

Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica

V.M. Ramón Palerm, G. Sopena Genzor,
A.C. Vicente Sánchez (eds.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

**REGARDS GRECS SUR L'ATHÈNES DU V^E SIÈCLE ET «
L'IRRELIGION » DE PLATON À PLUTARQUE**
(Greek Views about Fifth-Century Athens and “Irreligiosity”. From Plato to
Plutarch)

F. FRAZIER.

Université Paris Ouest-Nanterre La Défense

Le thème de « l'irréligion » n'est pas un sujet facile à cerner, marqué qu'il est non seulement par la négativité qu'induit son préfixe, mais aussi et surtout par la diversité de ce qui est nié, religion, mais aussi foi et piété, toutes notions qui prennent un sens particulier selon les époques. Il en résulte que « l'irréligion », attitude négative face au divin, recouvrant athéisme, impiété et incroyance, et s'appliquant aussi bien à l'athée, à l'incroyant, qu'au libre-penseur ou au sceptique⁸³⁰, n'est pas, voire ne peut pas être un concept unifié, parce qu'elle est une réalité étroitement soumise à l'Histoire. Que l'Athènes classique du V^e siècle présente à cet égard un cas particulier des plus intéressants, c'est ce que montre le présent recueil, qui réunit toute une série de textes primaires dont la diversité met en lumière la complexité d'une telle question : d'un côté, avec les textes d'inspiration sophistique, on trouve une remise en cause des croyances traditionnelles, touchant l'ordre divin et retentissant sur l'ordre humain, de l'autre avec les textes théâtraux, on en entrevoit le retentissement et l'image qu'en pouvaient avoir les Athéniens, soit que l'auteur, comme Euripide, intégrât ces conceptions nouvelles⁸³¹, soit qu'il les caricaturât, comme Aristophane, qui dessine une image de Socrate bien différente de celle qu'en donnent ses disciples, plus proche sans doute de celle que s'en avaient ses contemporains et qui joua peut-être dans son procès. Avec celui-ci on aborde la dimension proprement politique de l'irréligion et son instrumentalisation, bien antérieure à ce procès – il n'est que de songer aux attaques qui frappèrent l'entourage de Périclès –, mais qui prit toute son ampleur à la faveur de la crise induite par la Guerre du Péloponnèse et la défaite : Thucydide en est un brillant analyste et ce sont alors les textes historiques qui sont à examiner.

Tous ces aspects, que l'analyse distingue, trouvent leur unité dans la dimension *civique*, ou, pour le dire en grec, *politique*, au sens large cette fois, de la religion grecque, où « c'est l'observation des rites et non la fidélité à un dogme ou à une croyance qui assure d'abord la permanence de la tradition et la cohésion de

⁸³⁰ La liste, tirée du site du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (<http://www.cnrtl.fr/lexicographie/irréligieux> — voir aussi /irréligion), n'est pas exhaustive.

⁸³¹ Les vues modernes n'excluent d'ailleurs pas les anciennes ; c'est plutôt de leur « choc » que naissent la dimension tragique et la « crise du sens » diagnostiquée par Reinhardt 1957 ; sur cette coexistence problématique, voir aussi Chapouthier 1954.

la communauté⁸³² », si bien que la compréhension de la religion antique – un mot qui, significativement, n’a pas d’équivalent en grec – suppose une double analyse des *notions* fondamentales de la pensée religieuse et des *actes* constitutifs du culte, pour reprendre le titre de la thèse de Jean Rudhardt⁸³³ : une des définitions philosophiques de l’εὐσέβεια transmise par Plutarque (*Aem.* 3. 3) n’y voyait-elle pas une *θεραπείας θεῶν ἐπιστήμην*, « science du service des dieux »⁸³⁴ ? De là la part prise dans la crise athénienne par la remise en cause des représentations traditionnelles de la divinité. Mais, au-delà des conséquences et exploitations politiques immédiates, elle portait aussi en elle une distinction entre rites et pensée, entre religion civique et « religion des philosophes⁸³⁵ », entre point de vue de l’historien et vision du philosophe, qui s’était esquissée avec les Présocratiques et qui n’a cessé de s’affirmer au cours des siècles qui suivent, disjoignant ce que la réalité historique avait réuni à Athènes dans les dernières décennies du V^e siècle. Un savant moderne comme H.-G. Gadamer, en introduction à une étude sur « la piété du non-savoir socratique », constate encore que la manière dont « l’exigence socratique de justification pouvait s’accorder avec la tradition religieuse d’Athènes, laquelle constituait un fondement de l’ordre légal », réclame de la part du philosophe de « mettre à contribution, en vue de son questionnement, ce qu’il peut apprendre des spécialistes⁸³⁶ », c’est-à-dire des historiens.

La matière éclate ainsi et se recompose autour d’une constellation de figures (Alcibiade, Critias, Anaxagore, Socrate, par exemple) ou de thèmes (l’impact des théories *physiques*, l’irréligion et immoralité des Sophistes, la profanation des Mystères, les procès d’impiété, où celui de Socrate tient une place toute particulière, entre autres) et les choix, recompositions et interprétations varient évidemment selon les époques, leurs préoccupations et leurs préjugés. Là encore, notre époque en fournit d’éclatants exemples : ainsi la question de Dieu et l’athéisme militant colorent les relectures philosophiques récentes qui vont chercher dans l’Antiquité des arguments pour leur thèse⁸³⁷, mais dans le domaine historiographique aussi, l’image *idéale* d’Athènes n’est pas sans influence. On pourra lire à ce sujet la pénétrante étude critique de l’historienne Dominique Lenfant consacrée aux procès d’impiété, et singulièrement à celui de Protagoras, où elle montre comment la réalité de celui-ci est admise ou refusée selon l’idée que l’on se fait du caractère quasi inquisitorial de la cité antique (Renan), de l’ampleur des « réactions rétrogrades face au progrès rationnel » (Nestle) ou, au contraire,

⁸³² Bruit-Zaidman – Schmitt-Pantel 1989: 19.

⁸³³ Rudhardt 1992.

⁸³⁴ Elle figure sous la même forme dans le recueil stoïcisant d’époque hellénistique attribué à Andronicos de Rhodes (*Peri pathôn* II 7. l. 9, Gilbert-Thirry).

⁸³⁵ L’importance de la prise en compte de la tradition dans celle-ci a été mise en lumière par Babut 1974.

⁸³⁶ Gadamer 2006: 161.

⁸³⁷ Voir e.g. Ramón Palerm 2009a.

de la « liberté de l'intellectuel dans la société grecque » (Dover)⁸³⁸, toutes notions qui n'eussent sans doute pas eu beaucoup de sens pour les Athéniens du V^e siècle. Mais il n'en est pas moins vrai que leurs successeurs aussi, avec d'autres perspectives, ont cultivé une certaine image de la cité de Périclès.

Cet éparpillement entre histoire et philosophie et la variété des lectures au fil des siècles écoulés s'ajoutent ainsi au flou de la notion d'irréligion pour compliquer l'élaboration d'un épilogue diachronique, où il ne saurait être question ni de se limiter au seul Plutarque au motif que l'auteur de ces lignes en est spécialiste, même si, par la variété et l'ampleur des intérêts et de la culture de son auteur, son œuvre se présente comme une sorte de « conservatoire de la tradition » et mérite attention, ni, à l'inverse, de faire une étude de l'irréligion à travers toute l'Antiquité : une telle histoire, même réduite à une histoire de l'athéisme qu'appelait de ses vœux M. Winiarczyk il y a déjà une trentaine d'années, excéderait largement les limites de ce travail, mais surtout il me semble important de ne pas perdre de vue le cas particulier de l'Athènes du V^e siècle qui fait la matière de ce recueil, quand bien même la crise finit par n'être plus qu'un épisode historique dont l'irréligion s'est détachée pour constituer un thème autonome, surtout réservé aux philosophes. Ce détachement lui-même demande à être pris en compte et, pour le faire ressortir, j'ai choisi finalement de sélectionner deux regards particuliers : au lendemain même de la crise, celui de Platon, et, à l'apogée du Haut Empire, avant que la polémique entre païens et chrétiens, où païens et athées tendent à être confondus, ne modifie quelque peu, me semble-t-il, la question de l'athéisme et de l'irréligion⁸³⁹, celui de son lointain disciple, Plutarque. Ces deux auteurs ont aussi l'avantage d'appartenir l'un et l'autre à des périodes où l'on voit se dessiner, en contrepoint, une image idéalisée de l'Athènes classique, celle qu'Isocrate esquisse dans le *Panégyrique* au IV^e siècle, celle que réinvente la Seconde Sophistique⁸⁴⁰ sous le Haut-Empire et dont le *Panathénaïque* d'Ælius

⁸³⁸ Lenfant 2002: 142 ss.

⁸³⁹ Quelques exemples tirés de Winiarczyk 1984: Clément d'Alexandrie, *Protr.* V 64. 2 ss. énumère Thalès, Anaximène, Diogène d'Apollonie, Parménide, Hippase de Metaponte, Héraclite, Empédocle ; à l'exception de Diogène d'Apollonie, aucun des philosophes mentionnés n'est signalé comme athée chez les païens ; Justin, *Apol.* 46, *récupère* tous les philosophes poursuivis pour impiété (καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοὶ εἰσιν, κἄν ἄθεοι ἐνομίσθησαν οἷον ἐν Ἑλληνισμῷ Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς), tandis que Lactance, *Inst. div.* II 4. 26, suggère (*fortasse*), à l'inverse, que Denys avait appris de Platon que les dieux n'étaient rien, ou que Théodoret, *Gr. aff. cur.* III 4, sur les mêmes griefs que Xénophane, classe Homère et Hésiode parmi les athées.

⁸⁴⁰ Le travail fondamental sur cette période reste Bowie 1970. Pour une réinterprétation de la matière religieuse par les philosophes dans la période « post-hellénistique », un peu plus large que celle de la Seconde Sophistique et commençant à la fermeture des écoles philosophiques d'Athènes au I^{er} s. av. J.-C., cf. Van Nuffelen 2011 ; sur la *renaissance grecque* des I^{er}-II^e s. apr. J.-C., avec une claire distinction entre première et deuxième génération, cf. Sirinelli 1994: 233-287 (« La renaissance des lettres grecques [50-125] ») et 296 ss. (« La deuxième génération de la renaissance hellénique »).

Aristide constitue le sommet⁸⁴¹. Enfin ils donnent les sources antiques majeures dont s'est nourrie la lecture platonisante dominante dans la tradition savante européenne jusqu'à la récente remise en cause à l'origine du présent recueil.

Nous regarderons donc d'abord comment le procès d'impiété intenté à Socrate et sa condamnation inique par où éclate l'injustice de la cité corrompue qui l'a prononcée se reflètent dans l'œuvre de Platon et, transposés, alimentent, avec la volonté de puissance impérialiste et ce qu'il considère comme l'amoralisme sophistique, sa réflexion sur l'ordre juste de la cité, où, comme dans l'idéologie civique, mais à un autre niveau, justice et piété ne se séparent pas et mettent en jeu connaissance du bien et imitation du divin. Cette lecture attentive permettra de dégager déjà quelques grands thèmes qu'enrichissent encore les écoles philosophiques de l'époque hellénistique. C'est tout cet héritage que recueille et s'approprie Plutarque, et le thème de l'irrégion irrigue alors à la fois les relectures historiques, la réflexion éthique et le domaine philosophique *stricto sensu*, qui permet de revenir une dernière fois sur la « religion des philosophes grecs » et le rapport particulier entretenu avec la tradition religieuse de la cité.

ATHÈNES ET L'IRRÉLIGION AU REGARD DE PLATON : IMPIÉTÉ ET SOPHISTIQUE ; POLITIQUE ET RELIGIEUX DANS LA CITÉ JUSTE

Tous les éléments de la tradition⁸⁴², des poètes « Maîtres de vérité » à l'histoire récente d'Athènes en passant par les réflexions et critiques des « physiciens » et des sophistes, deviennent chez Platon matière philosophique que l'Athénien repense, « transpose », selon l'expression heureuse de A. Diès, pour poser les bases d'un ordre politique juste, qui présuppose l'existence du Juste, et sa connaissance, inséparable de celle du monde et de l'âme. D'une autre manière là aussi la solidarité traditionnelle entre morale et religion, et plus largement entre ordre divin et ordre humain⁸⁴³, mise à mal à la fin du V^e siècle, est assumée et réinterprétée⁸⁴⁴, et

⁸⁴¹ Sur l'image d'Athènes, Oudot 2006a et 2006b. Ces articles font suite à deux travaux non publiés, une thèse de doctorat préparée à Paris Ouest- Nanterre sous la direction de S. Saïd, *L'ombre d'Athènes. L'image de la cité et de son peuple chez les géographes, les historiens et les biographes grecs du Haut-Empire* (1996), et un travail sur le *Panatbénaique* qui constituait l'essentiel de son dossier d'habilitation présenté à Strasbourg en 2004.

⁸⁴² Gadamer 2006 donne une très bonne rétrospective du problème général du rapport entre « la religion et les Lumières de l'histoire grecque », à bien distinguer de la tradition chrétienne et des Lumières modernes qui en fausseraient la vision.

⁸⁴³ On la trouve dès la *Théogonie*, puisque, au cœur même des généalogies divines et de la lutte pour l'établissement du règne de Zeus, une prolepse est consacrée au partage de Mékoné et à la part réservée aux hommes (535-615) ; l'ordre du monde suppose la relation entre les deux et le respect de ce qui est dû aux hommes et aux dieux.

⁸⁴⁴ Bruit-Zaidman 2003: 153 souligne ainsi que l'opposition du pie et de l'impie traverse toute l'œuvre de Platon.

le respect des ὅσια καὶ δίκαια⁸⁴⁵, toujours essentiel à la cité juste, doit désormais être fondé en raison et inscrit dans un modèle qui en permette la réalisation effective. Commentant la célèbre formule du *Théétète*, que Platon lui-même développe ainsi : « se rendre semblable [*sc.* à la divinité], c'est parvenir à *devenir juste et pieux* avec l'accomplissement de la pensée » (ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι, 176b⁸⁴⁶), J. Van Camp et P. Canart soulignent qu'il ne s'agit en aucune manière « de se réfugier dans une mystique religieuse de contemplation pure, étrangère à l'action sur le plan humain », mais qu'on voit au contraire Platon, « dans le *Politique* et les *Lois*, s'efforcer de trouver une formule nouvelle d'action politique⁸⁴⁷ ». Celle-ci ne peut être que le fruit d'une réflexion philosophique : de la figure de Socrate, éducateur nécessaire à la cité, se distinguant du poète menteur, dont Homère et les Tragiques sont les exemples, ou du sophiste immoral, dont la mauvaise influence se voit chez Calliclès, au modèle du « philosophe-roi », jusqu'à la persuasion des lois, soumises au contrôle d'un Conseil nocturne, où « l'on peut estimer retrouver (ils ne sont pas nommés comme tels) les philosophes, devenus fort discrets, mais appelés à une fonction capitale de surveillance⁸⁴⁸ », l'impiété et la représentation immorale des dieux, comme leur inverse, la piété et l'approche du divin, tiennent une place essentielle. Mais, avant d'examiner la réflexion de Platon autour des deux grands axes que sont la figure de Socrate et le modèle de la cité juste, il est nécessaire de revenir sur les grands traits de la crise du V^e siècle dans laquelle elle plonge ses racines pour en avoir bien à l'esprit toutes les implications, historiques, juridiques et philosophiques.

• SOLIDARITÉ DU POLITIQUE ET DU RELIGIEUX :

PROCÈS D'IMPIÉTÉ ET FIGURES IMPIES DANS LA CRISE D'ATHÈNES

Le lien intime entre ordre divin et ordre de la cité fait à la fois que « la cité et ses institutions sont un objet d'εὐσέβεια au même titre que les temples ou les dieux⁸⁴⁹

⁸⁴⁵ Sur l'importance de ce couple, cf. Chantraine, *D.E.L.G.*, sv. ὅσιος, 831: « ὅσια καὶ δίκαια signifie ce qui est fixé comme règle dans la conduite humaine par les dieux et et par les hommes, il s'agit dans ὅσιος d'une situation religieuse, d'où les traductions "pieux, conforme aux prescriptions des dieux" » ; dans les dialogues de Platon, on trouve les couples ὅσιος [ον, α] / δίκαιος [ον, α] : *Ap.* 35d, *Crit.* 54b, *Phaed.* 75d, *Theat.* 176b, *Plt.* 301d, *Alc. min.* 149e, *Gorg.* 507b, 523a, *Meno* 78d, *R.* 331a, 461a, 463d, 615b, *Leg.* 661b, 663b et d, 840d, 959b; ἀνόσιος [ον, α] / ἄδικος [ον, α] : *Ap.* 32d, *Theat.* 176d, *Prot.* 331b, 349d, 359b, *Gorg.* 479c, 505b, *R.* 363d, 496d, 610b, *Leg.* 777e ; avec les quatre termes : *Theat.* 172b et *R.* 479a.

⁸⁴⁶ À comparer à Isocr., *Panath.* 204 : Οὐδεις γὰρ ὅστις οὐ τῶν μὲν ἐπιτηδευμάτων προκρίνει τὴν εὐσέβειαν τὴν περὶ τοὺς θεοὺς καὶ τὴν δικαιοσύνην τὴν περὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὴν φρόνησιν τὴν περὶ τὰς ἄλλας πράξεις, pour mesurer la « transposition » platonicienne de valeurs de la cité.

⁸⁴⁷ Van Camp – Canart 1956: 192.

⁸⁴⁸ Balaude 1995: 8.

⁸⁴⁹ Rudhardt 1960: 104 ; il poursuit en soulignant que « De même que l'immoralité personnelle confirme l'impiété marquée par une faute culturelle, de même le manque de

» et que l'εὐσέβεια elle-même « ne se réduit ni à une pratique ni à un concept. Elle désigne un *rapport*, une relation de l'ordre du psychologique et du social, qui engage l'individu et sa croyance, mais sans l'isoler de son contexte historique et idéologique⁸⁵⁰ ». Cette solidarité du politique et du religieux en étroite relation avec un cadre historique précis apparaît avec un éclat tout particulier dans la seconde moitié du V^e siècle, brillantissime « siècle de Périclès » et de l'apogée culturelle d'Athènes, mais époque aussi où l'ἀσέβεια devient un délit constitué donnant lieu à une action publique (γραφή), temps de l'impérialisme enfin qui débouche sur une grave crise des valeurs traditionnelles étroitement liée au développement de celui-ci⁸⁵¹.

La critique théologique de l'immoralité des mythes traditionnels avait commencé bien avant le V^e siècle, dès l'époque des Présocratiques, avec des penseurs comme Xénophane, ou Héraclite⁸⁵² : il nous est difficile de juger et de la diffusion de leurs œuvres et des opinions religieuses qui pouvaient être les leurs⁸⁵³, mais cette critique ne posait pas de problèmes particuliers en soi, et la loi n'avait pas à intervenir tant que n'était pas mise en cause « la relation de la cité avec les dieux ou sa place dans l'ordre religieux⁸⁵⁴ ». Sans doute Aristophane, caricaturant la « météorologie » des physiciens, témoigne-t-il que la réflexion sur la constitution du monde heurtait la conscience populaire, et le premier procès en impiété mentionné dans la tradition et intenté à Anaxagore paraît le confirmer. Mais les historiens, lorsqu'ils ne doutent pas de la réalité de ce procès⁸⁵⁵, insistent davantage sur la personnalité du devin Diopeithès, auquel ces questions devaient tenir plus particulièrement à cœur, et sur la cible réelle des attaques, Périclès. Dans son étude des procès politiques, R.A. Bauman montre que ce type de poursuite ne se banalise comme instrument politique qu'avec Cléon, « innovation dangereuse » aux yeux de l'historien, qui ouvre la voie au déferlement de poursuites pour crimes religieux après 415, dans lequel il voit une « mise en péril de l'intégrité judiciaire elle-même⁸⁵⁶ ». Dans le même sens, E. Lévy constate un écart significatif à l'intérieur même de l'œuvre d'Aristophane, entre les premières pièces des années 420, où « il se contentait généralement de railler le scepticisme ou

civisme ou l'égarement politique peuvent être un signe d'irréligion ».

⁸⁵⁰ Bruit-Zaidman 2001: 12 ; c'est moi qui souligne.

⁸⁵¹ L'étude, fondamentale, de Lévy 1976 inspire très largement les lignes qui suivent.

⁸⁵² Xénophane fr. 11 et 12 ; Héraclite fr. 40, 42, 56, 57, 104 et 106 (DK).

⁸⁵³ Babut 1974: 15: « Parler de la religion des philosophes présocratiques est presque une gageure. Aucun domaine de recherches, dans le cadre de l'Antiquité classique, n'offre peut-être de conditions plus défavorables. D'abord parce que nous ignorons presque tout de la vie religieuse dans les cités où se sont élaborées ces philosophies. Ensuite, et surtout, parce que les opinions religieuses propres à ces philosophes ne nous sont pas beaucoup plus accessibles que l'arrière-plan sur lequel elles se sont constituées ».

⁸⁵⁴ Rudhardt 1960: 104.

⁸⁵⁵ Hansen 1993: 105 opte pour une présentation prudente et voit dans le procès de Socrate le témoignage « qu'une fois au moins les Athéniens ne mirent pas leurs idéaux en pratique ».

⁸⁵⁶ Bauman 1990: 49 et 61 pour les citations.

l'athéisme prétentieux des "esprits forts", comme Socrate ou Euripide », dont les acrobaties intellectuelles paraissaient plus oiseuses que réellement dangereuses⁸⁵⁷, et un passage menaçant comme celui des *Thesmophories* (411), où le chœur, en chasse de qui a commis un sacrilège (δράσας ἀνόσια, 667), prétend faire de sa punition « un exemple de ce que font la violence, les actes injustes et les manières impies » (ὕβρεως ἀδίκων ἔργων ἀθέων τε τρόπων, 670-671). En réparation, « publiquement il dira que les dieux existent et apprendra dès lors à tous les hommes à respecter les divinités (σεβίζειν δαίμονας) et à accomplir avec justice des actes conformes à la piété et aux lois (ᾄσια καὶ νόμιμα), avec le souci de faire ce qui est bien » (672-677). « Dans un tel passage qui ne comporte aucun élément comique, il s'agit non plus de discussions entre "penseurs" non conformistes, mais de la conduite réelle d'un grand nombre d'hommes, qui ne respectent plus ni religion ni morale et doivent être intimidés par un châtement exemplaire⁸⁵⁸ ».

Respect des devoirs religieux et respect des lois sont en effet alors en train de « se déprécier sous l'action conjuguée des événements (la "peste", la guerre et les luttes civiles) et de la critique des sophistes⁸⁵⁹ ». Celle-ci, d'une certaine manière, prenait la suite de la réflexion des physiciens, mais en se concentrant désormais sur l'ordre humain, puisque, selon les termes célèbres du *Sur les Dieux* de Protagoras, « Concernant les dieux, je ne puis connaître ni leur existence ni leur non-existence, ni la forme qu'ils peuvent avoir⁸⁶⁰ ». Elle n'impliquait pas *de soi* la remise en cause ni le rejet des pratiques cultuelles qui cimentaient la société⁸⁶¹, mais elle ébranlait néanmoins le pilier religieux de la société, et bientôt le pilier humain, que fragilisait l'interrogation critique mettant en concurrence la nature et la loi, φύσις et νόμος. Une même évolution se dessine dans les deux domaines : là où Protagoras s'interrogeait encore sur la nature du principe divin de la justice et l'origine des besoins religieux, Prodicos ou Critias ne leur assignent plus qu'une origine toute humaine, la reconnaissance pour ce qui est utile selon le premier, la crainte destinée à faire respecter la morale pour le second ; semblablement, du même Protagoras (autour de 440) à Antiphon (autour de 420) et enfin à l'Anonyme de Jamblique (autour de 400), l'autorité de la loi, dont est souligné le caractère relatif et conventionnel, ne cesse de s'affaiblir. Or ces remises en cause intellectuelles allaient de

⁸⁵⁷ Lévy 1976: 83-84, où il prend comme exemple *Cavaliers* 32-35.

⁸⁵⁸ Lévy 1976: 84.

⁸⁵⁹ Lévy 1976: 83. C'est moi qui souligne.

⁸⁶⁰ 80 DK B 4 et Babut 1974: 51. Voir aussi, ce que dit Sextus Empiricus de Gorgias (*Adv. math.* VII 77) : « Ainsi, dans son ouvrage intitulé *Du non-être ou de la Nature*, il établit les trois points suivants : d'abord, qu'il n'existe rien ; en second lieu, que s'il existe quelque chose, ce quelque chose est inaccessible à l'homme ; enfin et en troisième lieu, que ce quelque chose nous fût-il accessible, on ne peut ni l'exprimer ni le faire comprendre à autrui ».

⁸⁶¹ Babut 1974: 53-57, en part. 54: «... les opinions apparemment les plus subversives, en matière religieuse, semblent avoir coexisté sans difficulté avec le respect des institutions et des pratiques traditionnelles ».

pair avec l'ébranlement plus général de la conscience populaire devant les ravages indistincts de la « peste » ou de la guerre qui n'épargnaient pas plus les justes que les impies⁸⁶² et l'âpreté croissante des luttes partisans et des ambitions que plus rien ne retenait. Thucydide le souligne à la disparition de Périclès, dont les successeurs « pratiquant les intrigues personnelles à qui serait le chef du peuple, affaiblissaient le ressort des armées et, *pour la première fois*, apportèrent dans l'administration de la cité le désordre de leurs luttes » (2. 65. 11) et, surtout après les événements de Corcyre, *une des toutes premières guerres civiles* (3. 82. 1), prélude à une subversion morale de toute la Grèce dont le tableau se termine significativement sur la valeur qui nous intéresse : « ainsi une conduite pieuse n'était en usage dans aucun des deux camps (εὐσεβεία μὲν οὐδέτεροι ἐνόμιζον), mais grâce à des paroles spécieuses (εὐπρεπεῖα τοῦ λόγου), arrivait-on à réussir une entreprise odieuse, on y gagnait du renom » (3. 82. 8)⁸⁶³.

Certes, à ce moment (427 av. J.-C.), les réactions violentes de 415, à la Mutilation des Hermès ou à la Parodie des Mystères, ou la folie du procès des Arginuses en 406, qui marquent bien le lien établi entre irrégion et trahison, sont encore à venir, mais lorsque Thucydide écrit, il les connaît et son analyse d'ensemble ne sera pas sans influence sur les relectures ultérieures de la période et des ravages de l'irrégion : d'où son importance. Il faut enfin, pour parachever ce tableau d'introduction, revenir sur l'emploi du verbe νομίζειν, que l'on trouve aussi dans le décret de Diopèthès, ce qui pose à la fois la question du rapport à la tradition et aux usages, impliqué par νομίζειν, mais aussi celle de la définition du délit d'impiété, réputée « très élastique⁸⁶⁴ », et dont J. Rudhardt a essayé de préciser les contours : je résume ici ses conclusions. Aux trois types de conduite propres à justifier une accusation d'impiété déjà établis par des études antérieures, « soit, au terme du décret de Diopèthès⁸⁶⁵ premier alinéa, le fait de ne pas croire à

⁸⁶² Thuc. 2. 53.

⁸⁶³ L'authenticité du ch. 84 a été discutée et le fait que Denys d'Halicarnasse ne tienne compte que de 82-83 souligné (voir R. Weil, CUF, t. II-2, note ad loc. 91) ; que le passage soit un brouillon ou un pastiche, il ramène en tout cas au premier plan les mêmes valeurs, avec un bouleversement de la vie de la cité et « le triomphe de la nature humaine sur les lois » (τῶν νόμων κρατήσασα ἢ ἀνθρωπεῖα φύσις), qui fait préférer « la vengeance aux règles sacrées et le profit au respect de la justice » (τοῦ τε οἴσιου τὸ τιμωρεῖσθαι... τοῦ τε μὴ ἀδικεῖν τὸ κερδαίνειν, § 2).

⁸⁶⁴ Caillemet, article *Asebeia*, dans Daremberg et Saglio cité par Rudhardt 1960: 87 ; l'affirmation de Chateau (2005: 42: « on ne dispose d'aucune règle claire, d'aucun texte objectif de référence, pour juger avec certitude ») ignore totalement le travail de J. Rudhardt, absent en effet de la bibliographie ; de même dire (2005: 43) que « le caractère poétique et mythologique de la religion d'État est ce qui interdit toute objectivité quand il s'agit de juger l'impiété d'un comportement ou d'une opinion » tend à faire de la religion antique un simple négatif des religions modernes où existent des dogmes comme critères de jugement, et donc à en méconnaître la spécificité.

⁸⁶⁵ Je garde la translittération « Diopèthès » choisie par Rudhardt dans la citation, mais utilise Diopèthès, plus courant chez les historiens dans mon propre texte. Le décret est transmis par Plutarque, *Per.* 32. 2, et a fait l'objet de nombreuses discussions d'authenticité, le terme μέταρσια n'étant pas en usage au V^e s.

l'existence des dieux comme il est traditionnel de se les représenter⁸⁶⁶ ; au terme du décret de Diopithès second alinéa, le fait de donner sur les phénomènes célestes un enseignement qui paraisse en contester la nature divine⁸⁶⁷ ; au terme de la loi citée par Flavius Josèphe⁸⁶⁸, le fait d'introduire dans la cité un dieu nouveau dont le culte n'a pas été explicitement autorisé par le peuple athénien⁸⁶⁹ », il ajoute des infractions rituelles et des fautes commises contre la dignité des cultes, plus faciles à identifier, dont certaines ne justifiaient que de simples amendes. Dans ce cadre général, il importe moins de trancher si le décret de Diopithès instituait ou non un délit d'opinion et contrevenait à la liberté de parole proclamée par Athènes⁸⁷⁰, ou s'il n'était qu'une arme du combat politique, que de mettre en lumière la difficulté qu'il y a à cerner *juridiquement* l'impiété. Il ne s'agit pas encore de se demander *philosophiquement* si la définition du « pieux », de l'ὅσιον, pose des problèmes spécifiques⁸⁷¹, mais de prendre acte que, le principe de l'impiété résidant essentiellement dans une disposition intime qui échappe à autrui, la loi ne peut que définir des gestes ou actes concrets d'ἄσέβεια, aisément contrôlables, dont elle s'efforce de saisir la diversité⁸⁷². Définition juridique, portée politique, portée symbolique à travers la figure de Socrate et la poursuite des philosophes : toutes ces dimensions sont à garder à l'esprit pour aborder la lecture de Platon.

• **PLATON : DU PROCÈS D'IMPIÉTÉ DE SOCRATE AU PRÉAMBULE CONTRE LES ATHÉES DES LOIS**

(1) Autour du procès de Socrate : l'accusation d'impiété et la corruption de la jeunesse (*Euthyphron*, *Apologie*)

La question de la piété et du respect des dieux se cristallise d'abord autour de la figure de Socrate, condamné pour impiété, et de deux textes, liés dans

⁸⁶⁶ τοὺς θεοὺς μὴ νομίζειν : sur le lien indissoluble marqué par νομίζειν entre opinion et usage culturel, cf. Rudhardt 1960: 91-92 et 104 (« Cette solidarité de la politique et de la religion éclaire peut-être la signification du verbe νομίζειν dans le décret de Diopithès ») et Gadamer 2006: 168.

⁸⁶⁷ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκειν, cf. Rudhardt 1960: 92 -Rudhardt y voit le fondement juridique des accusations contre Anaxagore, Protagoras, Socrate, Stilpon de Mégare et probablement contre Théodore de Cyrène.

⁸⁶⁸ *Ap.* II 267, évoquant l'existence d'une loi κατὰ τῶν ξένων εἰσαγόντων θεόν : fondement du second chef d'accusation contre Socrate, Ninos et Phryné (cf. Demosth. XVIII 259-60 et XIX 199, 249) et, selon Derenne (cité par Rudhardt), Démade et Aristote.

⁸⁶⁹ Rudhardt 1960: 93.

⁸⁷⁰ Curieusement c'est le premier point souligné par Rudhardt, malgré ce qu'il a dit de νομίζειν : de l'importance du préjugé analysé par Lenfant 2002.

⁸⁷¹ Sur cette difficulté particulière, liée à notre ignorance du divin, voir e.g. Gadamer 2006: 164 ss.

⁸⁷² Rudhardt 1960: 103 remarque que cela n'exclut pas la prise en compte et l'évaluation de l'intention, pour juger de l'impiété de l'acte : voir, e.g., Thuc. 6. 28 (ὡς ποιῆται ἐφ' ὕβρει).

la fiction dramatique et probablement proches dans la rédaction, complémentaires en tout cas, *l'Apologie* et *l'Euthyphron*. Là où le plaidoyer fictif insiste sur la mission divine du sage athénien, la compréhension de l'oracle d'Apollon et des avertissements de la voix démonique, le dialogue aporétique s'interroge sur la notion même de piété, *περὶ ὀσίου*, et non *περὶ εὐσεβείας*⁸⁷³, puisque, ainsi que le rappelle P. Chantraine⁸⁷⁴, ὀσιος « définit la situation de l'homme par rapport aux dieux » et comporte « une résonance morale », là où εὐσέβης « n'implique que le respect des dieux et des rites ». L'interlocuteur est un spécialiste de la question, le devin Euthyphron, selon l'habitude qu'a Socrate de s'adresser à ceux qui sont censés savoir, mais la situation dramatique esquissée par Platon en fait plus que la simple consultation d'un expert, que Socrate viendrait interroger : les deux hommes se rencontrent devant le portique de l'Archonte-roi, c'est-à-dire que l'un et l'autre ont à voir avec la justice, Euthyphron comme accusateur parce qu'il poursuit son père pour meurtre, Socrate parce qu'il est poursuivi par Mélétos. Or si Socrate est officiellement assigné pour impiété, « au motif qu'il fait des dieux nouveaux et ne croit pas aux anciens » (ὡς καινοὺς ποιοῦντα θεοὺς τοὺς δ' ἀρχαίους οὐ νομίζοντα, 3b2-3), Euthyphron, sans être *juridiquement* impie, tombe aussi sous le coup d'un tel reproche, car poursuivre son propre père est considéré comme ἀνόσιον (4d10). Mais, se défend-il, ceux qui le disent ignorent « ce qu'il en est du divin vis-à-vis du pie et de l'impie » (τὸ θεῖον ὡς ἔχει τοῦ ὀσίου τε πέρι καὶ τοῦ ἀνοσίου, 4e1-2) et Socrate naturellement, de l'interroger sur ce point pour acquérir un savoir utile à sa défense contre Mélétos (5c7-d1).

Dans ce face à face, deux éléments me semblent à souligner, dont le premier tient au sujet traité, et le second aux personnages mis en scène. D'abord, les définitions successives et quasi circulaires du devin, loin de constituer la réponse autorisée d'un spécialiste, renvoient à « une conscience religieuse commune⁸⁷⁵ » et c'est à ce titre que le lecteur moderne peut y trouver le point de départ de la réflexion de Platon. Le pieux, suivant le malentendu courant à ce type de démarche, est d'abord confondu avec la qualité *particulière* de l'action d'Euthyphron⁸⁷⁶, poursuivre qui a commis un crime (τῷ ἀδικοῦντι, 5d8) car, la loi en est caution, « il ne faut pas laisser aller l'impie » (μὴ ἐπιτρέπειν τῷ ἀσεβοῦντι, 5e5). Le glissement d'ἀδικῶν à ἀσεβῶν que l'intransigent devin

⁸⁷³ Le *TLG* donne pour *Euthyphron* 63 occurrences de ὀσιος et 7 d'ὀσιότης, 18 d'ἀνόσιος et 1 d' ἀνοσιότης, pour seulement 3 εὐσεβές (coordonné à ἀσεβές en 5c, à ὀσιον en 12e4 et 6) et 1 εὐσέβεια (13b, coordonné à ὀσιότης) ; 2 ἀσεβές (5c et 14b), 2 ἀσέβεια (comme motif des poursuites, 5c et 12e) et 1 ἀσεβῶν (5e). La différence est signalée par Bruit-Zaidman 2003: 154 (avec des chiffres légèrement différents).

⁸⁷⁴ Chantraine, *D.E.L.G.*, sv. ὀσιος, 831.

⁸⁷⁵ Chateau 2005: 140.

⁸⁷⁶ 5d7-8 : Λέγω τοίνυν ὅτι τὸ μὲν ὀσιόν ἐστιν ὅπερ ἐγὼ νῦν ποιῶ, [...] τὸ δὲ μὴ ἐπεξιέναι ἀνόσιον.

γ ὄπερ ἐστὶν χαρακτηριστικὴ τῆς ἀρχαίας ἀποστολικῆς θεολογίας. Ἡ ἰδέα τοῦ « πρὸς τοὺς θεοὺς προσφιλῆς, 6e11), mais même amendée sous la forme « l'action pieuse est celle qui est approuvée de tous les dieux⁸⁷⁸ » (φαίην ἂν τοῦτο εἶναι τὸ ὄσιον ὃ ἂν πάντες οἱ θεοὶ φιλῶσιν, 9e1-2), elle voit ses insuffisances dénoncées par Socrate. Celui-ci intervient alors pour réorienter le débat et met en avant la relation, fondamentale, entre δίκαιον et ὄσιον⁸⁷⁹ : ce ne sont pas deux complémentaires, dont la coordination exprime une totalité, selon un tour linguistique courant en grec, mais le pieux est une *partie* du juste (μέρος τὸ ὄσιον τοῦ δικαίου, 12d5-6)⁸⁸⁰, ce qui confère à la justice un statut englobant et supérieur essentiel dans la réflexion platonicienne. De nouveau, Euthyphron échoue à se dégager des pratiques traditionnelles. Son premier essai met en avant les soins dus aux dieux (τὸ περὶ τὴν τῶν θεῶν θεραπείαν, 12e6-7), et s'expose à la critique qu'une telle notion présuppose chez les dieux *un manque* que l'homme pourrait combler⁸⁸¹ ; θεραπεία est alors remplacée par ὑπηρετικὴ [τέχνη], art de service qui consiste à « savoir dire et faire ce qui est agréable aux dieux, soit en priant, soit en sacrifiant » (ἐὰν μὲν κεχαρισμένα τις ἐπίστηται τοῖς θεοῖς λέγειν τε καὶ πράττειν εὐχόμενός τε καὶ θύων, 14b2-4). Mais, reformulée par Socrate en « science des demandes et des présents à faire aux dieux » (ἐπιστήμη αἰτήσεως καὶ δόσεως θεοῖς, 14d1), elle ramène encore à une relation mercantile (ἐμπορικὴ τέχνη, 14e6), qui ne résout pas la question du profit retiré par les dieux ; avec eux, il ne peut être question que de χάρις gratuite, mais, si l'on substitue κεχαρισμένον à ὠφέλιμον, on revient à la définition initiale : Τοῦτο ἄρ' ἐστὶν αὖ, ὡς ἔοικε, τὸ ὄσιον, τὸ τοῖς θεοῖς φίλον (15b4-5).

Le dialogue échoue donc à dégager des représentations et pratiques traditionnelles, purification des souillures, sacrifices et prières⁸⁸², l'esprit qui les anime et ne se confond pas avec elles, l'essence de la piété, dont est seulement suggéré le rapport fondamental à la justice. C'est que l'essentiel ici réside ailleurs,

⁸⁷⁷ 4c1-3 : ἴσον γὰρ τὸ μίasma γίνεται ἐὰν συνῆς τῷ τοιοῦτῳ συνειδῶς καὶ μὴ ἀφοσιῶς σεαυτὸν τε καὶ ἐκείνον τῇ δίκῃ ἐπεξιῶν.

⁸⁷⁸ 9e1-3 : Ἄλλ' ἔγωγε φαίην ἂν τοῦτο εἶναι τὸ ὄσιον ὃ ἂν πάντες οἱ θεοὶ φιλῶσιν, καὶ τὸ ἐναντίον, ὃ ἂν πάντες θεοὶ μισῶσιν, ἀνόσιον.

⁸⁷⁹ 11e4-5 : ἰδὲ γὰρ εἰ οὐκ ἀναγκαῖόν σοι δοκεῖ δίκαιον εἶναι πᾶν τὸ ὄσιον, la relation de tout à partie est expliquée ensuite pour amener la question précise de 12d5-7.

⁸⁸⁰ *Leusebeia* restera toujours plus ou moins subordonnée à la justice : [Plat.], *Déf.* 412e : Εὐσέβεια δικαιοσύνη περὶ θεοῦ ; [Andronicus], *Peri pathôn* II, 7, 3 : Ἔστι δὲ πρῶτα <τῶν δικαίων> τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς (εἶτα τὰ πρὸς δαίμονας) εἶτα τὰ πρὸς πατρίδα καὶ γονεῖς εἶτα τὰ πρὸς τοὺς κατοικομένους ἐν οἷς <έστι> καὶ ἡ εὐσέβεια ἧτοι μέρος οὐσα τῆς δικαιοσύνης ἢ παρακολουθοῦσα.

⁸⁸¹ L'impossibilité de la chose est un des points de consensus entre païens (par ex., Porphyre, *Marc.* 18 et *Abst.* 2. 34) et chrétiens (*Ep. ad Diogn.* 3. 5 ou Tatien, *Ad Graecos*, 4. 5).

⁸⁸² Ces pratiques sont ultérieurement intégrées dans les *Lois* : Bruit-Zaidman 2003: 158 et *Leg.* IX 865b1, c6 et d4 pour les καθαρμοὶ prévus dans les différents cas de meurtres.

dans « une opposition marquée entre deux *personnes* : l'un est expert en choses divines et l'autre sait être pieux imperturbablement, sa vie durant, jusqu'à l'heure de sa mort. L'idée de piété ne sera pas définie, mais elle est illustrée à partir du contre-exemple d'une personne qui ne sait pas être pieuse et qui n'en a aucune idée véritable⁸⁸³ ». Il faut à ce point revenir sur la manière dont Socrate expose à Euthyphron, stupéfait de le voir poursuivi, l'accusation portée par Méléτος. Les éléments religieux cités plus haut (introduire de nouveaux dieux, ne pas croire aux anciens) n'y sont que les modalités d'une accusation plus générale, que Socrate présente avec son ironie coutumière :

Cet homme (*sc.* Méléτος), d'après ce qu'il déclare, sait *comment on corrompt les jeunes gens et quels sont ceux qui les corrompent* (τίνα τρόπον οἱ νέοι διαφθείρονται καὶ τίνες οἱ διαφθείροντες αὐτούς). Sans doute, c'est *quelque savant* (σοφός τις) : il aura découvert en moi *quelque ignorance qui est cause que je corrompe ceux de son âge* (τὴν ἐμὴν ἀμαθίαν ὡς διαφθείροντος τοὺς ἡλικιώτας αὐτοῦ), et il vient m'accuser devant la cité comme devant une mère. Et vraiment, il me paraît être le seul qui sait en matière de politique commencer par où il faut ; n'a-t-il pas raison de s'occuper d'abord des jeunes gens pour les rendre excellents, comme le bon laboureur doit prendre soin des jeunes plantes en premier lieu, et des autres ensuite ? (2c2-d4)

Un même ordre des griefs se retrouve exactement dans l'*Apologie* lorsque Socrate rappelle les termes de la plainte dont il fait l'objet :

Socrate, dit-elle, *est coupable de corrompre la jeunesse* (ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα) et de ne pas croire aux dieux auxquels croit la cité, mais de leur substituer des divinités nouvelles. (24b8-c1)

Cette convergence des deux textes n'a rien que de naturel, mais elle devient significative si l'on compare la version donnée par Xénophon ou celle que Diogène Laërce dit emprunter à Favorinus, où la corruption de la jeunesse est citée en dernier, comme une conséquence de l'impiété⁸⁸⁴. Ainsi le Socrate de Xénophon répond d'abord à l'imputation d'impiété et se défend de négliger les cultes ou d'innover en évoquant la voix divine qui lui signifie ce qu'il a à faire (*Ap.* 11), tandis que celui de Platon met l'accent sur la corruption de la jeunesse et répond d'abord sur ce grief dans un dialogue fictif avec Méléτος (24c10-26a8). Cette réponse a été préparée par le rappel et la réfutation « des premières accusations

⁸⁸³ Gadamer 2006: 192 – c'est moi qui souligne ; voir aussi Bruit-Zaidman 2003: 159: « impie par excès et non par défaut, il devient une caution pour Socrate, tout en lui servant de repoussoir ».

⁸⁸⁴ *Mem.* 1. 1. 1 : ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων [εἰσηγούμενος, D.L. 2. 40] ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων.

mensongères » (τὰ πρῶτα μου ψευδῆ κατηγορημένα, 18b1) qui ont prévenu les Athéniens à son endroit dès leur enfance et qu'il expose aussi sous la forme d'un acte d'accusation fictif :

Socrate est coupable et recherche indiscretement ce qui se passe sous la terre et dans le ciel, il fait prévaloir la mauvaise cause (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν) et enseigne à d'autres à faire comme lui. (*Apol.* 19b4-c1)

L'enseignement vient cette fois en dernier, mais cette place en fait, pour ainsi dire, le terme charnière, celui à partir duquel va pouvoir se développer l'examen de l'accusation réelle. De fait, politiquement et juridiquement, selon l'analyse de J. Rudhardt, c'est à partir du moment où il y a *enseignement* que la cité a à intervenir. Et c'est bien une figure d'*enseignant* qu'Aristophane (19c2) a créée, « un certain Socrate », qui unit les recherches des physiciens, liées dans l'opinion publique à l'athéisme⁸⁸⁵, et la rhétorique immorale des sophistes. Mais, Socrate, loin d'enseigner, s'est fait au contraire une foule d'ennemis en cherchant à s'instruire auprès des spécialistes, car en menant son enquête « selon la pensée du dieu » (κατὰ τὸν θεόν) et « en renfort du dieu » (τῷ θεῷ βοηθῶν, 23b), il a mis en lumière leur ignorance devant les jeunes gens et, pour se venger,

ils déclarent qu'il y a un certain Socrate⁸⁸⁶, le dernier des impurs, qui corrompt les jeunes gens (λέγουσιν ὡς Σωκράτης τίς ἐστι μιαιώτατος καὶ διαφθείρει τοὺς νέους). Leur demande-t-on ce qu'il fait et enseigne pour les corrompre ? Ils ne savent que répondre, ils l'ignorent. Mais, pour ne pas paraître déconcertés, *ils allèguent les griefs qui ont cours contre tous ceux qui font de la philosophie* (τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα ταῦτα λέγουσιν), à savoir qu'ils étudient ce qui se passe dans les airs et sous terre, qu'ils ne croient pas aux dieux, qu'ils font prévaloir la mauvaise cause. (*Apol.* 23c9-d6)

Cette fausse image de Socrate correspond ainsi à une fausse image du philosophe : et à travers l'apologie et la réhabilitation de son maître, que le *Criton* montre scrupuleusement respectueux des lois, à l'inverse des sophistes défenseurs du droit du plus fort, ou le *Phédon* déçu face aux théories d'Anaxagore, dont il attendait, non une réduction matérialiste, mais au contraire l'explication par l'action du νοῦς de la perfection de l'ordre du monde⁸⁸⁷, c'est, à l'inverse,

⁸⁸⁵ 18c2-3 : οἱ γὰρ ἀκούοντες ἠγοῦνται τοὺς ταῦτα ζητοῦντας οὐδὲ θεοὺς νομίζειν.

⁸⁸⁶ Tout le passage est ainsi jalonné par « un certain Socrate », qui n'a rien à voir avec le vrai (18b8, 19c3, 23c8).

⁸⁸⁷ *Phd.* 97b ss, en part. 98b8-c2 : προῖων καὶ ἀναγιγνώσκων ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῶ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα ; la défense de Socrate légitime

l'image « vraie » du philosophe, seul éducateur authentique, « anti-sophiste », que dessine Platon.

(2) Le spectre du procès de Socrate : les figures du sophiste et du philosophe (*Gorgias*, *Théétète*)

Cette opposition, liée à ce qui est un des problèmes majeurs, voire la question platonicienne essentielle, celle de l'éducation⁸⁸⁸, parcourt toute l'œuvre et, selon l'analyse de H. G. Gadamer, au-delà de « l'idée géniale... de défendre Socrate en l'introduisant dans un contexte dramatique et en le confrontant aux grands maîtres de rhétorique et de dialectique de son temps, le sens philosophique de ces dialogues dépasse largement la simple intention apologétique. Ce qui importe ici est le concept de savoir, et, avec lui, celui de la théorie associés à la nouvelle *paideia* et à ses représentants⁸⁸⁹ ». Dans ces innovations se posent au premier chef la question du rejet des dieux et les dangers d'une focalisation sur l'humain.

Le *Gorgias*, même si la piété en soi n'y tient pas une place importante, hormis à travers l'association traditionnelle *δσιον καὶ δίκαιον*, présente d'abord l'intérêt de conserver en arrière-plan non seulement la menace d'un procès où Socrate ne saura pas se défendre, comme le lui rappelle Calliclès au début et à la fin de son intervention (486a8-b4 et 521c4-7), mais de faire entrevoir aussi la crise d'Athènes, gavée par ses hommes politiques qui l'ont encouragée dans ses passions et fait gonfler d'une enflure malsaine⁸⁹⁰, sans que nul d'entre eux, pas même Périclès, ait su la rendre meilleure ; à preuve, tous ont eu à souffrir de ses mauvais traitements, Périclès, poursuivi, Cimon, ostracisé, Thémistocle, banni, ou Cimon, condamné au barathre (516c-d), et si aujourd'hui les Athéniens les célèbrent, ce sera pour mieux tomber sur les hommes politiques actuels, une fois qu'ils auront tout perdu. Ainsi Calliclès n'est pas plus à l'abri que Socrate en dépit de son éloquence (519a6-b3). Comme dans *Euthyphron*, un des grands intérêts du texte réside dans une figure, la figure énigmatique, inventée peut-être, de Calliclès, que Platon associe au disciple réel et peu recommandable qu'est Alcibiade⁸⁹¹ et qui lui permet de montrer les effets sur les jeunes gens de la *paideia* nouvelle.

sans doute en partie ce choix, mais cette vision téléologique correspond aussi une conviction fondamentale de Platon.

⁸⁸⁸ Sur ce point, cf. Mouze 2005.

⁸⁸⁹ Gadamer 2006: 187 ; le savant moderne insiste, à juste titre, sur le savoir, mais l'incarnation de celui-ci dans la figure du philosophe me semble aussi un élément capital, dont il reste peut-être encore à tirer toutes les conséquences.

⁸⁹⁰ 518e2-519a1 : ἐγκωμιάζεις ἀνθρώπους, οἱ τούτους εἰστιάκασιν εὐωχοῦντες ὧν ἐπεθύμουν. καὶ φασὶ μεγάλην τὴν πόλιν πεποιηκέναι αὐτούς· ὅτι δὲ οἶδεῖ καὶ ὑπουλός ἐστιν δι' ἐκείνους τοὺς παλαιούς, οὐκ αἰσθάνονται.

⁸⁹¹ 519a6-b1 : σοῦ δὲ ἴσως ἐπιλήψονται, ἐὰν μὴ εὐλαβῆ, καὶ τοῦ ἐμοῦ ἐταίρου Ἀλκιβιάδου.

Ce relief est d'autant plus fort que Calliclès, dans la fougue de sa jeunesse, ne se contente pas d'incarner cette *paideia*, il en revendique hautement toutes les conséquences devant lesquelles le sens moral de Gorgias avait reculé, et que Polos lui-même avait été trop timoré pour assumer⁸⁹². Il fait ainsi apparaître l'enjeu ultime du débat, le choix entre la vie du philosophe et celle du politique, formé à l'éloquence par Gorgias⁸⁹³. Or c'est aussi le moment où il est fait référence à l'ὄσιον ou à l'ἀνόσιον⁸⁹⁴. La lumière est certes sur un autre point de la réflexion sophistique, la prééminence de la nature (φύσις) sur la loi (νόμος), dont Calliclès se sert pour défendre le droit du plus fort et exalter la recherche sans frein du plaisir, mais dans la réfutation de Socrate, qui montre au contraire la valeur supérieure de la *sôphrosynè*, réapparaît l'étroit rapport qu'entretiennent justice et piété. Calliclès refuse alors de lui répondre, et Socrate, seul, fait demandes et réponses :

L'homme sage (ὁ γε σώφρων) agit *envers les dieux et les hommes* de la manière qui convient, car il ne serait pas sage s'il faisait ce qui ne convient pas. — Nécessairement. — Et agir comme il convient à l'égard des hommes, c'est faire ce qui est juste (δίκαι' ἂν πράττοι), et à l'égard des dieux, ce qui est pieux (ῥοια) ; *or qui fait ce qui est juste et pieux est nécessairement juste et pieux* (τὸν δὲ τὰ δίκαια καὶ ῥοια πράττοντα ἀνάγκη δίκαιον καὶ ῥοιον εἶναι). — D'accord. — Et nécessairement il est aussi courageux ; car ce n'est pas le fait d'un homme sage de poursuivre ni de fuir ce qui ne convient pas [...] en sorte que nécessairement, l'homme sage, étant comme nous l'avons exposé, à la fois juste, courageux et pieux, est l'homme parfaitement bon ; or l'homme bon, nécessairement, fait et réussit bel et bien tout ce qu'il fait, et l'homme qui fait et réussit bien connaît bonheur et félicité, là où le méchant, qui agit et réussit mal, est misérable ; or celui-là, c'est l'opposé du sage, l'intempérant (ὁ ἀκόλαστος) dont tu faisais l'éloge. (507a7-b5 et b7-c7)

Contre les « nouveautés » sophistiques, un tel passage s'appuie sur l'association traditionnelle de δίκαιον et ὄσιον, renvoyant à ce que chacun doit *et aux hommes et aux dieux* ; s'y ajoute un jeu sur la double signification de l'expression εὖ πράττειν, dont le sens lexicalisé courant est « avoir un bon résultat », et dont Platon réactive le sens littéral, « agir bien », pour mettre

⁸⁹² Tout le texte est jalonné par αἰσχύνομαι ou αἰσχύνη ; dans le dialogue avec Gorgias : 455c8, 463a5 ; dans la partie avec Calliclès : 482d2 et e3, 487b2, 3 et 4, d5 et e4, 489a2 et b7, 492a4, 494c5 et 6, d4 et e7, 508b8, 509c4, 522d5.

⁸⁹³ 500c1-3 : ὁρᾷς γὰρ ὅτι περὶ τοῦτου ἡμῖν εἰσιν οἱ λόγοι οὗ τί ἂν μᾶλλον σπουδάσειε τις καὶ μικρὸν νοῦν ἔχων ἄνθρωπος, ἢ τοῦτο, ὄντινα χρῆ τρέπον ζῆν.

⁸⁹⁴ Une seule exception – celle qui confirme la règle – en 479c1 : Socrate parle à Polos de ceux qui ignorent ὅσω ἀθλιώτερόν ἐστι μὴ ὑγιούς σώματος μὴ ὑγιεῖ ψυχῆ συνοικεῖν, ἀλλὰ σαθρᾶ καὶ ἀδικῶ καὶ ἀνοσίῳ et prépare ainsi la suite, puisque la première occurrence face à Calliclès rapporte de même l'impiété à l'âme (505b3).

en lumière le lien indissoluble entre vertu et succès⁸⁹⁵. Face aux immoralistes qui ne respectent ni dieux ni hommes et ne voient que plaisir et succès, Socrate soutient qu'il n'est pas de bonheur sans vertu, et la dernière allusion au procès qu'il va perdre, juste avant qu'il n'introduise le mythe final, répète la supériorité absolue de ce moyen de défense qui consiste à « n'avoir aucune faute à se reprocher, en paroles ou en actes, *ni envers les dieux ni envers les hommes* » (522d1). Peu importe alors la mort, pourvu qu'on ne descende pas dans l'Hadès l'âme chargée de crimes.

Et c'est dans le mythe eschatologique qui suit, lorsque l'âme, mise à nu, révèle son être véritable, que le vocabulaire qui nous intéresse est le plus employé, quand sonne l'heure de la rétribution selon qu'on a eu une vie juste et pieuse ou injuste et impie⁸⁹⁶. Parmi toutes les âmes se distinguent particulièrement, aux deux extrêmes, les tyrans, méchants incurables, qui ont profité « de leur toute-puissance pour commettre les fautes les plus graves et *les plus impies* » (525d5-6), et les belles âmes, celle parfois d'un simple particulier que le pouvoir n'a pas corrompu, mais celle surtout, « d'un philosophe qui ne s'est mêlé que de ses affaires (τὰ αὐτοῦ πράξαντος) et ne s'est pas dispersé dans une action stérile (οὐ πολυπραγμονήσαντος) durant sa vie » (526c4-5). Dans cette opposition ultime, à dessein, Socrate accentue le retrait politique du philosophe et la concentration sur le souci de soi. Un même relief sur la figure du philosophe se retrouve dans la célèbre « digression » du *Théétète*, qui reprend et l'incapacité à se défendre dans un procès et la référence aux médecins.

Cette digression s'inscrit dans la réfutation de la première définition de la science proposée par Théétète (151e-187b), dont le sens général est ainsi résumé par D. Babut⁸⁹⁷ :

«... sa fonction essentielle est de faire comprendre, par delà les aspects techniques de la thèse protagoréenne ou de ses prolongements épistémologiques (thèse de Théétète) ou métaphysiques (théorie héraclitéenne du mobilisme universel), les implications fondamentales de la doctrine de l' 'homme-mesure', négation même aux yeux de Platon, de toute morale comme de toute philosophie ».

Dans ce cadre, Protagoras est davantage qu'un adversaire considérable et le plus illustre des sophistes, admiré « comme un dieu » pour sa *sophia* (161c8)

⁸⁹⁵ Faute de mieux, j'ai choisi une double traduction dans le texte cité.

⁸⁹⁶ 523b1-3 : τὸν μὲν δικαίως τὸν βίον διελθόντα καὶ ὀσίως... τὸν δὲ ἀδίκως καὶ ἀθέως ; 525d5-6 : μέγιστα καὶ ἀνοσιώτατα ἀμαρτήματα ; 526c2 : ὀσίως βεβιωκίαν καὶ μετ' ἀληθείας.

⁸⁹⁷ Babut, 1982: 83-84 ; les lignes qui suivent doivent beaucoup à sa brillante analyse.

: il devient la figure même de l'anti-philosophe, semblable au *misologos* du *Phédon*⁸⁹⁸, auteur d'un ouvrage, *Les discours terrassants ou la Vérité* (Καταβάλλοντες ἢ Ἀλήθεια), qui risque bien de tarir toute production intellectuelle, rendant caducs par l'égalisation de toutes les opinions aussi bien son propre enseignement que la maïeutique socratique⁸⁹⁹.

Or, le passage où est stigmatisé ce relativisme fatal à la vérité, qui rend aussi l'adversaire insaisissable, et affirmée au contraire l'existence d'une réalité transcendante fondant la connaissance comme la morale se trouve justement encadré par une référence au divin. Pour commencer, Socrate interroge : « N'admires-tu point que, tout d'un coup, tu viennes ainsi à te révéler n'être inférieur en sagesse à aucun homme ou même à aucun dieu ? Ou t'imagines-tu que la mesure protagoréenne s'applique moins aux dieux qu'aux hommes ? » (161c2-6) et il imagine la réponse qu'y ferait Protagoras :

Nobles jouvenceaux et vieillards, vous êtes là à siéger ensemble pour tenir discours publics (δημηγορεῖτε⁹⁰⁰), et vous faites entrer en lice les dieux, alors que que moi je me garde d'en parler ou d'écrire pour dire qu'ils sont ou qu'ils ne sont pas. (162d5-e1)

Cette mise à l'écart du divin, qui pourrait n'être que pure précaution intellectuelle, retentit sur le choix de vie et le comportement, comme le souligne un des rares passages où Platon emploie l'adjectif ἄθεος⁹⁰¹ :

Deux modèles (παραδειγμάτων) étant dressés au sein de la réalité, *le divin, bienheureux, le sans dieu, misérable* (τοῦ μὲν θείου εὐδιαμονεστάτου, τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου), ils ne voient point qu'il en est ainsi et dans leur sottise et leur déraison extrême ils ne se rendent pas compte qu'ils se rendent semblables au second par leurs actions injustes et totalement dissemblables du premier. (176e3-177a2)

De cette catégorie générique des « faux sages », des « habiles » ici démasqués, Protagoras est le modèle, opposé à la figure du philosophe sur laquelle la digression s'est ouverte *ex abrupto* :

À bien des reprises, en vérité, mon vénérable ami, je me suis fait la même réflexion que maintenant : que, selon toute apparence, les gens qui ont passé

⁸⁹⁸ Babut, 1982: 67-68.

⁸⁹⁹ *Theat.* 161e-162a2 : « Car examiner et entreprendre de réfuter les représentations et opinions les uns des autres, du moment qu'elles sont justes pour chacun, n'est-ce pas là prolix et criard bavardage, si est vraie la *Vérité* de Protagoras [...] ? »

⁹⁰⁰ Sur l'emploi de ce verbe pour caractériser la pratique sophistique, Babut 1982: 70 ; je lui emprunte aussi la traduction du passage (1982: 69).

⁹⁰¹ *Ap.* 26c ; *Alc.*1, 134e ; *Plt.* 309a ; *R.* 589e ; *Leg.* 966e, 967^a ; adverbe, *Gorg.* 481a et 523b ; substantif, *Leg.* 967c ; *Epist.* 336b.

beaucoup de temps dans les recherches philosophiques, s'ils se présentent au tribunal, s'y montrent de bien ridicules orateurs. (172c3-6)

Calliclès, dans *Gorgias*, ne disait pas autre chose, et Socrate poursuit en intégrant en quelque sorte sa propre démonstration du *Gorgias* pour opposer les philosophes, hommes libres, aux habitués des tribunaux, élevés en domestiques, l'âme torte et rabougrie, ignorante du juste et du vrai. Le philosophe n'est pas fait pour les affaires publiques et, s'éloignant du Socrate historique et de *L'Apologie*, Platon intègre désormais à sa figure la caricature traditionnelle de « l'astronome », dont

la pensée (διάνοια)... promène partout son vol, comme dit Pindare, « sondant les abîmes de la terre » et mesurant (γεωμετροῦσα) ses étendues, « par-delà le ciel » poursuivant la marche des astres (ἀστρονομοῦσα) et, de chaque réalité, scrutant la nature en son détail et son ensemble, sans jamais redescendre à ce qui est immédiatement proche. (173e4-174a2)

L'illustration en est Thalès, raillé par la servante pour être tombé dans le puits, comme sont en butte aux risées de la foule tous les philosophes qui s'aventurent dans les réalités terre à terre de la cité, mais la situation se retourne totalement et c'est le faux sage qui est mis en déroute et ne peut plus rendre raison (λόγον δίδοναι),

quand lui-même (*sc.* le philosophe), mon ami, a attiré quelque autre vers les hauteurs, et que cet autre a consenti à quitter la question « Quel tort te fais-je ou me fais-tu ? » *pour examiner en elles-mêmes la justice et l'injustice*, l'essence de chacune et les différences qu'elles ont par rapport à tout le reste et entre elles, à quitter le thème « Si le roi est heureux avec ses monceaux d'or », *pour examiner la royauté, le bonheur et le malheur humains en leur sens absolu, leur essence à tous deux et comment il convient à la nature humaine d'acquérir l'un et d'échapper à l'autre.* (175b9-c8)

À travers le contraste des deux domaines et des deux figures, le philosophe et le sophiste, « sage de ce monde », on trouve une forme de réponse aux conséquences pernicieuses de la théorie protagoréenne qui amène, en politique, à ne prendre en compte comme élément discriminant que *l'utilité*, de tel ou tel conseiller ou de telle ou telle opinion. Sur ce point seul en effet, Protagoras admet une différence de valeur, tandis que

dans les questions de *juste et d'injuste, de pie et d'impie*, l'on consent à soutenir que rien de cela n'est de nature et ne possède son être propre ; c'est ce qui a semblé bon collectivement qui devient vrai au moment où il a semblé tel et aussi longtemps qu'il le semble. (172b3-6)

Protagoras affirme la supériorité du sage, la sienne, mais sans indiquer de critère ferme pour définir et fonder la sagesse, et dans son apologie, il prétend sans doute substituer le « bien » au « mal » dans les jugements des individus comme dans les lois des cités, mais là aussi le mal se trouve indûment réduit à ce qui, à un moment donné, est contraire à l'intérêt. À cette vision relative, Platon oppose une *Weltanschauung*, qui considère le Mal comme consubstantiel au monde, antithèse nécessaire du Bien. Et comme il ne peut siéger parmi les dieux, tout aussi nécessairement « c'est la nature mortelle et le lieu d'ici-bas qu'il parcourt de sa ronde » (176a6-7). Dieu, signifiant ici le Bien transcendant et absolu, parfaitement juste, devient donc la Norme à suivre, celui auquel il faut tâcher de s'assimiler ; avec la célèbre formule de *ἴσοίωσις θεῶν*, dans laquelle D. Babut voit la « définition du pôle antithétique de la position protagoréenne⁹⁰² », devient à nouveau possible une véritable sagesse humaine qui s'évanouissait chez Protagoras :

Mais la vérité, la voici. Dieu n'est sous aucun rapport et d'aucune façon injuste : il est aussi juste qu'il est possible et rien ne lui ressemble plus que celui de nous qui, à son tour, est devenu le plus juste possible. C'est à cela que *se mesure* la véritable habileté d'un homme, ou bien sa nullité indigne d'un homme. C'est cela dont la connaissance est sagesse et vertu véritable, l'ignorance bêtise et vice manifestes. (176b7-c5)

Sans poser la question, épineuse, de l'assimilation de l'Idée de Bien avec Dieu, entendu comme divinité supérieure aux dieux traditionnels que suivent les âmes dans le *Phèdre*, on relèvera, avec J. Van Camp et P. Canart dans leur étude des emplois de *θεῖος*⁹⁰³, que Platon reprend ici des formulations traditionnelles, pythagoricienne comme l'imitation de Dieu ou « populaire » comme l'usage de *θεῖος*, pour rendre plus compréhensibles les données philosophiques qu'il veut exprimer. Ainsi la notion purement platonicienne de « paradigme », dont l'un est dit *θεῖον*, et l'autre *ἄθειον*, ne pose aucun problème au non-philosophe et compagnon de Protagoras, Théodore : le divin permet ici de dire clairement le transcendant et de fonder tout ce que sape le relativisme : il s'intègre à l'éducation du gardien comme à la marche de la cité juste, ce qui nous ramène aux dangers de l'irréligion pour la vie de la cité mis en lumière par la crise d'Athènes de la fin du V^e siècle.

⁹⁰² Babut 1982: 78. Van Camp – Canart 1956: 188, parlent d' « un tableau de l'idéal de vie platonicien qui est, en fait, la réponse la plus suggestive à la “Weltanschauung” relativiste, telle qu'elle est exposée en 172B ».

⁹⁰³ Eux-mêmes sont très prudents sur la première question et écrivent que « bâtir une théorie des rapports entre la divinité et les Formes sur un procédé littéraire serait aussi dangereux ici qu'à propos du *Parménide* » (Van Camp – Canart 1956: 193, renvoyant à l'étude sur le *Parménide*, 182-187).

(3) D'une cité juste : de l'éducation des gardiens au préambule contre les athées (*République II, Lois X*)

De la *République*, antérieure au *Théétète*, on a pu dire que le thème était « moins la cité qu'un certain *conflit* entre la cité et la philosophie⁹⁰⁴ ». Et l'on trouve au cœur du texte, dans les livres VI et VII, un long développement sur le philosophe qui consonne parfaitement avec la figure du *Théétète* et reprend encore une fois l'idée du procès auquel succombe celui que la cité actuelle ne peut que rejeter. À nouveau, début et fin du passage créent un effet d'encadrement. Il s'ouvre par la présentation du naturel philosophe, un inutile au regard de la foule (VI 484a *sq.*), car

On n'a guère de loisir, quand on a la pensée véritablement attachée à l'être (τῷ γε ὡς ἀληθῶς πρὸς τοῖς οὐσι τὴν διάνοιαν ἔχοντι), de regarder en bas vers les affaires des hommes, de batailler contre eux et de se remplir d'envie et de malveillance, mais voyant et contemplant des objets ordonnés et immuables, qui ne commettent ni ne subissent l'injustice les uns par les autres, qui *tous sont bien réglés et conformes à la raison* (κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα), on les imite et on se rend autant que possible semblable à eux [...] Ainsi ayant commerce avec *ce qui est divin et bien réglé* (θεῖῳ δὴ καὶ κοσμίῳ... ὁμιλῶν), le philosophe devient un être bien réglé et, autant qu'il est possible à un homme, divin (κόσμιός τε καὶ θεῖος). (500b8-c6 et c9-d1)

Socrate ne perd pourtant pas espoir que le philosophe puisse un jour modeler la cité sur cet ordre divin et le même thème revient en conclusion de l'allégorie de la caverne :

Penses-tu qu'il faille s'étonner qu'en passant de divines contemplations aux misérables réalités humaines (ἀπὸ θείων... θεωριῶν ἐπὶ τὰ ἀνθρώπειά τις ἐλθὼν κακά), on se tienne mal et ait l'air tout à fait ridicule, lorsque, la vue encore émuée et avant d'être suffisamment habitué aux ténèbres où l'on se trouve, on est forcé d'entrer en dispute aux tribunaux ou ailleurs sur les ombres du juste ou sur les images qui projettent ces ombres et de combattre les interprétations qu'en font des gens qui n'ont jamais vu la justice en soi (αὐτὴν δικαιοσύνην). (517d4-e3)

Suit la description détaillée de l'éducation rationnelle qui tourne la pensée vers l'intelligible, préparée, avant l'allégorie de la caverne, par l'image de la ligne et la distinction des niveaux de réalité et des modes de connaissance qui y correspondent. Avec ces développements, Socrate a abordé, selon ses termes, « les connaissances et occupations » (μαθήματα καὶ ἐπιτηδεύματα, 502d2) qui formeront les sauveurs de la cité (οἱ σωτῆρες τῆς πολιτείας, d2-3), gardiens les plus stricts (τοὺς ἀκριβεστάτους φύλακας, 503b6) qui ne sont autres que les

⁹⁰⁴ Laks 1995: 15.

philosophes, *theioi* et *kosmioi* parce que l'objet de leur contemplation l'est : on comprend, à lire ces lignes, que D. Babut ait pu conclure à propos de la « religion de Platon », que, pour lui, « comme pour Socrate, l'activité du philosophe ne diffère pas d'une mission divine, car la véritable piété se confond, en définitive, avec la sagesse⁹⁰⁵ ».

Mais la piété, comme l'éducation du philosophe, n'est qu'un second stade, et un premier examen plus large a été effectué d'entrée dans les livres II et III : cette première étape tout à la fois prépare la considération d'ensemble des *Lois* et se place dans la continuité du *Gorgias*. Dans l'un et l'autre, même si les points de vue sont différents, justice et injustice sont au cœur de la réflexion et Calliclès et Thrasymaque y apparaissent très proches, exaltant l'un et l'autre l'injustice triomphante et l'immoralisme. C'est cependant à Glaucon qu'il revient, après le départ du sophiste, de mettre en avant les thèmes de la cité malade et des jeunes gens pervertis. Dans la cité un peu plus raffinée et délicate (τροφῶσαν) qu'il demande à Socrate, incapable qu'il est de se satisfaire de sa rustique ébauche première, « cité de pourceaux » (ὄων πόλιν, 372d4) nourris de glands, il n'est en effet pas difficile de reconnaître Athènes, cité « œdémateuse », comme dans le *Gorgias*, ou, plus précisément, gonflée d'humeurs (φλεγμαίνουσαν, 372e9). Et, de même, plus qu'en Thrasymaque, Calliclès se retrouve dans les jeunes ambitieux prêts à toutes les injustices s'ils peuvent éviter le châtement, dont Glaucon peint l'état d'esprit. C'est à eux qu'il est urgent de montrer que la justice est un bien en soi, mais là où le *Gorgias* se focalisait sur l'opposition de la nature et de la loi et sur le droit du plus fort, le frère de Platon met en relief la part que prend l'athéisme dans leur immoralisme. Sans doute, explique-t-il, lorsqu'on commet l'injustice, on peut penser échapper aux châtements grâce à ses relations politiques⁹⁰⁶ ou aux prestiges de son éloquence,

Mais il est impossible, direz-vous, d'échapper aux yeux des dieux et de leur faire violence. *Mais s'ils n'existent point ou s'ils ne se mêlent pas des affaires d'ici-bas*, à quoi bon nous mettre en peine de leur échapper ? Et s'ils existent et s'ils en prennent soin, nous n'avons idée et connaissance de leur existence que par ouï-dire et par les poètes qui ont fait leur généalogie. Or ces mêmes poètes nous apprennent aussi qu'on peut les fléchir et les gagner par des sacrifices, de flatteuses prières et des offrandes : il faut les croire sur les deux points, ou ne les croire sur aucun. S'il faut les croire, nous serons injustes et nous leur ferons des sacrifices sur les fruits de nos injustices. (365d6-e)

⁹⁰⁵ Babut 1974: 104.

⁹⁰⁶ Là aussi les « hétaires » (365d3) évoquent la réalité athénienne.

De même que la lumière se déplace sur l'athéisme, de même l'adversaire principal change, non plus tant le sophiste que les poètes⁹⁰⁷, fondements de l'éducation traditionnelle, et qui dispensent, à côté de la description des récompenses promises aux ὄσιοι, l'image la plus désastreuse et immorale de la divinité⁹⁰⁸. Le reproche n'a rien de nouveau : c'est déjà celui de Xénophane, mais il s'inscrit ici dans la réflexion cruciale sur l'éducation à dispenser aux gardiens si l'on veut que la justice règne dans leur âme et dans la cité. Allusion a déjà été faite à l'effort vers l'intelligible exigé du philosophe-roi, développé aux livres VI et VII ; à cette première étape, où il s'agit d'éduquer les affects, Socrate ne prétend pas proposer un système nouveau, mais se contente de critiquer l'éducation traditionnelle, et de trier dans les textes poétiques qui en forment la base. Ainsi les atrocités de Cronos sur Ouranos et de Zeus sur Cronos, qu'évoquait Euthyphron pour légitimer la poursuite de son père, ne peuvent qu'encourager cette attitude mauvaise (378b2-6) ; de même présenter les dieux en train de se quereller ou de se faire la guerre, c'est faire le contraire de ce qu'il faut « si nous voulons leur persuader que jamais un citoyen n'a eu de haine contre un autre *et que ce n'est pas un comportement pieux* » (ὄσιον, 378c6-8). Il faut là contre donner aux poètes des modèles pour parler des dieux, des τύποι περὶ θεολογίας (379a5-6). Premier principe : la divinité est essentiellement bonne (379b1), d'où il s'ensuit comme premier *typos* que « Dieu n'est pas la cause de tout, mais seulement du bien » (380c9-10). En d'autres termes, il n'est pas la cause du mal, dont seule est coupable l'injustice de l'âme. La disculper, c'est nous décharger à la fois de notre responsabilité et de notre devoir d'être justes. Second *typos* : les dieux « n'usent pas de changements de forme pour faire les enchanteurs, ni ne cherchent à nous égarer par des mensonges, en parole ou en action » (383a2-5). Outre que ces contes de métamorphoses ne sont bons qu'à effrayer les enfants et à gêner l'acquisition du courage (381e), toutes ces représentations empêchent les gardiens de « devenir pieux et semblables aux dieux (θεοσεβεῖς τε καὶ θεῖοι), autant qu'il est possible à l'homme » (383c4-5), les rendent inaptes à accomplir leur tâche, car « introduire l'impiété dans l'âme des citoyens, c'est y introduire un vice contraire à la justice⁹⁰⁹ ». Comme on le sait, la pleine portée de cette critique ne sera explicitée qu'au dernier livre de la *République*, une fois la cité constituée, avec la mention de l'« antique différend entre poésie et philosophie ». Dans le prolongement, le mythe d'Er confirme que le mal n'est pas le fait du Dieu, mais que l'âme est responsable de sa conduite morale,

⁹⁰⁷ À titre indicatif on a 7 occurrences de σοφιστής contre 54 occurrences de ποιητής ; la question est traitée par Mouze 2005: 22-70 (« Les poètes chassés de la cité »), dont s'inspire le présent exposé, et reprise en détail in Mouze 2009.

⁹⁰⁸ Les jeunes âmes « bien douées et capables de raisonner » (365a7) ne peuvent qu'en tirer l'idée que tout est une question d'apparence et que c'est « pour l'injuste qui s'est ménagé une réputation de justice qu'on parle d'une vie digne des dieux » (ἀδίκῳ δὲ δόξαν δικαιοσύνης παρεσκευασμένῳ θεοπέσιος βίος λέγεται, 365b7-c1).

⁹⁰⁹ Mouze 2005: 26.

dans la vie qu'elle vient d'achever comme dans la suivante qu'elle a à choisir : θεὸς ἀνάτιος (617e5). Une dernière fois est souligné que seule la philosophie prépare à ce juste choix, tandis que le poète est doublement nuisible : non seulement son ignorance le rend incapable d'atteindre et *a fortiori* de transmettre la vérité, dont il reste éloigné de trois degrés, mais encore il exalte la partie irrationnelle et passionnée de l'âme, même chez les plus sages ; avec lui l'affectivité n'est jamais loin et l'on comprend que la poésie n'apparaisse qu'au premier stade de l'éducation. Pour définir son habileté, Platon emploie en 596d1 le terme de σοφιστής, où il reste peut-être encore quelque chose de la σοφία traditionnelle, revendiquée, par exemple, par Pindare, et il prend pour exemple de tels artisans (τῶν τοιοῦτων δημιουργῶν, 596e6), non le poète, mais le peintre. Il est cependant notable que la manière dont il décrit son activité ressemble fort à la description de l'art du sophiste dans le dialogue du même nom (233e2 ss) : capable, par les prestiges du langage, de donner l'illusion de tout pouvoir créer, son activité relève aussi de la mimétique (234c) et n'atteint pas davantage la vérité.

Les six autres occurrences de σοφιστής⁹¹⁰ se trouvent dans la partie consacrée à la perversion du naturel philosophe, du jeune homme bien doué qu'inspire la figure d'Alcibiade, une de ces grandes natures capables, bien orientées, des plus grandes vertus et, mal éduquées, des plus grands vices (491e et 495b). Or le danger pour lui, selon Socrate, vient moins des sophistes privés que des *polloi*, qui sont eux-mêmes les plus grands sophistes (492b1), et qui forment à leur gré jeunes et vieux, soumis à l'influence délétère de l'opinion publique, de ses blâmes et de ses éloges, et exposés aux pires châtements, atimie, amendes ou mort, s'ils refusent de se laisser persuader (492d7-8). Les deux finalement se rejoignent et

Tous ces particuliers mercenaires que le peuple appelle sophistes et regarde comme des rivaux n'enseignent pas d'autres principes que ceux que lui-même professe dans ses assemblées et c'est cela qu'ils appellent sagesse (σοφίαν). (493a6-9)⁹¹¹

En quoi Socrate ne fait guère que prolonger la remarque faite à Calliclès qu'il était l'amant du Dèmos athénien et du beau Dèmos fils de Pyrilampe, et esclave de ses amours, réduit à épouser des opinions toujours changeantes (*Grg.* 481d-e) : transférée aux prétendus professeurs de sagesse, cette attention à la foule devient observation et expérience, pour les manipuler, des instincts et des goûts de la multitude sans aucun fond de connaissance réelle. En l'état, il semble donc impossible que le peuple soit philosophe (494a), mais Socrate laisse pourtant la porte ouverte à une persuasion possible :

⁹¹⁰ VI 492a5-6 et 6, b1, d7 et 10, 493a7.

⁹¹¹ Traduction Chambry modifiée : Babut 1982: 72.

Elle changera certainement d'opinion, si au lieu de lui faire querelle, tu la re-prends avec douceur et dissipes ses préjugés contre l'amour du savoir, en lui montrant quels sont ceux que tu appelles philosophes et en définissant, comme nous venons de le faire, leur caractère et leur profession, afin qu'elle ne s'imagine pas que tu lui parles des philosophes tels qu'elle se les représente. (499e2-500a2)

Ce programme d'éducation et de persuasion de la foule joue un rôle essentiel dans les *Lois* qui reprennent, sur un autre plan, le problème de la bonne constitution, et donnent, comme dans la cité réelle, une place de choix à la divinité.

Les *Lois* se caractérisent, pour ce qui nous intéresse, par deux traits : elle marquent la prise de conscience qu'« une politique du paradigme pur n'offre pas de voie d'application⁹¹² », et, au lieu de se centrer sur le philosophe-roi, elles font une large place à la persuasion des *polloi*, grâce aux préambules dont doivent être dotées les lois. C'est la législation même qui devient une forme d'éducation⁹¹³, dont le but est d'établir le règne de la loi, parce que seul le *nomos*, rapproché de *noos*, peut assurer un ordre politique harmonieux et rationnel. Or, si son établissement suppose une « forme de violence imposée par la raison à l'irrationalité des désirs⁹¹⁴ », celle-ci doit être contrebalancée par la persuasion. Dans ce cadre, la place réservée au divin, meilleure manière de dire le transcendant, est reprise et assumée par le philosophe. Comme le souligne J. F. Balaudé⁹¹⁵,

Si l'on s'éloigne de la cité-paradigme, tout repère transcendant n'est pas perdu, loin s'en faut. D'abord parce que renoncer à la Callipolis de la *République* ne revient pas à abandonner la théorie des Idées. Ensuite parce que la nécessité de fonder la cité des hommes, si elle ne peut aboutir à une cité de dieux, *n'en conduit pas moins à faire référence aux dieux*. Les lois elles-mêmes sont vues comme des divinités. La garantie offerte par la religion revêt donc la plus grande importance, et c'est pourquoi la théologie occupe dans l'ouvrage une place stratégique, *la démonstration de l'existence des dieux constituant le préambule aux lois sur l'impiété*.

Le livre X auquel il est fait allusion constitue en quelque sorte le couronnement d'un thème qui jalonne toute l'œuvre, et apparaît dès le premier mot, θεός (I

⁹¹² Balaude 1995: 36. C'est ce qui amène à opposer le « réalisme » des *Lois* à l'idéalisme de la *République*, mais, à ces labels toujours un peu vagues en -isme, mieux vaut préférer une définition plus précise, comme celle que je cite.

⁹¹³ Les spécialistes se demandent à son propos si est envisagée une éducation rationnelle ou si l'on en reste à une éducation des affects et ce qu'il en est exactement de l'horizon philosophique du préambule législatif : sur ce point, qui excède le présente étude, voir Mouze 2005: 19.

⁹¹⁴ Laks 1995: 27.

⁹¹⁵ Balaude 1995: 7 ; c'est moi qui souligne.

624a1)⁹¹⁶ dans la question initiale de l'Athénien : est-ce un dieu ou un homme qui a réglé la législation chez vous ? et Clinias, le Crétois de répondre, pour lui, et pour Mégillès le Lacédémonien, θεός, ὃ ξένε, θεός, (a3), Zeus pour la Crète, et Apollon pour Lacédémone. Autre passage stratégique, la mise en chantier de la législation des Magnètes, au livre IV, s'accompagne d'une invocation solennelle à la divinité :

Appelons le dieu (θεὸν δὴ... ἐπικαλώμεθα) à cette préparation de la cité ; et lui, puisse-t-il nous entendre et, nous ayant entendus, venir à nous propice et bienveillant pour nous aider à mettre en ordre (συνδιακοσμήσων) la cité et les lois. (712b4-6)

Puis, après avoir présenté les gouvernants qui remplacent désormais les philosophes-rois et sont les « serviteurs des lois » (ὑπηρέτας τοῖς νόμοις, 715c7), l'Athénien se lance dans un discours fictif aux nouveaux colons, où passe un souvenir de la Dikè d'Hésiode⁹¹⁷ :

Hommes, le dieu qui a dans ses mains, suivant l'antique parole, le commencement, le milieu et la fin de tous les êtres, va droit à son but parmi les révolutions de la nature, et il ne cesse d'avoir à sa suite la Justice qui venge les infractions à la loi divine. (715e7-716a3)

Et il oppose l'homme modeste et rangé (κεκοσμημένος), qui obtient le bonheur, à l'ambitieux gonflé de lui-même, où l'on a pu reconnaître un avatar du portrait d'Alcibiade de *République* VI, malheureux qui court à sa perte. C'est que, précise Clinias, l'homme de sens, pour éviter la ruine, doit être de ceux qui accompagneront le dieu ; et l'Athénien reprend :

Quelle est donc la conduite qui plaît à dieu et qui lui fait cortège (Τίς οὖν δὴ πρᾶξις φίλη καὶ ἀκόλουθος θεῶ) ? Il n'y en a qu'une, exprimée en une antique formule : au semblable, *s'il est mesuré*, le semblable sera ami, mais les êtres sans mesure (ἄμετρα) ne le sont ni entre eux ni avec ceux qui ont de la mesure (ἐμμέτροις). *Or pour nous la divinité doit être la mesure de toutes choses* (ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη), avant tout autre, et *bien plus*, je pense, *qu'aucun homme*, comme on le prétend. Ainsi, *qui veut se rendre cher à un tel être* (τὸν τῷ τοιοῦτῳ προσφιλεῖ γενησόμενον) doit lui-même, de toutes ses forces et autant qu'il le peut, devenir tel, et en vertu de ce principe : *celui d'entre nous qui est tempérant sera l'ami de dieu* (ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θεῶ φίλος), car

⁹¹⁶ Castel-Bouchouchi 2003: 193, citant L. Strauss (*Argument et action des Lois de Platon*, trad. fçse, Paris, 1990): « Les *Lois* commencent par le mot “dieu” ; aucun autre dialogue de Platon ne commence ainsi. Les *Lois* sont l'ouvrage le plus pieux de Platon. Il existe un dialogue de Platon dont le dernier mot est “dieu” : c'est l'*Apologie de Socrate* ».

⁹¹⁷ *Op.* 256 ss.

il lui ressemble, tandis que *l'intempérant lui est dissemblable et hostile* (ὁ δὲ μὴ σὼφρων ἀνόμοιός τε καὶ διάφορος), tout comme l'injuste, et il en va ainsi du reste selon le même principe. (716c1-d4)

Par la spécification dans « l'antique formule » de la nécessité pour le semblable d'être μέτριος, relayée par l'opposition entre ἄμετρα et ἐμμέτροις, on parvient à la désignation d'un μέτρον suprême, qui renverse la formule protogoréenne. Appliqué à la vie humaine de chacun, il se concrétise en *sôphrosynê* et l'on passe ainsi de μέτριος à σὼφρων. Ce n'est pas à une autre vertu que Socrate déjà appelait Calliclès, tandis que « l'amitié des dieux » ainsi acquise rappelle aussi une des définitions d'Euthyphron⁹¹⁸ et prélude à la « récupération » des pratiques traditionnelles constitutives de la religion civique :

Concevons donc que de là découle la doctrine que voici (νοήσωμεν δὴ τούτοις ἐπόμενον εἶναι τὸν τοιονδε λόγον), de toutes la plus belle et la plus vraie à mes yeux : pour l'homme de bien, *sacrifier aux dieux, entrer sans cesse en relation avec eux par des prières, des offrandes et tout l'ensemble du culte divin, c'est le plus beau, le meilleur, le chemin le plus sûr vers la vie heureuse, celui qui lui convient souverainement* (τῷ μὲν ἀγαθῷ θύειν καὶ προσομιλεῖν ἀεὶ τοῖς θεοῖς εὐχαῖς καὶ ἀναθήμασιν καὶ συμπάσῃ θεραπείᾳ θεῶν κάλλιστον καὶ ἄριστον καὶ ἀνυσιμώτατον πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον καὶ δὴ καὶ διαφερόντως πρέπον), tandis que pour le méchant c'est naturellement tout le contraire. C'est qu'impur en son âme est le méchant et pur son contraire, et il n'y a pas de rectitude à accepter des présents d'un être souillé ni pour un homme de bien ni pour un dieu : *vaine est donc la peine que les impies prodiguent à l'égard des dieux*, tandis que pour les hommes pieux sans exception elle est des plus opportunes. (716d4-717a3)

Les actes du culte, menacés dans *Euthyphron* d'entrer dans une relation commerciale, deviennent ici, *mutatis mutandis*, la manière pour l'homme de bien « ordinaire » d'être en contact avec le transcendant, là où le philosophe de la *République* était *theios* et *kosmios* par ressemblance avec l'objet de sa contemplation. C'est que, ici « le fondateur de l'Académie cherche à exprimer sa pensée dans la forme la plus proche de la pratique de ses contemporains et dans les termes qui ont le plus de chance de rencontrer leur expérience et leur culture commune⁹¹⁹ ». Et, pas plus ici qu'ailleurs, il n'est question d'acheter par ces soins la faveur des dieux : le commerce avec eux est tributaire de la pureté de l'âme, notion traditionnelle elle aussi et mise en avant par Euthyphron, mais transposée sur un plan moral par Platon.

⁹¹⁸ Cet écho ne l'empêche pas d'être aussi une stricte application de la formule initiale de 716 c : τῷ μὲν ὁμοίω ὄντι μετρίω (= θεῷ ici) τὸ ὅμοιον (= ὁ σὼφρων ἡμῶν); φίλον ἂν εἶη (= φίλος).

⁹¹⁹ Bruit-Zaidman 2001: 11.

Cette incorruptibilité des dieux se retrouve au livre X, entièrement consacré aux outrages commis à leur rencontre et qui, dans son exhortation (παραμύθιον) initiale, reprenant et développant les deux *typoi* imposés aux poètes dans la *République*, distingue trois modes d'irréligion, trois pathologies de l'esprit :

Jamais quiconque estime que les dieux existent, conformément à ce que disent les lois, n'a volontairement commis un acte impie ni tenu un discours en opposition avec la loi (οὔτε ἔργον ἀσεβῆς ἠργάσατο ἐκῶν οὔτε λόγον ἀφῆκεν ἄνομον) ; qui le fait se trouve dans un de ces trois états d'esprit (ἐν δὴ τι τῶν τριῶν πάσχω), soit, il estime, comme que je l'ai dit, *que les dieux n'existent pas*, soit, en deuxième lieu, que *même s'ils existent, ils ne s'occupent pas des affaires humaines*, soit, en troisième lieu, qu'*ils sont faciles à fléchir, se laissant circonvenir par sacrifices et prières*. (885b4-9)

Que dire à ces impiés, destinataires privilégiés de tout le préambule, qui réclament, avec autant de morgue qu'un Calliclès, que, « avant de les menacer sévèrement, l'on entreprenne de les persuader et de leur enseigner, *avec des preuves suffisantes* (τεκμήρια λέγοντες ἰκανά), qu'il y a des dieux et qu'ils sont trop bons pour se laisser fléchir par des cadeaux au mépris de la justice » (Lg. 885c8-d4). Et voici que se constitue un nouveau tribunal, « tribunal d'impies » devant lequel les législateurs des *Lois* sont accusés, « de se comporter de manière scandaleuse en légiférant comme si les dieux existaient⁹²⁰ ». Nier les dieux, c'est donc menacer toute la législation et il faut bien un long préambule pour conjurer un tel danger :

Il importe grandement de doter, d'une manière ou d'une autre, de quelque force persuasive les propos que nous tiendrons pour montrer qu'il y a des dieux et qu'ils sont bons, ayant pour la justice un respect sans égal chez les hommes (ὡς θεοί τ' εἰσὶν καὶ ἀγαθοί, δίκην τιμῶντες διαφερόντως ἀνθρώπων). Peut-être aurions-nous là pour l'ensemble de nos lois le meilleur préambule. (887b5-c2)

La menace, plus précisément, pèse sur la Justice même, celle que d'emblée, reprenant les antiques images poétiques, le préambule du livre IV montrait à la suite de Zeus. Dans cette perspective, les irréligieux à combattre sont moins les poètes et leurs conceptions immorales, ces antiques atteintes à la divinité sur lesquelles se concentrait la *République*, que les attaques modernes des *sophoi*⁹²¹, qui précisément rejettent la preuve la plus évidente de l'existence du divin, le bel ordre du monde, en réduisant les astres à « de la terre et des pierres incapables

⁹²⁰ Lg. 887a1 : δεινὰ ἐργαζόμεθα νομοθετοῦντες ὡς ὄντων θεῶν, qui ressemble à un acte d'accusation ; de même la conclusion par Clinias reprend le vocabulaire du vote au procès, 907b9 : καὶ σύμψηφοί γε τούτοις τοῖς λόγοις ἐσμέν.

⁹²¹ Lg. 886d1-3 : τὰ μὲν οὖν δὴ τῶν ἀρχαίων περὶ μεθείσθω καὶ χαίρῃτω, καὶ ὅπη θεοῖσιν φίλον, λεγέσθω αὐτήη· τὰ δὲ τῶν νέων ἡμῖν καὶ σοφῶν αἰτιαθήτω ὅπη κακῶν αἴτια.

de s'intéresser aux affaires humaines⁹²² » (886d). Il ne s'agit plus, comme dans l'ensemble des préambules, de lutter contre la propension au plaisir et l'absence de maîtrise de soi, mais contre un péché de l'esprit, « une inintelligence tout à fait déplorable qui passe pour le fin du fin de la pensée » (ἀμαθία τις μάλα χαλεπή, δοκοῦσα εἶναι μεγίστη φρόνησις, 886b7-8). D'où la nécessité de développer une argumentation rationnelle, puisque les impies en question ont résisté au climat dans lequel ils ont baigné dès l'enfance à travers le récit des mythes et les actes de piété qu'ils ont vu accomplir par leurs parents⁹²³.

Cette argumentation répond *a posteriori* aux remises en causes sophistiques qui ont participé à la crise de la fin du V^e siècle. Est d'abord discutée la division des causes en nature, hasard et art utilisée par les *sophoi*. En associant nature et hasard pour d'expliquer l'ordre du monde, ils en expulsent toute intervention d'un esprit ou d'un dieu (889c), puis en opposant ce couple à l'art, reformulant ainsi l'alternative *physis / nomos*, ils dévalorisent en la relativisant quelque institution que ce soit. Ainsi dans l'ordre politique, dieux, justice et législation ne sont plus que de purs objets de convention variables selon les collectivités (889e). D'où résultent et « l'impiété qui tombe sur la jeunesse » et « les séditions de gens qui tirent vers le genre de vie conforme à la nature⁹²⁴ », cette *stasis* analysée par Thucydide et grande préoccupation des penseurs du IV^e siècle⁹²⁵, qui est aussi l'antichambre de la tyrannie. L'antidote consiste donc à affirmer le lien entre νόμος et νόος, à ancrer la loi dans une réalité transcendante et supérieure, ce qui suppose de revenir sur la vision matérialiste du monde et de rectifier l'inversion commise par ses tenants, qui ont mis en dernier ce qui est né en premier, le *principe* qu'est l'âme (891e5-9). Or en niant l'existence d'une « même raison qui préside aussi bien à la fabrication de l'univers et à son bon fonctionnement qu'à l'instauration des lois dans la cité et leur maintien⁹²⁶ », ils livrent tout au relativisme et au hasard, au lieu que, dans l'analyse platonicienne,

l'univers, l'homme, la cité ne résultent plus de ce processus en quelque sorte automatique que représente la φύσις pour les Présocratiques ; ils deviennent les produits d'une *intention divine*, dont l'influence persiste, par l'intermédiaire de l'âme, après la fabrication de l'univers comme Providence.⁹²⁷

⁹²² C'est le reproche ordinaire fait aux physiciens.

⁹²³ En d'autres termes, l'éducation des affects, tournée vers la partie irrationnelle de l'âme, propre au premier âge, a échoué. Cleary 2001: 126, souligne, dans le même esprit, que pour ces sophistes athées, dans un sens ou un autre, le mythe ne fonctionne pas.

⁹²⁴ Lg. X 890a5-8 : ὅθεν ἀσέβειαί τε ἀνθρώποις ἐμπίπτουσιν νέοις... σπάσεις τε διὰ ταῦτα ἐλκόντων πρὸς τὸν κατὰ φύσιν ὀρθὸν βίον.

⁹²⁵ Carlier 1995: 250-254.

⁹²⁶ Brisson 1995: 129-30.

⁹²⁷ Brisson 1995: 129.

Ainsi la reconnaissance du divin et le culte qui en découle sont plus que le ciment conventionnel de la collectivité qu'y pouvaient voir certaines analyses sophistiquées, et la vision anthropologique traditionnelle, qui pense l'ordre humain par rapport à l'ordre divin, se trouve approfondie, repensée pour définir la condition même de l'existence harmonieuse et pérenne de la cité, en accord avec l'ordre du monde et de la raison. Une telle conception justifie l'introduction dans la cité des Magnètes de lois rigoureuses contre l'impiété, ἀσεβείας περί νόμοι (907d1), plus strictes que dans l'Athènes du V^e siècle et sans les arrière-pensées politiques de ce temps. Plus que le détail des lois, c'est la liste des athées pleins de ruses et de pièges (908d3-7) qui mérite ici attention : on y retrouve les *sophoi* dont les machinations infectent la jeunesse, et, avec eux, les mauvais politiques, tyrans, orateurs populaires ou stratèges, mais aussi des devins et des gens qui s'adonnent à toute forme de magie, de ceux qui, dans la *République*⁹²⁸, se font fort, contre argent, de réparer les crimes des ancêtres ou de nuire à qui l'on veut, bon ou mauvais, « par des évocations et des liens magiques », ou encore des inventeurs d'initiations privées (καὶ τελεταῖς δὲ ἰδίαις ἐπιβεβουλευκότες), plus difficiles à cerner. L'initiation est, à côté des évocations et autres procédés magiques, un moyen de faire pression sur les dieux et d'échapper à la justice dans l'Hadès⁹²⁹, mais c'est peut-être son caractère privé qui importe davantage ici. C'est à quoi en effet s'en prend l'ultime loi, loi générale visant à faire que le grand nombre pêche moins envers les dieux (ἐλάττω εἰς θεοὺς πλημμελεῖν) et soit moins déraisonnable (ἀνοήτους ἦττον γίνεσθαι) en interdisant tout culte non conforme à la loi (διὰ τὸ μὴ ἐξεῖναι θεοπολεῖν παρὰ νόμον, 909d5-7) :

Que personne ne possède de sanctuaire dans une demeure *privée* et chaque fois qu'il vient à l'esprit de quelqu'un de sacrifier, qu'il aille le faire *dans les temples publics* et qu'il remette les offrandes entre les mains des prêtres et prêtresses qui ont la charge de les consacrer. Et qu'il s'associe à leurs prières, lui-même et quiconque voudra s'y associer. (909d7-e2)

L'insistance sur la collectivité est évidente, et il s'agit, ultimement, d'empêcher que, croyant s'être ménagé les dieux, on ne s'enfoncé dans l'injustice et « n'accumule les griefs des dieux contre soi-même et contre ceux qui laissent faire, lors même qu'ils sont meilleurs, et que, dans ces conditions, toute la cité ne finisse par assumer leurs impiétés, non sans quelque justice » (910b4-6). Mais il y faut aussi, pour éviter le dévoiement de la raison, beaucoup de discernement (μεγάλῃς διανοίας τινός, 909e4) afin d'accomplir correctement le culte. C'est ce qui manque aux femmes, aux

⁹²⁸ II 364b-c à comparer à *Lg.* X 909b4-6, plus virulent : (ὅσοι δ' ἄν)... θεοὺς ὑπισχνούμενοι πείθειν, ὡς θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπωδαῖς γοητεύοντες, ἰδιώτας τε καὶ ὅλας οἰκίας καὶ πόλεις χρημάτων χάριν ἐπιχειρῶσιν κατ' ἄκρας ἐξαιρεῖν.

⁹²⁹ Sur ce point *R.* II 366a4-b3.

malades et plus généralement, à toute personne en situation délicate, ou tourmentée par la terreur de visions nocturnes ; on est prêt alors à faire n'importe quoi pour obtenir des dieux un peu de répit ou pour les en remercier, si on l'a obtenu. Ces errements aussi sont prévus par une loi, qui alors « ne vise pas l'athée qui ne croit pas à l'existence des dieux, mais le contraire : celui qui se rend impie par une multiplication brouillonne de gestes fondés sur la peur⁹³⁰ ». On voit ainsi naître une autre figure dont la relation avec le divin est perturbée, le superstitieux, dont Théophraste a laissé un portrait magistral⁹³¹. On aborde alors l'époque hellénistique.

ATHÈNES ET L'IRRÉLIGION SOUS LE REGARD DE PLUTARQUE : VISION HISTORIQUE ET THÈMES PHILOSOPHIQUES

La réflexion de Platon permet ainsi une lecture qui, à travers les avatars du procès d'impiété et de la figure d'Alcibiade, pour résumer sous ce nom illustre la jeunesse prétendument corrompue par Socrate, objet, voire enjeu, de la réflexion sur l'éducation, éclaire la constitution des figures antithétiques du sophiste et du philosophe, et, plus largement, l'insertion dans une vision du monde philosophique du lien traditionnel entre politique et religieux pour la bonne marche de la cité. Tous ces éléments de la réalité qu'avait mis en avant la crise du V^e siècle et que le philosophe se donnait à penser pour défendre la cité contre la dissolution du relativisme et la fonder dans l'Être se séparent dans les siècles suivants et se répartissent entre ce qui relève du récit historique et ce qui appartient à la réflexion philosophique. Avant de regarder de plus près ce que deviennent chez Plutarque ces traditions diverses, il paraît utile d'esquisser à grands traits les nouvelles problématiques philosophiques que lui lèguent les écoles hellénistiques et de présenter, à titre de comparaison, le récit historique donné par Diodore.

• SURVOL HISTORIQUE DE PLATON À PLUTARQUE

(1) Nouveaux thèmes philosophiques à l'époque hellénistique

La tradition nous a transmis des listes, d'ailleurs assez maigres et variables, d'athées patentés qu'a étudiées M. Winiarczyk. Les quatre noms les plus cités sont ceux de Diagoras de Mélos⁹³², de Théodore de Cyrène⁹³³ (fin du IV^e

⁹³⁰ Bruit-Zaidman 2001: 168.

⁹³¹ Thphr., *Char.* 16.

⁹³² Winiarczyk 1984: 165-166 relève 33 références ; Bauman 1990: 67, se demande si les démêlés d'Athènes avec Mélos n'y ont pas joué quelque rôle, tandis que Babut 1974: 55, se contente de relever « le caractère proverbial de l'athéisme de Diagoras » (en renvoyant à *Nuées* 830) et suggère que « l'attitude de ce contempteur des dieux et de la religion traditionnelle avait dû frapper les contemporains comme quelque chose d'inouï ».

⁹³³ 20 références dans la recension de Winiarczyk 1984: 179-181 ; voir aussi Babut 1974:

siècle⁹³⁴), d'Évhémère de Messène⁹³⁵ (III^e s. av. J.-C.) et d'Épicure⁹³⁶. Seul le premier appartient au V^e siècle⁹³⁷ et si la théorie évhémériste de la divinisation des grands hommes se situe « dans le prolongement des tentatives sophistiques visant à rendre compte de l'origine des divinités populaires⁹³⁸ », elle reflète aussi la politique contemporaine des rois hellénistiques. La description historique que Sextus Empiricus prête à Évhémère

Lorsque les hommes n'étaient pas encore civilisés, ceux qui l'avaient assez emporté sur les autres en force et en intelligence pour contraindre tout le monde à vivre sous leurs lois, désirant jouir d'une plus grande admiration et obtenir plus de vénération, *s'attribuèrent faussement une puissance surhumaine et divine, ce qui les fit considérer par la foule comme des dieux* (ἀνέπλασαν περι αὐτοῦς ὑπερβάλλουσάν τινα καὶ θεῖαν δύναμιν, ἔνθεν καὶ τοῖς πολλοῖς ἐνομίσθησαν θεοί) (*M. IX 17*)

pourrait s'appliquer à ce que firent les diadoques et leurs descendants. Dans ce cadre nouveau, l'attitude vis à vis des souverains releva des mêmes poursuites que les atteintes à la religion. Cette évolution de l'ἀσέβεια, qui s'élargit peu à peu, de l'offense envers le dieu-roi à tout ce qui peut mettre en danger la sécurité de l'État, est abordée dans les deux derniers chapitres de l'étude des procès politiques de R. A. Bauman, consacrés aux procès macédoniens dans la période qui va d'Alexandre à Démétrios Poliorcète. Alexandre, au moment du rescrit de Suse (324 av. J.-C.), avait, en violation des règles posées par la ligue de Corinthe, réclamé des honneurs divins en même temps qu'il exigeait le retour des bannis : les deux étaient liés, car c'est *en tant que dieu* que le roi restaurait la concorde et le faisait proclamer officiellement par Nicanor à Olympie. Cette exigence, qui n'avait plus rien à voir avec le culte parfois institué en l'honneur de puissants bienfaiteurs, put inspirer à Évhémère sa théorie, comme le suggère G. Giannantoni⁹³⁹. Elle posait aussi, au-delà des problèmes immédiats d'arbitraire politique ou d'atteinte à la piété traditionnelle, la question du culte des souverains, de leurs rapports à la divinité – l'époque hellénistique est aussi celle

145-146.

⁹³⁴ Voir Plut., *Phoc.* 38. 3.

⁹³⁵ 14 références dans la recension de Winiarczyk 1984: 171, dont 9 « païennes » ; pour son surnom, S.E., *M. IX 17* et 51.

⁹³⁶ 28 références dans la recension de Winiarczyk 1984: 169-170, enrichies de 12 autres in Winiarczyk 1992: 307.

⁹³⁷ Protagoras est associé à Diagoras et Théodore dans le *De nat. deorum*, mais comme agnostique plus qu'athée (I 2. 63 et 117), si bien qu'il n'est pas fait référence à Cicéron pour lui dans le relevé de Winiarczyk 1984 ; en outre, sur les 8 passages mentionnés, 2 seulement sont l'œuvre de païens (S.E., *M. IX 55* et Diog. Oen., *FVS 80 A 23*).

⁹³⁸ Babut 1974: 144-145 .

⁹³⁹ Giannantoni 1996: 54.

des réflexions pythagoriciennes sur le bon roi⁹⁴⁰ – et, ultimement, des relations entre nature humaine et nature divine.

Les deux autres noms, Théodore, qui enseigna à Athènes et, menacé d'un procès d'impiété, revint chez lui où, selon Diogène Laërce, il dirigea l'école cyrénaïque (2. 97-103⁹⁴¹), et, plus encore Épicure, nous mettent au cœur des polémiques philosophiques. Tous deux mettent en avant le plaisir et se voient reprocher par leurs adversaires hédonisme et matérialisme, mais là s'arrête la ressemblance et la dimension historique des deux personnages est sans commune mesure. C'est autour du fondateur du Jardin que se cristallisent les débats⁹⁴², et qu'apparaissent les grands thèmes religieux qui traversent toute l'Antiquité païenne. C'est lui aussi qui montre le plus nettement que l'imputation d'athéisme dans l'Antiquité n'implique pas nécessairement la négation de l'existence des dieux. Réputé « athée », Épicure affirme hautement leur existence et leurs attributs principaux dans un passage célèbre de la *Lettre à Ménécée* (123) :

D'abord, considérant que le dieu est un vivant incorruptible et bienheureux, suivant ce que trace la conception commune du dieu, ne lui attache rien qui soit étranger à son incorruptibilité ni qui soit inapproprié à sa félicité : mais forme en toi, en la rapportant à lui, toute opinion qui est en mesure de préserver sa félicité jointe à son incorruptibilité. *Car les dieux existent* : en effet ; évidente est la connaissance que l'on a d'eux⁹⁴³ ; en revanche, *tels que la multitude les considère, ils n'existent pas* ; en effet, la multitude ne préserve pas les dieux, tels qu'elle les considère. *Et l'impie n'est pas celui qui supprime les dieux de la multitude, mais celui qui attache aux dieux les opinions de la multitude.* (tr. J.-F. Balaudé)

Ne pas adopter les opinions de la multitude ne signifie pas s'abstenir de participer aux cultes de la cité, et l'on retrouve, pour les rites, la même condition que pour la conception des dieux : « Il faut que tous se conforment aux traditions et aux coutumes, *tant qu'elles n'enjoignent pas de choses impies*⁹⁴⁴ ». L'« athéisme » d'Épicure n'est donc pas rejet du culte de la cité⁹⁴⁵, lequel est par lui pratiqué comme un hommage « naturel » et désintéressé, tenant compte « de la notion

⁹⁴⁰ Delatte 1942.

⁹⁴¹ Les anecdotes qui le concernent le montrent en relation avec les successeurs d'Alexandre, Ptolémée ou Lysimaque, par ex.

⁹⁴² À l'époque moderne aussi, c'est à son propos que Giannantoni 1992 esquisse une histoire de l'athéisme.

⁹⁴³ Sur cette évidence, qui n'est pas perception sensible, mais intuition mentale des simulacres, cf. Giannantoni 1996: 22 ; sur la contribution des songes, afflux de simulacres, à la croyance, cf. Giannantoni 1996: 25.

⁹⁴⁴ Phld, *Piet.* col. 102, p. 120 Gomperz.

⁹⁴⁵ C'est un des aspects de l'athéisme antique : Giannantoni 1996: 43 ; sur ce point, Épicure est plutôt accusé d'hypocrisie ; Plut., *Non posse* 1102B et *Adv. Col.* 1112C.

que nous avons de ces natures si supérieures par la puissance et l'excellence⁹⁴⁶ », et finalement symbolique de ces pieuses conceptions. Il tient au rejet de toute intervention de leur part dans l'origine comme dans la marche du monde, car prêter aux dieux quelque émotion et quelque intervention que ce soit contrevient à leur félicité, qui est parfait détachement, modèle d'ataraxie pour le Sage. Reconnaître cette indifférence, c'est aussi se débarrasser de la crainte dont Critias avait fait un des ressorts majeurs de la religion⁹⁴⁷. Mais le prix à payer est la disparition de toute Providence : rien dans la nature ne fait soupçonner quelque dessein divin supérieur (la téléologie disparaît) ni l'existence d'une justice dont les dieux seraient les garants (et c'en est fait aussi de toute théodicée). Et avec la Providence, c'est aussi la divination qui est remise en cause.

Ces thèmes cependant ne concernent pas que les Épicuriens, ils nourrissent aussi, différemment, les controverses qui opposent Stoïciens et Académiciens, et participent de l'affrontement qui met aux prises dogmatisme et scepticisme. Ainsi Carnéade s'attacha à mettre en lumière les contradictions entre la physique et la théologie professées par les Stoïciens et les impasses logiques auxquelles menaient l'identification de la divinité à la nature ou la dilution à l'infini de la première dans toutes les figures mythologiques et personnifications des *pathè*⁹⁴⁸. Cicéron, qui nous transmet ces arguments (*De nat. deorum* 3. 44), prend soin de souligner qu'il ne s'agissait pas pour le scolarque de l'Académie de nier l'existence des dieux, mais seulement de prouver que les Stoïciens n'avaient pas de discours convaincant sur la question. La même chose vaut pour la réfutation de la conception stoïcienne de la Providence et de la divination : il ne s'agissait pas non plus de rejeter toute communication entre hommes et dieux, mais « de critiquer tous les présupposés contradictoires de l'intégration de la croyance dans le système rationnel des Stoïciens⁹⁴⁸ ».

(2) Athènes et les procès d'impiété dans l'histoire : l'exemple de la *Bibliothèque historique* de Diodore

Le thème religieux, lié à la conception de l'univers, tient une grande place dans le domaine philosophique ; il n'a guère de place dans la tradition historiographique, non plus que la crise d'Athènes. C'est que l'éloignement chronologique et le nouveau format « encyclopédique » ne prédisposent pas à une réflexion de philosophie politique telle qu'on en trouvait chez Thucydide. Un bon exemple en est donné, un peu avant le début de notre ère, par la *Bibliothèque historique* de Diodore⁹⁴⁹, qui, dans la lignée de l'histoire universelle d'Éphore,

⁹⁴⁶ Babut 1974: 166, avec renvoi à Phld, *Piet.* col. 110, p. 126 Gomperz (= fr. 124 Arrighetti, fr. 13 Usener).

⁹⁴⁷ Voir Lucrèce, *De nat. rerum* 5. 1203: (1198 *nec pietas ullast...*) *sed mage pacata posse omnia mente tueri.*

⁹⁴⁸ Lévy 1997: 207. Pour la reprise du problème par Plutarque, cf. Opsomer 1996.

⁹⁴⁹ Sirinelli 1994: 167: « Avec lui nous quittons sans doute une histoire citoyenne et

s'attache à réunir tout ce qui, depuis les origines jusqu'à son époque, concerne Grecs, Romains et Barbares dans le domaine historique, mais aussi géographique et culturel. Voici, dans cet esprit, la manière dont il introduit l'âge classique, soulignant l'extraordinaire floraison intellectuelle et artistique qui a suivi les guerres médiques, et l'éclat d'Athènes :

Les habitants de la Grèce non seulement furent délivrés des périls, mais acquirent aussi une grande renommée et chaque cité grecque regorgea d'une abondance qui suscita une admiration universelle devant un tel retournement : les cinquante années qui suivirent ne cessèrent de voir grandir la prospérité de la Grèce. C'est à cette époque que se développèrent tous les arts, fruits de l'abondance, ce fut le temps des plus grands artistes de l'histoire, parmi lesquels le sculpteur Phidias ; de la même manière on vit aussi la culture (τὰ κατὰ τὴν παιδείαν) s'épanouir, la philosophie entra en honneur ainsi que la rhétorique, chez tous les Grecs, mais surtout chez les Athéniens. Pour les philosophes, il y eut Socrate, Platon, Aristote, pour les orateurs Périclès, Isocrate et ses disciples ; l'art militaire rendit célèbres Thémistocle, Aristide, Cimon, Myronidès et beaucoup d'autres, dont il serait trop long de parler. Ce sont les Athéniens surtout qui se distinguèrent par le courage et la gloire et répandirent leur renom sur presque toute l'étendue de la terre. En effet ils poussèrent leur hégémonie au point que, sans les Lacédémoniens et les Péloponnésiens, ils vinrent à bout, sur terre comme sur mer, des forces considérables des Perses et abaissèrent le fameux empire perse jusqu'à le contraindre de rendre libres, par un traité, toutes les cités d'Asie. (12. 1. 3-5)

On trouve là une version positive de l'hégémonie athénienne, celle qu'a pu cultiver Isocrate dans le *Panégryrique*. Pour la version moins favorable, il faut se reporter au discours de Gylippe, mais la lumière n'y est mise que sur la volonté de puissance et la cupidité athéniennes, illustrées par les épisodes douloureux de Mitylène et de Mélos où s'est manifestée avec éclat la cruauté du peuple qui prétendait se distinguer par la *philanthropia* et a fait pire que des Scythes (13. 30. 4-7) Il ne faut pas, poursuit le Spartiate, rejeter toute la responsabilité sur l'ambition d'Alcibiade : en quoi, il répond aux arguments précédents de Nicolaos, qui mettait en avant l'opposition de Nicias à l'expédition pour demander la clémence (13. 27. 3-4). Le thème religieux, ou irreligieux, apparaît pour ces deux personnages, mais ailleurs. Pour Nicias, on le trouve au moment du désastreux report de la retraite de Sicile : une éclipse de lune s'étant produite, il décide de consulter les devins, en raison de la crainte des dieux qui est dans sa nature (φύσει δεισιδαίμων ὑπάρχων) et de l'épidémie particulière en train

orientée pour entrer dans l'atelier d'une histoire artisanale, celle qui offrira ses services à Rome dans la génération suivante et qui marquera d'un certain sceau toute une tradition historique impériale de langue grecque ».

de se développer (διὰ τὴν ἐν τῷ στρατοπέδῳ νόσον εὐλαβῶς διακείμενος, 13. 12. 6). Diodore emploie ici l'adjectif δεισιδαίμων, inconnu de Thucydide, mais dans un sens qui n'est pas forcément négatif⁹⁵⁰, et il ne fait aucun commentaire particulier. Pour Alcibiade, c'est au moment de la mutilation des Hermès : l'historien se contente d'en souligner la portée politique et le lien fait dans l'esprit des Athéniens entre de tels agissements et le désir de renverser la démocratie (13. 2. 3-4)⁹⁵¹. Le mot ἀσέβεια est employé seulement lorsqu'Alcibiade décide de ne pas suivre les envoyés qui doivent le ramener pour être jugé à Athènes « soit qu'il eût l'impiété sur la conscience, soit qu'il redoutât la grandeur du danger » (εἴτε καὶ συνειδῶς αὐτῷ τὴν ἀσέβειαν εἴτε καὶ φοβηθεῖς τὸ μέγεθος τοῦ κινδύνου, 13. 5. 3). Il est d'ailleurs assez rare dans l'ensemble.

L'impiété en effet est d'abord le fait des barbares ou des tyrans et appartient au stéréotype de ces figures⁹⁵². À Athènes, elle est mentionnée, d'une part, pour le procès intenté « au sophiste Anaxagore » (12. 39. 2), groupé avec les poursuites engagées contre Phidias et Périclès (pour ἱεροσυλία, et non pas pour ἀσέβεια), et d'autre part, pour le procès de Diagoras l'Athée, signalé en appendice de l'année 414 (13. 6. 7). Cette place donne à penser que Diodore n'a pas réussi à intégrer au récit suivi, mais que l'événement était suffisamment célèbre pour ne pas être passé sous silence. La même chose se reproduit pour Socrate, « accusé d'impiété et de corrompre la jeunesse » (κατηγορηθεῖς ἐπ' ἀσεβείᾳ καὶ φθορᾷ τῶν νέων, 13. 6. 7), dont la condamnation est reléguée en appendice de l'année 399. Mais pour lui sont mentionnés le repentir des Athéniens et l'exécution des accusateurs. On quitte alors le domaine de l'histoire politique et militaire pour entrer dans celui de l'histoire de la philosophie : à preuve, l'autre auteur qui évoque l'exécution de Mélétos et le bannissement, non la mort, d'Anytos est Diogène Laërce⁹⁵³.

• PLUTARQUE : PERSPECTIVES HISTORIQUES, ÉTHIQUES, PHILOSOPHIQUES

À tous égards, dans l'historiographie, qui connaît alors une reviviscence⁹⁵⁴, comme sur le plan des idées, où se dessine, à partir du I^e s. av. J.-C., un mouvement pour intégrer les données de la religion à la démarche de connaissance

⁹⁵⁰ Il ne l'est pas dans ses premiers emplois connus (X. Cyr. 3. 3 et Ages. 11. 8, Arist. Pol. 1315a1) ; c'est dans le portrait de Théophraste que la crainte devient terreur obsessionnelle et incline vers la superstition.

⁹⁵¹ Encore au moment du rappel d'Alcibiade, on lit (13. 5. 1) : Τούτων δὲ πραττομένων οἱ κατὰ τὴν ἰδίαν ἔχθραν μισοῦντες τὸν Ἀλκιβιάδην ἐν Ἀθήναις, πρόφασιν ἔχοντες τὴν τῶν ἀγαμάτων περικοπήν, διέβαλον αὐτὸν ἐν ταῖς δημηγορίαις ὡς συνωμοσίαν κατὰ τοῦ δήμου πεποημένον.

⁹⁵² Par ex. au livre 14 est stigmatisée ainsi la conduite d'Imilcar et des Carthaginois (63. 1 ; 73. 5 ; 76. 3 ; 77. 4), ou celle de Denys, qui empêche la victoire syracusaine (67. 4 ; 69. 3 ; 109. 3).

⁹⁵³ D.L. 2. 43.

⁹⁵⁴ Sirinelli 2000: 267-269.

de la philosophie et « repenser les dieux⁹⁵⁵ », la tradition est au cœur des réflexions : ce que permet de voir, avec une interprétation qui lui appartient, le « philosophe dans le siècle » qu'est Plutarque. Dans la richesse de sa réflexion, on distinguera successivement la perspective historique, qui associe grandes figures individuelles et intérêt spécifique pour l'histoire de la philosophie, la réflexion éthique, qui prend en compte à la fois le comportement individuel et l'importance politique de la religion, enfin les thèmes plus philosophiques, où se retrouvent débats « professionnels » et problème du rapport avec la tradition religieuse.

(1) La relecture de l'Histoire

— Image de l'Athènes classique

Parmi les conférences rhétoriques, souvent inachevées, transmises dans le corpus plutarquien figure un discours paradoxal Πότερον Ἀθηναῖοι κατὰ πόλεμον ἢ κατὰ σοφίαν ἐνδοξότεροι, où, au prestige culturel d'Athènes, reconnu par Plutarque lui-même⁹⁵⁶, l'auteur préfère les exploits des généraux. Il se rallie ainsi à l'image positive de l'impérialisme athénien tout en respectant la hiérarchie platonicienne qui met l'action, la *praxis*, au-dessus de la *poièsis*. Il n'y a à l'évidence pas de place pour la crise athénienne dans un tel texte. Mais elle n'est pas davantage mise en valeur dans les *Vies*, lors même que celles-ci, tout en n'insistant pas sur les « défauts », ne prétendent pas offrir non plus de modèles idéalisés, contrairement à un cliché encore trop souvent répandu, mais veulent donner à voir les efforts, parfois contrariés, de l'*aretè*⁹⁵⁷. Or, l'idée d'une époque corrompue, en décadence ou en crise, n'est pas inconnue de Plutarque, qui l'utilise par exemple dans l'introduction du couple *Phocion-Caton* (*Phoc.* 3. 3-5) ou signale, dans le cours de la *Vie de Sylla*, le déclin de la moralité des armées romaines, autrefois frugales et disciplinées, lié à un déclin de la valeur des chefs qui n'est pas sans rappeler l'indignité des successeurs de Périclès⁹⁵⁸. Les dernières lignes de la *Vie* de l'Olympien en tout cas s'en inspirent nettement lorsque, après sa mort, les Athéniens prennent conscience du rempart salvateur qu'ils avaient en lui : « si grandes étaient la corruption et la foule de maux qui

⁹⁵⁵ C'est la thèse de Van Nuffelen 2011 ; voir les comptes rendus de R. Hirsch-Luipold (Bryn Mawr Classical Review 2013.02.40) et G. Boys-Stones (<http://ndpr.nd.edu/news/32076-rethinking-the-gods-philosophical-readings-of-religion-in-the-post-hellenistic-period/>).

⁹⁵⁶ Par ex. *De E* 384E ou *Dem.* 2. 1.

⁹⁵⁷ C'est le personnage d'Alexandre qui met le mieux en valeur la distance qui sépare un modèle idéalisé (celui que donnent les deux discours *Sur la fortune ou la vertu d'Alexandre*) de l'analyse biographique (qu'on trouve dans la *Vie*).

⁹⁵⁸ Comparer *Th.* 2. 65. 7-11 et *Syl.* 12. 12 – ce qui ne signifie pas que Plutarque ait nécessairement à l'esprit le texte de Thucydide, seulement que le mouvement est le même.

pesaient alors sur la politique et qu'il avait assez atténués et réduits pour les empêcher de venir au jour et de dégénérer en licence irrémédiable » (*Per.* 39. 4).

Autre épisode majeur, la Mutilation des Hermès et la Parodie des Mystères, dans la *Vie d'Alcibiade*, sont évoquées dans le même esprit que Thucydide ou Diodore, en insistant sur la conviction populaire que la démocratie même était menacée (*Alc.* 18. 8, τὸ γεγονός λαμβάνοντες ὡς ἀπὸ συνωμοσίας ἐπὶ πράγμασι μεγάλοις τετολημμένον). La dimension religieuse transparaît tout juste dans les réactions « des gens qui faisaient peu de cas de ce genre de choses » en général et dont beaucoup alors furent troublés (πολλοὺς καὶ τῶν περιφρονούντων τὰ τοιαῦτα διετάραξεν, 16. 6), ou dans l'indulgence de ceux – plus éclairés ? – qui ne voyaient là que les débordements de jeunes gens avinés. Le politique reste essentielle et Plutarque s'applique à reproduire le texte de l'eisangélie accusant Alcibiade « d'être coupable envers les deux déesses » (22. 4-5, ἀδικεῖν περὶ τῷ θεῷ) ; plus loin, il cite encore Critias se targuant d'être à l'origine du décret de rappel (33. 1) et détaille la procédure suivie (33. 3). C'est le même esprit qui l'amène à citer dans la *Vie de Périclès* (32. 2), le décret de Diopeithès et à regrouper les divers procès qui auraient eu lieu *pour atteindre le stratège*, Phidias accusé de vol (31), Aspasia, poursuivie pour impiété (32. 1-5) et Anaxagore (32. 5). Si Plutarque donne plus de détails que Diodore, le fond n'est ainsi pas très différent. Qu'en est-il pour la présentation des figures « sensibles » ?

— Nicias-Alcibiade, un couple antithétique ?

L. Bruit-Zaidman a proposé, dans le cadre de ses travaux sur *l'Eusebeia*, de voir dans les personnages de Nicias et d'Alcibiade un couple antithétique dont l'opposition serait « sur le plan religieux particulièrement significative⁹⁵⁹ ». Une telle lecture lui permet d'illustrer l'importance sociale du religieux, avec les comportements et les valeurs qu'il implique :

La piété, comme les autres valeurs sociales, constitue, pour Nicias comme pour Alcibiade, une occasion de compétition sous le regard des autres, un des critères auquel se mesure la qualité des individus ; compétition pour la gloire (*philotimia*) comprise comme une renommée qui dépasse la vie des individus, et qui est destinée à leur survivre⁹⁶⁰.

⁹⁵⁹ Bruit-Zaidman 2001: 131-132, qui rappelle que cette opposition plonge ses racines dans l'antilogie créée par Thucydide dans son livre 6. L'affirmation initiale, qui précède ce rappel (2001: 131), selon laquelle « le parallélisme Grecs / Romains dans *Les Vies parallèles* de Plutarque, se double d'une construction par couples opposés des *Vies* grecques entre elles comme d'ailleurs des *Vies* romaines » me paraît beaucoup plus sujette à caution, en tout cas excessive en évoquant une « construction » ; l'utilisation des rivalités politiques pour structurer le récit est un procédé récurrent des *Vies*, offert à l'interprétation de l'historien moderne, mais on ne peut guère la mettre sur le même plan que la construction d'une paire gréco-romaine, constituant un tome des *Vies*.

⁹⁶⁰ Bruit-Zaidman 2001: 144 ; c'est moi qui souligne.

La focalisation sur le religieux qui est la sienne est légitime et fructueuse, mais pour la présente étude, il est intéressant de faire le mouvement inverse, et de replacer la question de la piété ou de l'impiété dans l'ensemble des récits biographiques pour en mesurer le poids, dans l'ensemble du caractère comme dans la vie sociale.

Or on constate que ni chez Alcibiade ni chez Nicias piété ou impiété ne sont présentées comme un trait *dominant* de leur caractère. Pour le premier, la passion la plus forte est « le désir de vaincre et de primer », diagnostique d'entrée le biographe (2. 1) ; vient ensuite le goût des plaisirs, contre lequel Socrate s'applique à lutter, et qui se traduit par la *paranomia* qu'évoque Thucydide⁹⁶¹. Celle-ci inspire sa conduite à Athènes, conduite « inégale⁹⁶² », qui allie l'efficacité et la hauteur de vue politiques à des débordements scandaleux (ὕβρισματᾶ, 16. 1), et marque, aux yeux des gens bien et des Anciens, des aspirations tyranniques⁹⁶³. Dans cet anticonformisme, l'irrespect de la religion sans doute a sa part, mais ce n'est qu'une des conventions dont Alcibiade s'affranchit, participant d'une excentricité voulue, au service de son ambition politique : il s'agit pour lui que les Athéniens « n'aient rien de pis à dire sur (son) compte » (9. 2) ; le désir d'être le premier reste bien le trait majeur de sa personnalité. Le seul emploi d'ἄσεβεῖν se trouve ainsi dans le texte de l'eisangélie reproduit par Plutarque⁹⁶⁴, et la question de la piété et des dieux n'est développée que dans un passage positif, au moment où Alcibiade, rappelé à Athènes, « pensa qu'il serait beau, *par piété envers les dieux et souci de sa réputation auprès des hommes* (καὶ πρὸς θεῶν ὀσιότητα⁹⁶⁵ καὶ πρὸς ἀνθρώπων δόξαν), de rendre à cette cérémonie (*sc.* les Mystères) son aspect traditionnel (τὸ πάτριον σχῆμα) » (34. 5). Ainsi entrent en compte dans la réflexion de l'Athénien, selon la vision traditionnelle, et les hommes et les dieux et c'est, pour une fois, la tradition qu'il va servir. La description détaillée qui suit, là où Xénophon se contente d'une phrase⁹⁶⁶, insiste sur « le spectacle auguste et digne des dieux » (θέαμα σεμνὸν καὶ θεοπρεπές) donné par la procession sous protection militaire que conduit Alcibiade, laquelle, précise encore Plutarque, est saluée comme « l'office d'un hiérophante et une mystagogie » (34. 7). « Le parallèle avec la situation qui avait entraîné sa condamnation est on ne peut plus clair. Alcibiade ne

⁹⁶¹ Alc. 6. 2-3 : Ἀλκιβιάδης δ' ἦν μὲν ἀμέλει καὶ πρὸς ἡδονὰς ἀγώγιμος· ἡ γὰρ ὑπὸ Θουκυδίδου (6. 15. 4) λεγομένη παρανομία εἰς τὸ σῶμα τῆς διαίτης ὑποψίαν τοιαύτην δίδωσιν.

⁹⁶² Alc. 16. 9, concluant l' « akme characterization » de sa période athénienne : οὕτως ἄκριτος ἦν ἡ δόξα περὶ αὐτοῦ διὰ τὴν τῆς φύσεως ἀνωμαλίαν.

⁹⁶³ Alc. 16. 2 à comparer à Th. 6. 15. 4, avec cette différence que Plutarque rapporte aux ἔνδοξοι ce que l'historien prête aux πολλοί.

⁹⁶⁴ Alc. 19. 3 : ταῦτα γὰρ ἐν τῇ εἰσαγγελίᾳ γέγραπται Θεσσαλοῦ τοῦ Κίμωνος, εἰσαγγεῖλαντος Ἀλκιβιάδην ἄσεβεῖν περὶ τῷ θεῷ.

⁹⁶⁵ C'est le seul emploi du substantif dans les *Vies*.

⁹⁶⁶ HG 1. 4. 20 : ἀναρρηθεις ἀπάντων ἡγεμῶν αὐτοκράτωρ, ὡς οἶός τε ὦν σῶσαι τὴν προτέραν τῆς πόλεως δύναμιν, πρότερον μὲν τὰ μυστήρια τῶν Ἀθηναίων κατὰ θάλατταν ἀγόντων διὰ τὸν πόλεμον, κατὰ γῆν ἐποίησεν ἐξαγαγὼν τοὺς στρατιώτας ἅπαντας.

mime plus l'hierophante dans le secret d'une maison, il conduit la procession qui s'achèvera dans le Téléstérion par l'épiphanie du mystère, et il escorte les mystes en pleine publicité », souligne L. Bruit⁹⁶⁷ : on a ainsi deux épisodes parfaitement symétriques, « celui de l'accusation pour impiété et celui de la réhabilitation ».

Pareillement, du côté de Nicias, celui que « dans son livre sur *La religion populaire dans la tragédie grecque*, J. D. Mikalson choisit... comme le meilleur représentant de l'« homme pieux » aux yeux de ses contemporains, mais aussi des générations suivantes⁹⁶⁸ », et dont Thucydide souligne le respect constant des *nomima* par rapport aux dieux⁹⁶⁹, à l'opposé de la *paranomia* d'Alcibiade, le trait dominant, souligné d'entrée, est la pusillanimité⁹⁷⁰, et la crainte du divin n'en est qu'une spécification, introduite après la description de la politique de libéralités munificentes qu'il adopta pour lutter contre la popularité de Cléon. Ayant longuement détaillé, entre autres, « les largesses brillantes et dignes des dieux (λαμπρά καὶ θεοπρεπή) qu'il fit à Délos » (3. 5-8) et souligné leurs intentions politiques, Plutarque, se distinguant en cela de l'historien athénien, éprouve le besoin de s'interroger sur son sentiment religieux :

pendant le reste de sa conduite et son caractère inclinent à croire que de telles gratifications destinées à se gagner le peuple (τὴν τοιαύτην χάριν καὶ δημαγωγίαν) étaient la conséquence de la piété (εὐσεβείας) : il était en effet de ceux qu'éprouvantaient les choses divines (τῶν ἐκπεπληγμένων τὰ δαιμόνια) et était attaché à la divination (θειασμῶ προσκείμενος), comme dit Thucydide. (*Nic.* 4. 1)

La citation vient de l'épisode de l'éclipse de lune : dans la *Guerre du Péloponnèse*, le stratège est alors parfaitement « en phase » avec « la plupart des Athéniens, préoccupés de ce phénomène » (ἐνθύμιον ποιούμενοι) et qui demandent de surseoir au départ. Il ne fait que les suivre en décrétant immédiatement un délai de trois fois neuf jours « conformément à l'interprétation des devins » (ὡς οἱ μάντιες ἐξηγοῦντο). L'explication de ce comportement est alors donnée en incise : ἦν γὰρ τι καὶ ἄγαν θειασμῶ τε καὶ τῷ τοιούτῳ προσκείμενος (« il

⁹⁶⁷ Bruit-Zaidman 2001: 143.

⁹⁶⁸ Bruit-Zaidman 2001: 132, avec renvoi à Mikalson 1991: 162-164. Cette reconnaissance des contemporains est confirmée dans la *Vie* où, par deux fois, Plutarque, rapportant l'opinion d'alors, utilise l'adjectif θεοφιλής (9. 8 et 26. 6), qui rappelle les définitions d'Euthyphron. Cela ne signifie pourtant pas, me semble-t-il, que Plutarque se rallie lui-même à cette idée, comme le suggère Mikalson dans la suite de la phrase citée.

⁹⁶⁹ Th. 7. 77. 2 (où c'est Nicias qui parle) et 7. 86. 5 (qui exprime le jugement final de l'historien et évoque τὴν πᾶσαν ἐς ἀρετὴν νενομισμένην ἐπιτήδευσιν).

⁹⁷⁰ *Nic.* 2. 4-5 avec un grand choix de vocabulaire : εὐλάβεια, τὸ δεδιέναι, ἀθαρσὴς καὶ δύσελπις, δειλία, τὸ ψοφοδεές, τὸ εὐθορύβητον. Le thème revient tout au long de la *Vie*, au point que Sirinelli 2000: 271, suggère comme titre de la biographie « Nicias, ou l'Irrésolu » — trait qui se trouve aussi chez Thucydide.

s'adonnait *non sans quelque excès* à la divination et aux pratiques du même genre », 7. 50. 4) et son caractère général explique que Plutarque la reprenne pour présenter le caractère de Nicias. Or Thucydide y utilisait un mot assez rare, *θειασμός*, tiré du verbe *θειάζω*, « être inspiré par les dieux, prophétiser », délicat à interpréter, mais visiblement à mettre en rapport avec sa docilité aux avis des devins : d'où le choix de J. de Romilly et de L. Bodin, que j'ai repris, de le rendre par « divination⁹⁷¹ ».

Tel n'est pas le choix des deux derniers traducteurs français de la *Vie*, R. Flacelière (CUF) et A.-M. Ozanam (Bouquins), qui rendent *θειασμός* par « superstition », c'est-à-dire par un terme péjoratif⁹⁷², alors que la réticence discrète que l'on trouve dans le texte de l'Athénien, ne tient pas au substantif, mais à l'expression adverbiale, ... *τι καὶ ἄγαν*. La seule autre occurrence du terme chez Plutarque prouve qu'il n'y voit pas un terme en soi péjoratif, car, au moment, où, dans le *De Herodoti malignitate* (855B), il pose les principes critiques qui permettent de juger une narration malveillante, il donne comme exemple d'un choix de vocabulaire tendancieux l'usage de l'adjectif *θεόληπτον* pour qualifier Nicias, « quand il est possible de le dire *θειασμῶ προσκείμενον ἄγαν* ». Mieux vaut donc, à ce point de la biographie, ne pas tirer le mot dans le sens de la superstition, alors qu'on trouvera le terme courant pour la désigner à l'époque de Plutarque, *δαισινονία*, au moment de la fameuse éclipse⁹⁷³. Plutarque, selon la focalisation propre à la biographie, n'y indique pas, comme Thucydide, la réaction des Athéniens, puis celle de Nicias, mais d'abord celle de Nicias :

... il y eut une éclipse de lune, qui suscita une grande frayeur (*μέγα δέος*) chez Nicias et tous ceux qui, par ignorance ou par superstition (*ὑπὸ ἀπειρίας ἢ δαισινονίας*), étaient épouvantés (*ἐκπεπληγμένων*) par cette sorte de phénomènes. (23. 1)

On trouve, pour marquer l'épouvante, le même verbe *ἐκπλήττεσθαι* que dans la présentation initiale, mais le mot *δαισινονία*, associé à *ἀπειρία*, a remplacé *θειασμός*. Ni l'un ni l'autre ne sont toutefois appliqués *directement* à Nicias : sans doute peut-on penser qu'il fait partie des gens épouvantés, mais la *généralisation* permet à Plutarque de s'éloigner du caractère de Nicias, pour se centrer sur l'épineuse question de la connaissance des phénomènes célestes, et ce n'est qu'au terme d'une longue parenthèse d'histoire de la pensée et de la science (23. 2-6) qu'il

⁹⁷¹ Traduction commentée par Bruit-Zaidman 2001: 133, qui renvoie, pour le verbe, à Th. 8. 1. 1.

⁹⁷² La traduction espagnole de A. Ledesma (*Vidas Paralelas* V, 2007) porte très justement « *sentía inclinación por la adivinación* ».

⁹⁷³ C'est sans aucun doute sous l'influence de ce passage que *θειασμός* a été interprété dans le sens de la superstition.

revient à Nicias et à la désastreuse absence en ces circonstances d'un devin *expérimenté* (ἔμπειρον) à ses côtés, « car son devin habituel, Stilbidès, qui lui enlevait beaucoup de sa crainte *supersensitive* (δεισιδαιμονίας), était mort peu de temps auparavant » (23. 7). Or un bon devin, comme Philochore l'a indiqué, aurait pu expliquer que l'éclipse était un présage favorable pour une retraite qui réclamait secret et obscurité (23. 8). Il ne s'agit donc pas ici de supprimer toute référence religieuse, mais de donner une bonne interprétation et, pour le personnage, c'est une fois de plus la crainte et le besoin de réconfort qui sont soulignés.

L'ambiguïté du jugement de Plutarque ou l'ambivalence du personnage qu'a cru déceler L. Bruit⁹⁷⁴ me semblent ainsi très discutables, en particulier la seconde, car la déclinaison de la crainte sous toutes ses formes constitue au contraire un caractère très cohérent. Elle souligne en revanche à raison l'intérêt porté par le biographe aux motivations *personnelles* de Nicias, qui l'amène à se demander quelle part tient l'*eusebeia* dans sa conduite. Par comparaison, le terme n'apparaît pas à propos de Nicias dans la *Guerre du Péloponnèse*, et la manière dont l'historien et le biographe présentent la fin de la bataille de l'Olympièion confirme la différence d'éclairage. On lit chez Thucydide que les Syracusains envoyèrent quelques soldats en garde au temple « de peur de voir les Athéniens toucher aux trésors qui s'y trouvaient » (6. 70. 4), et il se contente de noter sèchement ensuite : « mais les Athéniens ne se portèrent pas contre le sanctuaire » (71. 1). Plutarque pour sa part prête à Nicias une temporisation *volontaire* « pour laisser aux Syracusains le temps de mettre une garnison », et fait intervenir la piété dans ses motivations : « estimant que si ses soldats pillaient ses richesses, le trésor public n'y gagnerait rien et qu'il encourrait pour sa part la responsabilité de *cet acte impie* » (ἀσεβήματος, 16. 8). Le détail n'est pas négligeable, mais les contours éthiques de l'*eusebeia* n'en demeurent pas moins flous, tandis que sont affirmées sa dimension politique, comme instrument de lutte contre Cléon, et sa valeur sociale, le respect des *nomima* participant de l'image du bon citoyen salué comme tel par l'opinion. Les ajouts propres à Plutarque relèvent davantage de l'histoire de la philosophie.

— La figure d'Anaxagore et l'histoire de la connaissance des phénomènes célestes

Il faut à ce point revenir au chapitre 23 de la *Vie de Nicias* et à la page d'histoire des sciences qu'y écrit Plutarque. Si l'obscurcissement du soleil par l'interposition de la lune était déjà plus ou moins compris à cette époque, explique-t-il, on voyait encore dans l'éclipse de lune « un signe précurseur de grandes calamités envoyées par les dieux ». Commence alors l'historique proprement dit.

⁹⁷⁴ Bruit-Zaidman 2001: 135 (« jugement... ambigu », en introduction) et 138 (« perplexité finale devant l'ambivalence du personnage », en conclusion).

Le premier à en avoir traité est Anaxagore, mais son ouvrage n'était pas encore très répandu, d'autant que

l'on ne supportait pas ce que l'on appelait alors physiciens ou « météorobavards » (μετεωρολέσχας), parce qu'en rapportant tout à des causes dépourvues de raisons (ἀλόγους), à des forces dépourvues d'intelligence (ἀπρονοήτους) et à des accidents nécessaires, ils savaient le divin. (23. 4).

En témoignent l'exil de Protagoras, les poursuites contre Anaxagore lui-même, sauvé de justesse par Périclès, et encore la mort de Socrate qui, « tout étranger qu'il était à ce genre de recherches, mourut cependant à cause de la philosophie » (23. 4). Ce fut enfin Platon qui dissipa les préventions contre ces études (23. 5), d'où l'attitude différente de Nicias adoptée par son ami Dion, qu'une éclipse n'empêcha nullement de lever l'ancre pour voguer contre Syracuse (23. 6) et qui, par contraste, permet de revenir au malheureux stratège et à sa calamiteuse décision.

On retrouve des éléments concordants dans la *Vie de Périclès*, et en particulier une anecdote dont Plutarque nous dit qu'elle se racontait dans les écoles des philosophes (35. 2) – et dont les historiens modernes nous disent quant à eux qu'elle est chronologiquement impossible. À l'inverse de Nicias, Périclès, loin de se troubler d'une éclipse de soleil, aurait rasséréiné le pilote en mettant sa chlamyde devant ses yeux pour lui faire comprendre le phénomène. Toute inauthentique qu'elle est, l'histoire n'en témoigne pas moins du « rationalisme » qu'on prêtait à l'Olympien. Son amitié avec les grands intellectuels, plus ou moins sulfureux, de son époque est connue : Protagoras, dont son fils, Xanthippe, ulcéré que son père ne payât pas ses dettes, se serait servi pour le ridiculiser « en colportant les conversations qu'il avait chez lui et les discussions qu'il avait avec les sophistes » (36. 4-5), et surtout Anaxagore. Dans le *Maxime cum principibus* (777A), le premier exemple donné par Plutarque des effets bénéfiques de l'enseignement philosophique sur les hommes d'État, qu'il emplit de *kalokagathia*, est justement celui de Périclès et d'Anaxagore – suivi par Dion et Platon. La *Vie de Périclès* l'illustre aussi, où une autre anecdote fixe en quelque sorte Anaxagore et Périclès dans les figures du philosophe et du politique : évoquant la stricte économie de Périclès, qui peut sembler s'écarter des leçons de son maître, indifférent à tout souci de cet ordre, Plutarque invite à y voir l'écart qui sépare la vie du philosophe contemplatif (θεωρητικοῦ φιλοσόφου) de celle de l'homme d'État (πολιτικοῦ, 16. 7), lequel doit pouvoir secourir l'indigence. Périclès a bien tiré le meilleur profit de son enseignement et tout le chapitre 4 présente sous un éclairage entièrement favorable les maîtres du stratège, Damon, « sophiste éminent » qui dissimulait son art sous le nom de musicien, Zénon d'Élée, qui conjuguait étude de la nature et art de la réfutation grâce aux antinomies, et enfin Anaxagore, surnommé

l'Esprit (νοῦν) « soit par admiration pour la haute et merveilleuse intelligence qu'il montra dans l'étude de la nature, soit parce que, le premier, il établit comme principe de l'organisation du monde, non le hasard ni la nécessité, mais un esprit pur et sans mélange » (4. 6). De même que la présentation de Damon doit sans doute quelque chose à la vision historique développée dans le *Protagoras* sur l'ancienneté de la sophistique cachée d'abord sous d'autres noms (316d-e), de même le *Phèdre* inspire la mise en correspondance réitérée entre la connaissance des choses d'en haut et la hauteur de vue et de style du stratège, vision directement opposée aux préventions communes contre la physique dont faisait état l'*Apologie* :

Tous les grands arts ont besoin en plus du bavardage et de spéculations sur la nature : car il semble que ce soit de là que viennent cette élévation de sentiments et cette perfection dans le travail en toute chose (τὸ ὑψηλόνου τοῦτο καὶ πάντη τελεσιουργόν). Ce sont les qualités que Périclès a acquises, en plus de ses dons naturels : il a en effet rencontré Anaxagore, qui était un homme de cette sorte, il s'est rassasié de spéculations sur les choses d'en haut (μετεωρολογίας ἐμπλησθεὶς), il a étudié la nature de l'intellect et l'absence de l'intelligence (φύσιν νοῦ τε καὶ ἀνοίας), sujets dont Anaxagore a longuement parlé, et il en a tiré ce qui est utile à l'art des discours. (*Phdr.*, 269a4-270a8)

À l'éloquence (5. 1 et 8. 2 où il cite le passage du *Phèdre*), Plutarque ajoute encore l'élévation de la dignité du caractère (4. 6), la fierté de l'esprit et la gravité de la tenue (5. 1).

Surtout, il consacre tout un chapitre à la manière dont, grâce aux leçons d'Anaxagore, Périclès « semble s'être élevé au-dessus de la superstition » (δεισιδαιμονίας καθυπέρτερος, 6. 1). L'illustre l'anecdote du bélier unicolore né dans le domaine du stratège, dont Anaxagore le savant et Lampon le devin proposèrent chacun une explication, physique pour le premier, qui procéda à une dissection, prophétique pour le second, qui annonça la primauté future de Périclès et l'élimination de son rival Thucydide. Cette concurrence de deux causalités s'était sans doute banalisée, assez en tout cas pour qu'on la trouve dans un ouvrage historique comme celui de Diodore de Sicile à propos d'un tremblement de terre à Boura et Hélicé :

Les philosophes naturalistes essaient d'expliquer une catastrophe telle que celle-là non par la volonté divine, mais par des circonstances naturelles, produites par un enchaînement nécessaire (φυσικάς τινὰς καὶ κατηναγκασμένας περιστάσεις) ; au contraire, les personnes pieusement disposées à l'égard du divin (οἱ δ' εὐσεβῶς διακείμενοι πρὸς τὸ θεῖον) expliquent l'événement en soutenant avec des arguments plausibles que la colère des dieux contre les impies (τοῖς εἰς τὸ θεῖον ἀσεβήσασιν) est à l'origine de ce malheur. Nous allons

essayer, nous aussi, de traiter ce point avec exactitude, en lui consacrant un chapitre spécial de notre histoire. (15. 48. 4)

Diodore explique ensuite ce qui a pu causer la colère de Poséidon et les éléments favorables à cette intervention – des eaux souterraines dans cette région, la mort seulement de ceux qui avaient été coupables envers le Dieu – sans prendre parti explicitement, même s’il suggère la plausibilité des arguments en faveur de la colère divine. Plutarque, lui, en philosophe, s’engage dans un long commentaire sur la *coexistence* des deux causalités⁹⁷⁵ avant de s’interrompre en reconnaissant lui-même que « ces considérations relèvent d’un autre genre d’ouvrage » (6. 5)⁹⁷⁶. Ainsi, après avoir indiqué que Périclès s’était élevé au-dessus de la *deisidaimonia*, Plutarque introduit l’anecdote à travers une généralisation, non pas pour définir une catégorie, comme dans la *Vie de Nicias*, mais le sentiment particulier

que l’effroi face aux phénomènes d’en haut (τὸ πρὸς τὰ μετέωρα θάμβος) inspire à ceux qui en ignorent les causes et sont affolés (δαιμονῶσι) et bouleversés (ταραττομένοις) face aux choses divines à cause de leur ignorance (δι’ ἀπειρίαν). Mais la science physique (ὁ φυσικὸς λόγος), en les en débarrassant, substitue à la *deisidaimonia* craintive et fébrile (φλεγμαίνουσαν) la ferme *eusebeia* (ἀσφαλή), qu’accompagnent de bonnes espérances. (6. 1)

Dans cette analyse psychologique, la *deisidaimonia* apparaît donc comme un obstacle à la piété, un état d’esprit qui s’oppose à elle et semble plus répandu dans la vie courante que l’athéisme. De fait, les *Vies* ne comportent qu’une occurrence d’ἄθεοι, pour qualifier les pirates vaincus par Pompée (*Pomp.* 29. 3), alors qu’on y trouve 32 occurrences de l’adjectif δεισιδαίμων ou du substantif δεισιδαιμονία⁹⁷⁷. Dans le même sens, les occurrences sont nombreuses aussi dans des traités à sujet éthique, qu’ils appartiennent ou non au groupe des *Ethica stricto sensu*⁹⁷⁸, à l’intérieur desquels se trouve précisément un *περὶ δεισιδαιμονίας*. Enfin, à l’intérieur des traités de polémique anti-épicurienne, il est remarquable que δεισιδαιμονία

⁹⁷⁵ Le point n’était pas soulevé dans la *Vie de Nicias*, où il s’agissait surtout de montrer l’erreur du stratège.

⁹⁷⁶ En particulier *De def.* 435E-436E, analysé infra ; le thème est traité aussi par Ammonios, *Quaest. conv.* 720D12-E9.

⁹⁷⁷ Les occurrences de δεισιδαίμων / δεισιδαιμονία restent supérieures dans les *Moralia*, mais la proportion se réduit à 1 pour 2 avec 94 emplois contre 47 pour ἄθεος / ἀθεότης (48, en incluant l’adverbe ἀθέως).

⁹⁷⁸ Dans les *Ethica* (1-21 du corpus planudéen), (1) *De virt. et vitio* 100F, (4) *De sera* 555A, 556B, (6) *De aud. poet.*, 26B, 34E, (7) *De adul.* 53E, 54C, 60C, (9) *De coh. ira*, 462A, (11) *De tranq. an.* 465D, (15) *De aud.* 43D ; on trouve aussi le mot dans les interrogations sur les usages suivis à Rome : *Quaest. rom.* 264C et F, 269E et F, 272B, 277F, 278F, 287A et *Quaest. conv.* 703C ; sur l’ensemble des emplois, Pérez Jiménez 1996.

n'est pas employé dans la discussion, plus doctrinale, contre Colotès, où l'on a 4 emplois de la famille d'ἄθεος, alors qu'on le trouve dans les deux autres traités, où le genre de vie est pris en compte, 1 fois dans le *De latenter vivendo* et 6 fois dans le *Non posse*⁹⁷⁹.

(2) La dimension éthique : piété et impiété individuelles et collectives

— Contre les fumées de la *deisidaimonia*, l'impiété comme piété pathologique

Avec la δεισιδαιμονία, dans la lignée peut-être de Théophraste, mais sans jamais s'y référer, c'est un sujet *éthique* que Plutarque a choisi pour une conférence que sa nature rhétorique incline à considérer comme une œuvre de jeunesse. Ce qui est considéré par la critique comme son premier écrit « théologique⁹⁸⁰ » se présente comme une *syncrisis* de la *deisidaimonia* et de l'*atheotès*, où l'on s'est étonné de voir la première jugée plus grave que la seconde⁹⁸¹. C'est qu'il s'agit en fait de procéder à un rééquilibrage entre les deux déviations de la piété, tant il est facile de confondre la *deisidaimonia* avec une crainte respectueuse de la divinité et de la valoriser⁹⁸², là où personne ne pense à louer l'athéisme. Un passage d'Aristote dans la *Politique* est sur ce point particulièrement éclairant. Le Stagirite y explique comment doit se comporter le roi et aborde le domaine de la religion :

De plus, *en ce qui concerne les dieux*, il doit toujours montrer un empressement qui dépasse celui des autres (σπουδάζοντα διαφερόντως), car on a moins à craindre de subir quelque illégalité de la part de gens de cette sorte, si l'on pense que le chef craint les dieux et en a souci (δεισιδαίμονα εἶναι καὶ φροντίζειν τῶν θεῶν) et l'on complotte moins contre lui en pensant qu'il a aussi les dieux comme alliés ; cependant il doit se montrer tel *sans sottise* (ἄνευ ἀβελτερίας). (*Pol.* 1314b39-15a4)

Derrière cette « sottise », il est facile de mettre tous les traits peints par Théophraste, mais si on l'évite, la crainte respectueuse des dieux est chose et louable et utile aux gouvernants.

S'adressant à des particuliers, Plutarque détaille longuement les affres que souffre le superstitieux au point de se croire « haï des dieux », θεομισής (168B)⁹⁸³.

⁹⁷⁹ Soit le double d'ἄθεος / ἀθεότης, 3 occurrences, 1100C et 1101B pour le substantif ; en 1102B l'adjectif est pris au sens propre pour une fête d'où le dieu serait absent.

⁹⁸⁰ L'appellation est parfaitement juste au sens antique : il parle de la divinité, elle est plus que discutabile au sens moderne, comme le montrera son analyse.

⁹⁸¹ Synthèse des problèmes critiques par Durán López 2007: 155-156.

⁹⁸² Sur la crainte bien comprise de la divinité, Bruit-Zaidman 2001: 168.

⁹⁸³ Cet adjectif est assez rare ; sur les 10 emplois de Platon, 6 se trouvent dans l'*Euthyphron*, comme antonyme de θεοφιλής dans la définition de l'άνόσιον ou de l'άνόσιος άνήρ ; pour un emploi au masculin *R.* 612e6 et *Leg.* 917a1.

Pour lui, pas de refuge contre l'angoisse : le sommeil comme la mort sont sources de tourments, malheurs et maladies lui paraissent envoyés par les dieux, et donc sans remèdes, tout augmente son affliction sans qu'il connaisse même jamais la joie des jours de fête :

D'où vient que je m'étonne devant ceux qui affirment que l'athéisme est une impiété (ἄσεβειαν), mais le nie pour la superstition. (164E)

Il s'agit sans doute de l'opinion la plus largement répandue, comme on le voit aussi dans la mise en garde du *De Iside*, traité de la vieillesse, contre « un mal qui n'est en rien moindre que l'athéisme, la superstition » (355D). Sans nier que la mise en lumière des dangers de la superstition et le goût du paradoxe et de l'hyperbole qui se marque souvent dans les conférences amènent ici à forcer un peu le trait, il n'en est pas moins vrai que, au-delà de la rhétorique de la *syncrisis*, les deux vices sont conçus comme véritablement symétriques et pareillement nuisibles⁹⁸⁴. C'est ce que marque clairement l'invitation finale à fuir la *deisidaimonia*,

en évitant de trébucher et avec profit (ἄσφαλῶς καὶ συμφερόντως), non pas comme ceux qui fuient, sans rien considérer ni réfléchir, une attaque de brigands ou de bêtes sauvages, ou le feu, et se jettent ainsi dans des lieux sans chemins, pleins de gouffres et de précipices. C'est ainsi en effet que certains, en cherchant à fuir la superstition, se jettent sur le terrain dur et rocailleux (τραχεῖαν καὶ ἀντίτυπον) de l'athéisme, emportés par leur élan au-delà de la piété, qui est entre les deux (ἐν μέσῳ κειμένην τὴν εὐσέβειαν). (171E6-12)

Cette conclusion, par sa nature parénétiq̄ue et par la conception aristotélicienne de la vertu comme médiété qui la sous-tend, accuse bien la nature plus éthique que théologique du propos⁹⁸⁵. Les deux vices sont finalement situés par rapport à la vertu d'εὐσέβεια, dernier mot du texte, mais, dès les premières lignes, leur origine commune avait été soulignée :

De l'inintelligence et ignorance des dieux (τῆς περὶ θεῶν ἀμαθίας καὶ ἀγνοίας) ont découlé dès l'origine deux courants différents, l'un qui, dans les esprits endurcis comme en terrain sec, a produit l'*atheotès*, l'autre, dans les esprits tendres comme en terrain humide, la *deisidaimonia* (164E2-5),

ce qui revient à établir entre ces formes d'irréligion, à partir d'une origine intellectuelle commune, l'ignorance, une différence qui est « d'ordre psychologique

⁹⁸⁴ Babut 1969: 523, souligne la caractère circonstanciel de la hiérarchisation, liée au contexte.

⁹⁸⁵ C'est bien ainsi qu'on le lisait dans l'Antiquité puisque la tradition nous l'a transmis parmi les *Ethica*.

plutôt qu'idéologique ou métaphysique⁹⁸⁶ ».

Là encore, la convergence avec le *De Iside* est notable, où l'on retrouve le même vocabulaire et les mêmes images pour évoquer le sort de ceux qui tentent d'interpréter la variété des usages à travers le monde sans le secours de la philosophie :

Certains se fourvoient (ἀποσφαλέντες) totalement et glissent dans la superstition, d'autres, fuyant les fondrières de la superstition, se jettent (ἐμπεσόντες) à l'inverse, sans y prendre garde, dans le gouffre de l'athéisme. (378A)

On y retrouve aussi une typologie des esprits comparable pour dénoncer les effets de la sottise (ἄβελτερία) qu'est la divinisation des animaux chez les Égyptiens :

S'est enracinée une croyance dangereuse (δόξα δεινή), qui précipite les esprits faibles et sans malice dans la superstition pure et simple (εἰς ἄκρατον τὴν δεισιδαιμονίαν), et fait tomber les esprits plus acérés et hardis dans des raisonnements sauvages et impies (εἰς ἀθέους καὶ θηριώδεις λογισμούς). (379E)

L'attribution aux athées de *raisonnements* constitue un point de contact supplémentaire et important. Si en effet les deux formes perverties de relation à la divinité plongent leurs racines dans l'ignorance et la sottise, la suite de l'introduction du *De superstitione* insiste sur la dimension *passionnelle* de la superstition, accusant par un contraste quasi mécanique l'aspect plus rationnel de l'athéisme.

Là où en effet l'athéisme est un *jugement* faux (κρίσις ψευδής, 164E6), un *raisonnement* faussé (λόγος διεψευσμένος, 165C1-2), excluant tout affect et toute émotion (ἀπάθεια induite par l'ἀπιστία, 165B3, ἀκίνητος, 165B9) comme toute confiance dans les bienfaits de la divinité (ἀπιστία τοῦ ὠφελοῦντος, 165B11)⁹⁸⁷, la *deisidaimonia*, dans la composition même du mot, est marquée par la *peur* : elle est une « opinion entachée de passion » (δόξαν ἐμπαθῆ, 165B5), source de crainte (δέους ποιητικὴν, 165B6), ressentie par un homme en proie à l'agitation (κινούμενος, 165B9), et croyant la divinité nuisible (δόξαν ὅτι βλάπτει, 165B11-C1) ; elle est, au bout du compte, « une *passion* née d'un raisonnement faux » (πάθος ἐκ λόγου ψεύδους, 165C2-3). C'est ce qui la rend plus pernicieuse que l'athéisme, ce qui la situe aussi dans le domaine éthique. Dans le *Sur la vertu éthique*, Plutarque souligne en effet, contre le monisme stoïcien, que l'irrationnel est un élément de l'âme distinct de la raison, et distingue la vertu pratique (φρόνησις) de la vertu théorique (σοφία) précisément par son application à « ce

⁹⁸⁶ Babut 1969: 524.

⁹⁸⁷ Le préfixe privatif se retrouve presque dans tous les mots décrivant l'état d'esprit de l'*atheos*.

qui touche à l'action et aux passions » (τὸ πρακτικὸν καὶ παθητικόν, 443F1-2) ; c'est « en contrôlant le mouvement passionnel, (que) la raison pratique fait naître au niveau de l'irrationnel, les vertus éthiques, qui sont de justes milieux entre défaut et excès » (444C3-6) – ce qu'est bien ici l'*eusebeia*.

Dans l'un et l'autre excès, l'élément intellectuel ne doit cependant pas être éliminé et athéisme comme superstition renvoient à des *opinions* fausses de la divinité : la négation, de leur existence pour le premier, et, pour la seconde, la croyance en des dieux malveillants⁹⁸⁸, forme de négation qui, au-delà de l'existence, atteint leur essence même, dont la bonté est constitutive. C'est dans un esprit voisin, rappelle M^a.Á. Durán López⁹⁸⁹, que Platon, dans les *Lois*, attachait aussi plus de gravité à la troisième source d'impiété, la vénalité, qui ruine toute justice. Plus nettement, l'aspect intellectuel et philosophique transparait dans l'attitude que prend l'athée dans le malheur, où, à l'instar de l'Épicurien, « il fait retomber sur la fortune et le hasard (ἐπὶ τὴν τύχην καὶ τὸ αὐτόματον) toutes ses plaintes et crie que rien ne se produit selon la justice ou la providence » (167F7-168A2) ou dans la maladie, où il cherche les causes physiques (168B5-10)⁹⁹⁰, mais il n'est pas l'objet de l'opuscule. Centré sur la *deisidaimonia*, celui-ci ne prétend pas réfuter *philosophiquement* l'erreur superstitieuse, mais peindre une passion funeste, une « maladie », plus que tout autre, « féconde en erreurs et en passions (πολυπλανῆς καὶ πολυπαθῆς), où se mêlent des opinions contraires et qui se combattent » (171E) : on n'est pas loin des traités thérapeutiques étudiés par H.G. Ingenkamp⁹⁹¹, même si la conférence, plus proche de la diatribe, n'envisage que la description de la passion, sans donner de conseils pour la soigner. Et de nouveau, la comparaison avec le *De Iside* s'impose, qui révèle ici la différence d'éclairage. Insistant sur la dimension philosophique et en préambule à l'interprétation des mythes égyptiens, Plutarque y rappelle à Cléa « qu'*avoir une opinion vraie* sur les dieux leur agréé davantage qu'aucun sacrifice ou aucune action qu'on pourra faire » (355C9).

La dimension vécue, dominante dans le *De superstitione*, prévaut aussi dans le traité anti-épicurien *Non posse*, qui s'en prend aux conséquences funestes de la prééminence accordée aux plaisirs du ventre. La plus grave réside dans l'élimination des plaisirs supérieurs : or, dans « ce qui est le plus agréable » aux hommes, figurent les fêtes religieuses. La conférence opposait en ces

⁹⁸⁸ *De superst.* 169F2-4 : ὁ μὴ νομίζων θεοῦς εἶναι ἀνόσιός ἐστιν; ὁ δὲ τοιοῦτους νομίζων οἷος οἱ δεισιδαίμονες, οὐ μακρῶν δόξαις ἀνοσιωτέρας σύνεστιν;

⁹⁸⁹ Durán López 2007: 159.

⁹⁹⁰ Dans les exemples initiaux déjà, destinés à faire comprendre la gravité supérieure d'un mauvais jugement qui se double de passion, on reconnaît (Babut 1969: 117-118) les épicuriens (« un homme s'imagine que des atomes et du vide sont le principe de toutes choses... », 164F4-6) et les Stoïciens (« d'autres croient que la vertu et le vice sont de nature corporelle... », 165A4-6).

⁹⁹¹ Ingenkamp 1971.

circonstances l'athée ricanant au superstitieux terrifié (169D-E) et l'*apatheia* athée y apparaissait comme un moindre mal face à la pathologie superstitieuse : elle devient dans le traité anti-épicurien un état inhumain d'indifférence, où l'absence de trouble se paie de la perte irrémédiable de toute joie, de tout espoir dans le secours des dieux, dont on ne peut rien attendre (1100F3-A3). C'est alors la crainte des dieux qui est le moindre mal :

Il vaut mieux qu'à notre opinion sur les dieux soit mêlé un sentiment associant révérence et peur (κοινὸν αἰδοῦς⁹⁹² καὶ φόβου πάθος) que de s'ôter, en voulant y échapper, l'espérance, la joie, l'assurance face aux biens présents, et la possibilité de se tourner vers les dieux (ἀποστροφήν πρὸς τὸ θεῖον) dans l'adversité. (1101B8-C2)

Dans la nouvelle typologie morale esquissée ensuite, qui distingue méchants, hommes ordinaires et « classe supérieure et la plus aimée des dieux » (τὸ βέλτιστον ἀνθρώπων καὶ θεοφιλέστατον γένος), après avoir rapidement envisagé les premiers, que la crainte des dieux a l'avantage de pouvoir retenir, Plutarque reprend le même thème pour les hommes ordinaires :

La disposition par rapport à la divinité des *polloi*, ignorants mais non pas totalement méchants, comporte sans doute, mêlée à la révérence et à l'honneur (τῷ σεβομένῳ καὶ τιμῶντι), quelque palpitation de peur (τινὰ σφυγμὸν καὶ φόβον), d'où la *deisidaimonia* tire son nom, mais mille fois plus grands et importants sont le bel espoir et la joie (τὸ εὖελπι καὶ περιχαρὲς) qu'elle conserve, la possibilité de demander dans les prières et de recevoir tout succès dont ils jouissent comme venant des dieux. (1101D10-E1)

Les fêtes en sont un des exemples les plus évidents et il n'y est plus question des superstitieux ni même des *polloi*, mais de l'âme en général (ἡ ψυχή, 1101E7) : loin de se croire traînée devant des bourreaux ou des tyrans, elle se sent débarrassée de tout souci et se livre à un plaisir qui va jusqu'à l'ivresse, au rire et aux jeux (τῷ ἡδομένῳ μέχρι μέθης καὶ παιδιᾶς καὶ γέλωτος ἀφήσιν ἑαυτήν, 1101E10-11). Tous lors, vieillards, hommes du peuple et pauvres, esclaves et mercenaires, sont transportés de joie et d'allégresse (ὑπὸ γήθους καὶ χαρμοσύνης ἀναφέρονται, 1102A2). Alors la révérence et l'hommage à la divinité accompagnent (μετὰ τιμῆς καὶ σεβασμοῦ, 1102A5-6) le sentiment d'une présence du dieu, source d'un plaisir et d'une joie supérieurs (διαφέρουσιν ἡδονὴν καὶ χάριν) dont se prive celui qui a renoncé à la Providence, c'est-à-dire l'Épicurien. Bien plus il se révèle soumis à la crainte tout autant que les superstitieux,

⁹⁹² Sur αἰδῶς comme sentiment religieux, cf. Motte 1986: 160-165.

car sa participation au culte civique tient seulement à la peur⁹⁹³ que les *polloi* découvrent leurs faux raisonnements et leurs mensonges (παραλογιζόμενοι καὶ φενακίζοντες, 1102C9-10), une peur qui inspire aussi la dissimulation qu'il pratique dans leurs écrits (διὰ φόβον, 1102D1).

Par rapport au *De superstitione*, la situation s'est totalement inversée et ce changement, lié à l'évidence au contexte et à la « cible » de chaque texte, attire l'attention sur ce point essentiel qu'est la *relativité* dès lors que l'on touche au domaine soumis au changement de la vie humaine, à ce qui exige la prise en compte des circonstances particulières et relève de la délibération : l'adaptation littéraire n'en est au bout du compte qu'une des formes. La mise en avant des fêtes dans le dernier texte, invite, au-delà du vécu individuel, à considérer le point qui était essentiel au V^e siècle et chez Platon, et qui garde son importance pour Plutarque, la place du religieux dans la vie de la cité.

— Le religieux et le politique : piété et gestion des passions

Dans le domaine politique, comme dans l'éthique individuelle, on peut distinguer analyse générale et écrits polémiques, anti-épicuriens de nouveau. Au début du *De Genio Socratis*, le rationaliste Galaxidoros, qui entend écarter de la philosophie toutes les fumées supersititieuses et voit dans cette purification un des bienfaits accomplis par Socrate, concède cependant qu'« il n'est sans doute pas sans utilité *pour les hommes politiques*, contraints de *vivre* avec une multitude présomptueuse et indisciplinée, d'utiliser la superstition comme un frein pour tirer la foule en arrière et la remettre dans la voie de l'utilité » (580A1-5). Ces émotions et ces peurs qui assaillent citoyens ou soldats, les héros des *Vies*⁹⁹⁴ ont en effet à y faire face et l'utilisation politique qu'ils en peuvent faire est plus diverse que ne le dit Galaxidoros, comme sont diverses les situations et les émotions.

Il peut ainsi s'agir de rabattre un orgueil excessif, comme Eumène qui, contre les ambitions et rivalités des Argyraspides, « fit donner la superstition » (ἐπήγε δεισιδαιμονίαν, 13. 4) et leur raconta avoir été visité en rêve par Alexandre. Mais tout aussi souvent il faut reconforter des gens abattus par quelque présage – ce que Nicias n'a pas su faire et que réussit Timoléon (26. 3) en interprétant la rencontre de mulets portant du persil, qui a découragé les troupes, comme la promesse d'une couronne victorieuse, à l'instar de celles qu'on distribuait alors aux Jeux de l'Isthme. On peut encore utiliser les présages pour les faire agir dans le sens qui paraît le meilleur : ainsi Thémistocle, pour convaincre les Athéniens d'évacuer Athènes, « fit donner signes divins et

⁹⁹³ *Non posse* 1102C8 : δεδιότες καὶ ταραττόμενοι, qui souligne à quel point ils manquent l'*ataraxie* qu'ils se targuent d'atteindre.

⁹⁹⁴ On a un peu plus de mentions dans les *Vies* romaines, peut-être parce que le scrupule religieux est une des caractéristiques de Rome (par ex. *Cam.* 19. 12 associant εὐλάβεια καὶ δεισιδαιμονία, *Marc.* 5. 7, distinguant respect de la tradition et superstition).

oracles » (σημεῖα δαιμόνια καὶ χρησμούς ἐπήγεν, 10. 1) et Lysandre fabriqua de faux oracles pour soutenir ses projets révolutionnaires, considérant que la seule éloquence humaine ne suffit pas et qu'il faut aussi « frapper au préalable » (προεκπλήξας) et rendre maniables les esprits « par une certaine frayeur et crainte des dieux » (φόβῳ θεοῦ τιμὴ καὶ δεισιδαιμονία, 25. 2). On s'approche dans ces cas du « mensonge politique » accepté par Platon, où sont prises en compte les passions populaires et la place du divin dans la vie de la collectivité. Ainsi Fabius, devant le découragement des Romains après la défaite de Flaminius à La Trébie, inaugure sa charge de la plus belle manière

en commençant par les dieux et en remontrant (διδάσκων) au peuple que c'était à la négligence et au mépris de leur général envers la divinité (ὀλιγοψία καὶ περιφρονήσει τοῦ στρατηγοῦ πρὸς τὸ δαιμόνιον), non à la lâcheté des combattants, qu'il devait cet échec, les encourageant ainsi à *ne pas craindre* les ennemis, mais à se gagner et honorer les dieux : il ne s'agissait pas là de leur *inspirer de la superstition* (οὐ δεισιδαιμονίαν ἐνεργαζόμενος), mais d'*enhardir leur valeur par la piété* (θαρρύνων εὐσεβείᾳ τὴν ἀρετὴν) et, en leur *donnant des espoirs du côté des dieux* (ταῖς παρὰ τῶν θεῶν ἐλπίσι), de supprimer *la crainte des ennemis* et de les reconforter. (*Fab.* 4. 4)

Cette « gestion des passions » trouve sa plus belle illustration dans le personnage de Numa⁹⁹⁵, qui recourut au secours des dieux (ἐπηγάγετο τὴν ἀπὸ τῶν θεῶν βοήθειαν) pour manier une Rome que Plutarque compare à la « cité gonflée d'humeurs » de Platon (8. 2) : par les cérémonies du culte, « qui joignaient à une auguste solennité un divertissement plein de charme et un plaisir plein d'humanité (ἅμα σεμνότητι διαγωγὴν ἐπίχαριν καὶ φιλόανθρωπον ἡδονὴν ἐχούσας, 8. 3) », parfois aussi, en arguant d'apparitions et de voix menaçantes, il réussit à les amadouer et à rabattre leurs esprits par la *deisidaimonia* (8. 4).

Les dieux et le culte deviennent ainsi des sortes d'outils pédagogiques et servent cette persuasion dont les *Lois* soulignaient la nécessité. Cette situation législative, Plutarque la rencontre dans la *Vie de Solon*, quand il évoque l'action d'Épiménide, qui aurait ouvert la voie à Solon (*Sol.* 12. 9). Appelé par les devins parce qu'une terreur superstitieuse (φόβοι τινὲς ἐκ δεισιδαιμονίας, 12. 6) s'était emparée des Athéniens à la suite d'apparitions, non seulement il réalisa les purifications demandées, mais en donnant plus de simplicité aux cérémonies, dont il supprima certains aspects rudes et barbares⁹⁹⁶, il les disposa à la justice et à la concorde. Une contre-épreuve est, en quelque sorte, fournie par Tullus Hostilius, roi belliqueux, qui s'attacha à ranimer l'esprit guerrier « en couvrant de sarcasmes et d'injures (ἐπιχλευάσας καὶ καθυβρίσας) la prudence face au divin (τὴν περὶ τὸ

⁹⁹⁵ Voir Bruit-Zaidman 2001: 170 et Van Nuffelen 2011: 66-67 et 158.

⁹⁹⁶ Même chose dans la législation de Lycurgue (*Lyc.* 27. 1).

θεῖον εὐλάβειαν), accusée de faire des lâches et des femmelettes », de son prédécesseur (*Num.* 22. 11), et qui finit par succomber, sous l'effet de la maladie, « à une *deisidaimonia* sans rapport avec l'*eusebeia* de Numa », *pathos* qu'il communiqua aux autres Romains par un effet désastreux de l'influence des rois sur leurs sujets.

Ces cas particuliers de législateurs ne font que confirmer le rôle fondamental de la piété et des cultes comme ciment de la collectivité : ce qu'a méconnu aussi Épicure. C'est cette fois l'épilogue éthique du *Contre Colotès* qui le met en lumière, avec une référence aux *Lois* de Platon ; à la fin de son ouvrage, Colotès, « à l'instar de ceux qui ont offensé la divinité », a bien dû convenir que « pour assurer une grande sécurité et de la tranquillité aux cités et les délivrer des troubles » (1124D5-6), il faut des lois et des usages (νόμους καὶ νόμιμα), sans lesquels la vie humaine ne se distinguerait pas de celle des bêtes sauvages. Mais la philosophie, rétorque Plutarque, celle de Parménide, d'Héraclite et de Platon, suffirait à « nous faire craindre ce qui est honteux et honorer la justice pour sa seule beauté, en considérant que nous avons les dieux comme bons gouvernants et les *daimones* pour veiller sur notre vie » (1124E4-5) ; elle pourrait faire accomplir volontairement et par raison (διὰ τὸν λόγον) ce qu'on fait actuellement à contrecœur et à cause de la loi (E7-8). Surtout, la vie sauvage, au-dessous de l'humain, dont parle Colotès ne se réalisera que

lorsqu'auront été détruites les lois et que ne resteront que les écrits qui exhortent au plaisir, *qu'on ne croira pas à la providence divine* (πρόνοια δὲ θεῶν μὴ νομίζηται) et que seront considérés comme sages ceux qui crachent sur le bien si le plaisir n'y est joint, se raillent et rient de ces maximes :

Il y a l'œil de Justice (Δίκης) qui voit toute chose,

et

Tout à côté un dieu est là qui de près nous surveille

ou encore

Dieu qui a dans ses mains, suivant l'antique parole, le commencement, le milieu et la fin de tous les êtres, va droit à son but parmi les révolutions de la nature, et il ne cesse d'avoir à sa suite la Justice qui venge les infractions à la loi divine⁹⁹⁷. Car ce sont ceux dont le mépris ne voit là que fables et qui placent le bien dans le ventre et toutes les autres voies du plaisir, qui ont besoin de lois, de crainte, de coups, d'un roi et d'un magistrat qui aient en main la justice, pour ne pas dévorer leurs prochains sous l'effet d'une voracité *qu'enhardit l'athéisme* (ὕπὸ λαιμαργίας ἀθεότητι θρασυνομένης). Et la vie sauvage est bien celle qui ne

⁹⁹⁷ *Leg.* 715e7-716a3.

sait rien de plus beau que la plaisir, *ne connaît pas la justice des dieux* et ne révère pas (σέβεται) la beauté de la vertu. (1124E9-1125A9)

À cette critique, traditionnelle, de l'hédonisme épicurien, s'ajoute une grave contradiction, une des fautes de pensée que s'attache à traquer toute discussion philosophique. On ne peut, poursuit Plutarque, exalter l'ordre social et en chasser le divin :

... dans les dispositions législatives que loue Colotès, le point premier et capital, c'est *la croyance aux dieux* (ἡ περὶ θεῶν δόξα), par laquelle Lycurgue fit un peuple pieux (καθωσίωσαν) des Lacédémoniens, Numa des Romains, l'antique Ion des Athéniens et Deucalion de tous les Grecs ensemble, prières, serments, oracles et divination servant de moyens *pour les attacher au divin par le double lien émotionnel de l'espoir et de la crainte* (ἐμπαθεῖς πρὸς τὰ θεῖα δι' ἐλπίδων ἅμα καὶ φόβων καταστήσαντες). On peut rencontrer en voyageant des cités sans murailles, sans écriture, sans rois, sans maisons, sans argent, qui n'ont pas besoin de monnaie et ne connaissent ni théâtres ni gymnases, mais une cité qui n'ait ni prières, ni serments, ni divination ni sacrifices pour s'attirer les biens ou détourner les maux, il n'y a personne pour en voir ni aujourd'hui ni jamais. Et il me semble qu'on bâtirait plutôt une cité sans fondations qu'on n'établirait et conserverait une fois établi un ordre politique (πολιτεία) d'où aurait été éradiquée *la croyance aux dieux*. C'est pourtant *ce soutien et cette base, lien de toute société et de toute législation*, que sans prendre de détours ni se cacher ou se couvrir de formules obscures, dans la première de leurs maximes capitales⁹⁹⁸, ils renversent d'emblée. (1125D5-F2)

Sans s'attarder sur les excès de la polémique qui font entrevoir une destruction des institutions religieuses que n'ont jamais envisagée les Épicuriens, tant s'en faut⁹⁹⁹, il faut souligner ici l'importance réaffirmée, dans la ligne des *Lois*, du fondement religieux de l'ordre politique, de la δόξα περὶ θεῶν, « l'opinion que l'on a des dieux », dont il faut examiner pour finir la face intellectuelle et philosophique.

(3) Penser le religieux : doctrines impies et mauvais esprit

La manifestation la plus évidente de l'irréligion consiste à professer des doctrines et opinions qui nient le divin ou le méconnaissent, ce qui est une forme de négation peut-être plus pernicieuse encore. Mais dans un monde humain qui ne peut en tout état de cause dépasser l'opinion vraie, la pensée du divin ou son

⁹⁹⁸ « Ce qui est bienheureux et incorruptible n'a pas soi-même d'ennuis ni n'en cause à un autre, de sorte qu'il n'est sujet ni aux colères ni aux faveurs ; en effet tout cela se trouve dans la faiblesse » (tr. Balaude).

⁹⁹⁹ Babut 1974: 165 ss.

refus, parce qu'il est impensable ou inexistant, impliquent aussi une certaine attitude d'esprit, où passion et raison tiennent chacune leur place.

— Doctrines impies et polémiques philosophiques

Plus encore que la négation du divin, qui est toujours restée marginale dans l'Antiquité, c'est la méconnaissance de sa nature et de ses attributs qui est considérée comme de l'athéisme¹⁰⁰⁰. Ces attributs sont au nombre de trois, l'incorruptibilité, la puissance et la vertu, qui se décline en justice ou bonté¹⁰⁰¹ ; à quoi on peut ajouter, formulée en termes plus modernes, la question de la transcendance ou de l'immanence du divin, à laquelle Stoïciens et Platoniciens apportent une réponse différente.

Puissance et bonté sont essentielles pour penser l'intervention de la divinité dans le monde. Lorsque Plutarque, polémiquant contre les Épicuriens dans le *Non posse*, évoque « la classe supérieure et la plus aimée des dieux » et ses *opinions pures*, celles-ci consistent précisément à voir dans le dieu « l'initiateur de tout ce qui est bien, le père de tout ce qui est beau (ὡς πάντων μὲν ἡγεμῶν ἀγαθῶν πάντων δὲ πατὴρ καλῶν ἐκεῖνός ἐστι), à qui n'est permise ni action ni passion mauvaise » (καὶ φαῦλον οὐθὲν ποιεῖν αὐτῷ θέμις ὡσπερ οὐδὲ πάσχειν, 1102D5-7). Il est donc impie de nier l'intervention du divin dans la formation et dans la marche du monde et c'est à quoi aboutit la seule considération des causes physiques à l'exclusion des causes finales. C'est déjà, sans parler d'athéisme, l'insuffisance des explications d'Anaxagore soulignée par Socrate dans le *Phédon* : Plutarque reprend la critique, lorsqu'il aborde le problème de la double causalité dans un dialogue philosophique, le *De defectu*. Pour comprendre le déclin des oracles, il faut comprendre leur fonctionnement et Lamprias, qui a proposé une cause physique, le *pneuma*, se défend de supprimer par là la divinité, comme le lui reproche Ammonios. Il s'appuie alors sur l'histoire de la connaissance, en citant Platon « comme témoin et comme défenseur » :

C'est lui qui a reproché au vieil Anaxagore de s'être trop attaché aux causes physiques et en recherchant et poursuivant toujours ce qui se produit nécessairement dans les affections des corps, d'avoir négligé le motif et l'agent, qui sont pourtant de meilleurs causes et principes. Et c'est lui encore qui le premier, ou du moins plus que tout autre parmi les philosophes, a étudié ces deux sortes de causes, rapportant à la divinité l'origine de tout ce qui obéit à la raison, sans priver la matière du pouvoir causal nécessaire au devenir, mais en comprenant que l'univers sensible, organisé ici comme nous le voyons, n'est pas pur ni sans mélange, mais qu'il procède de l'entrelacement de la matière et de la raison. (*De def.* 435E13-436A1)

¹⁰⁰⁰ Point souligné par Osorio Vidaurre 1996: 248.

¹⁰⁰¹ *Arist.* 6.

En supprimant tout le pan divin, on élimine la Providence et on livre le monde à la *tychè*. On supprime du même coup la divination. C'est le tort des Épicuriens, que représente Boéthos dans le *De Pythiae* ; pour lui ce qu'ont « jeté et disséminé de manière vague (ἀτεκμάρτως¹⁰⁰²) dans l'océan du temps » Sibylles et Bakis peut bien finir par se réaliser, mais « n'en est pas moins faux au moment où il est dit, quand bien même, par la suite, le hasard finit par le rendre vrai » (399A).

Pour faire intervenir le divin, le matérialisme stoïcien n'en tombe pas moins sous la critique de Plutarque, sur la divination d'abord. Si Boéthos a tort de rejeter *tout* oracle, penser, comme Sarapion le Stoïcien, que « le dieu, à moins de s'enfermer lui-même volontairement en toutes choses et de s'incorporer à toutes, ne saurait communiquer à aucun être le principe du mouvement et la cause de sa passibilité » (398B), c'est se tromper sur la manière dont marche le monde. Erreur encore que la doctrine de l'*ekpyrosis*, qui « ne laisse subsister dans son intégrité et sans adulation aucune notion, pour ainsi dire, de notre conception des dieux » (τῆς περὶ θεῶν δόξης οὐδεμίαν, ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν, ἔννοιαν ὑγιῆ καὶ ἀκέραιον ἀπολελοίπασι, 1074E12-F1) ; à travers une comparaison, passe alors le spectre de l'athéisme :

ceux que l'on désigne comme athées, les Théodores, Diagoras et Hippons, n'ont pas osé parler de la Divinité comme d'un être périssable ; ils n'ont simplement pas cru qu'il existât un être impérissable : tout en n'admettant pas l'existence de ce qui est impérissable, ils ont préservé la prénotion de Dieu. Mais Chrysippe et Cléanthe, qui ont, pour ainsi dire, par leurs théories, rempli de dieux le ciel, la terre, l'air et la mer, n'en ont laissé aucun, sur un tel nombre, qui fût impérissable et éternel, à l'exception du seul Zeus, dans lequel ils absorbent tous les autres, si bien que celui-ci se voit aussi attribuer *la capacité de faire périr tous les autres, qui ne lui sied pas mieux que celle de périr.* (*De comm. not.* 1075A7-B5, tr. D. Babut)

« La nature bienheureuse et incorruptible des dieux » (*De Iside* 358E) est menacée aussi par les mythes égyptiens ; « transférer des dieux aux hommes les détails qui paraissent indignes des premiers » (359D) peut sembler résoudre la difficulté, mais là aussi, à l'examen, se dessine le danger de l'athéisme :

Cela revient à peu près à faire descendre de si grands noms *du ciel sur la terre*, à bannir et détruire la révérence et la croyance (τιμὴν καὶ πίστιν) dont presque tous les hommes sont imprégnés dès leur naissance, à ouvrir toutes grandes les portes à Léon¹⁰⁰³ l'Athée, qui ravale le divin au niveau de l'humain (ἐξανθρωπίζοντι τὰ θεῖα), à donner libre et brillante carrière aux

¹⁰⁰² Vocabulaire de l'induction, ce qu'utilise l'homme habile aux conjectures (εἰκάζων καλῶς), opposé par Boéthos aux creuses vaticinations.

¹⁰⁰³ Conjecture probable de Pohlenz et Schwartz pour le λεῶ des manuscrits.

mystifications d'Énhémère de Messène, qui, en fabriquant de toutes pièces des copies (ἀντίγραφα) d'une mythologie indigne de créance et dépourvue de toute substance (ἀπίστου καὶ ἀνυπάρκτου), répand par le monde *un athéisme total*, rayant tous les dieux en usage (τοὺς νομιζομένους θεοὺς) pareillement pour les réduire aux noms de généraux, d'amiraux et de rois, qui auraient vécu autrefois. (*De Iside* 359F3-360A8)

La menace dans ce texte est de deux ordres : d'une manière générale, il y a recours à un procédé qui risque de supprimer le divin, et plus précisément, il y a ici confusion de l'humain et du divin.

C'est ce dont se rendent coupables au plus haut point Épicure et les disciples qui l'idolâtrèrent, que Plutarque apostrophe en caricaturant « les frémissements, clameurs rituelles, tonnerres d'applaudissements, vénération et invocations comme à un dieu (βρόμους καὶ ὀλολυγμούς καὶ κροτοθορύβους καὶ σεβάσεις καὶ ἐπιθειάσεις) par lesquels vous vous tournez vers celui qui vous appelle à des plaisirs continus et fréquents et le célébrez hautement » (*Adv. Col.* 1117A5-8). Non seulement la divinité est supplantée par un homme, mais cet homme est précisément celui qui fait la guerre aux dieux et aux hommes divins (θεοῖς πολεμῶν καὶ θείοις ἀνδράσι, 1119C2-3). Autre est la divinisation des souverains, mais, au-delà de son utilisation politique, elle pose la question métaphysique de la relation entre hommes et dieux – dont la divination est un des modes privilégiés – et de la vertu comme meilleure approche du divin. Abordant le problème à propos de Romulus, Plutarque pose ainsi en principe que

S'il est *impie et vil* (ἀνόσιον καὶ ἀγεννές) de refuser à la vertu tout caractère divin (ἀπογνῶναι παντάπασι τὴν θεϊότητα τῆς ἀρετῆς), il est stupide (ἀβέλτερον) de mêler la terre au ciel, (*Rom.* 28. 7),

avant de conclure :

Il ne faut donc pas envoyer aussi au ciel, *contre l'ordre naturel* (παρὰ φύσιν), les corps des hommes de bien, mais avoir la ferme opinion que leurs vertus et leur âme, *selon l'ordre naturel et la justice divine* (κατὰ φύσιν καὶ δίκην θείαν), s'élèvent de l'ordre des hommes à celui des héros, puis des héros aux *daimones* et, enfin, que si elles ont été parfaitement purifiées et sanctifiées (ἂν τέλειον καθαρῶσι καὶ ὀσιωθῶσιν), comme dans une initiation, ayant entièrement rejeté loin d'elles l'élément mortel et passible, elles s'élèvent, *non par une loi de la cité, mais véritablement et selon une logique plausible* (οὐ νόμῳ πόλεως, ἀλλ' ἀληθείᾳ καὶ κατὰ τὸν εἰκότα λόγον) jusqu'aux dieux, recevant en récompense l'accomplissement le plus beau et la plus haute félicité. (*Rom.* 28. 10)

Traitant d'Alexandre, il ne se contente pas d'écarter l'image noire du conquérant grisé par le pouvoir et « barbarisé » en faisant de la croyance en sa

divinité un pur instrument de domination réservé aux barbares (τοὺς ἄλλους καταδουλούμενος τῇ δόξῃ τῆς θεϊότητος, *Alex.* 28. 6), mais il lui prête encore l'opinion hautement philosophique que « Dieu est sans doute le père commun des hommes, mais qu'il adopte spécialement comme siens les meilleurs » (27. 11). Et la discussion de la légende d'Égérie aboutit à la même conclusion qu'« il est assez logique (καί που λόγον ἔχει) que le dieu [...] en tant qu'ami de l'homme (φιλόανθρωπον) consente à fréquenter ceux qui se distinguent par leur vertu et qu'il ne s'offense ni ne fasse fi du commerce d'un homme pieux et sage » (ἄνδρὸς ὀσίου καὶ σώφρονος ὁμιλίαν, *Num.* 4. 4), mais il ne saurait être question d'union charnelle, seulement de cette φιλία, qui s'attache à cultiver les mœurs et la vertu de l'aimé (4. 7). Le meilleur exemple de cette proximité possible serait alors des êtres rares comme Socrate, que la pureté de son âme rend précisément sensible à la voix démonique (588D-E)¹⁰⁰⁴. Nier enfin l'affinité entre l'âme et le divin et son immortalité est aussi une erreur épicurienne, que Plutarque dénonce à la fois dans le texte si personnel de la *Consolation à sa femme* (611D) et dans le traité polémique du *Non posse* – où c'est le dernier argument (1103E ss).

Une autre confusion des ordres de réalité résulte des interprétations allégoriques et ce sont cette fois les Stoïciens qui sont sur la sellette. Ainsi Plutarque met en garde Pemptidès, qui ne se réclame certes pas du stoïcisme, mais dont la rigueur morale réproouve la divinisation d'une passion aussi effrénée que l'Amour, contre « le gouffre d'athéisme qui s'ouvre sous nos pieds, si nous rayons¹⁰⁰⁵ chacun des dieux pour les ramener à des passions, des facultés et des vertus » (*Amat.* 757C1-3). Et Philinos ironise devant l'interprétation proposée par le Stoïcien Sarapion à la présence sur la base du palmier de bronze offert à Apollon par les Corinthiens de grenouilles, par lesquelles l'artiste aurait voulu « faire entendre que le soleil tire de l'humidité le principe de sa nourriture, de sa naissance et de son exhalaison » (400A) :

Comme les Thessaliennes, tu fais descendre la lune et le soleil en prétendant que c'est d'ici-bas, de la terre et des eaux, qu'ils tirent leur naissance et leur épanouissement. (*De Pyth.* 400B3-5)

Enfin, l'identification entre le soleil et Apollon, récusée aussi par Plutarque, a cet inconvénient supplémentaire, qu'elle « amène presque tous les hommes à méconnaître Apollon en détournant leur pensée, par la sensation, de l'être vers l'apparence » (*De Pyth.* 400D6-8).

¹⁰⁰⁴ La différence de nature entre hommes et dieux est telle qu'il ne saurait y avoir de *vision* (*De genio* 588C ; voir aussi *De sera* 566D).

¹⁰⁰⁵ διαγράφειν, le même verbe que pour Évhémère supra.

— *L'apistia* comme forme d'irréligion

À côté des éléments doctrinaux *stricto sensu*, l'athéisme induit aussi un certain état d'esprit, enclin à « se défier » ou « se détourner » du divin, à rompre cette relation essentielle, où l'homme ne doit ni « méconnaître » (ἀγνοεῖν) la divinité, ni s'imaginer pouvoir dépasser l'opinion vraie. Dans ce domaine de l'opinion, la πίστις a à intervenir, non pas comme notre moderne « foi », impliquant un rapport à la transcendance, ou à un au-delà de la raison, mais comme une forme de δόξα, selon la place à elle assignée par Platon dans l'image de la ligne de *République* VII¹⁰⁰⁶, opinion qui implique un certain assentiment et peut aussi se teinter de confiance¹⁰⁰⁷. C'est ainsi que l'on a déjà rencontré le mot dans l'opposition de l'athée et du superstitieux du *De superstitione*. On le retrouve encore à la fin de la *Vie d'Alexandre*, dans un commentaire du biographe, quand le Macédonien se met à trembler devant le moindre petit fait insolite, emplissant son palais de sacrificateurs, purificateurs et devins de tout poil et lui-même de sottise et de peur (ἀβελτερίας καὶ φόβου) :

Tant il est vrai que si l'incrédulité devant les signes divins et le mépris à leur endroit (ἀπιστία πρὸς τὰ θεῖα καὶ περιφρόνησις αὐτῶν) est un mal terrible, l'est tout autant de son côté la *deisidaimonia*. (*Alex.* 75. 2)

Incrédulité et mépris remplacent ici l'athéisme comme pendant de la superstition à laquelle succombe le roi. L'anecdote du gouverneur de Cilicie que rapporte Démétrios dans le *De defectu* présente le cas de figure inverse. Il met en scène un homme

qui, par lui-même, *balançait* encore *dans son opinion* sur les choses divines (ἀμφίδοξος ὧν ἔτι πρὸς τὰ θεῖα), *parce que son incrédulité manquait de force* (δι' ἀσθένειαν ἀπιστίας), je pense (car pour le reste, c'était un homme violent et de mauvaise qualité), mais *qui se trouvait entouré d'Épicuriens*, lesquels, pour de belles raisons tirées de la physique, selon leurs propres termes, couvraient d'injures les choses de cette sorte. (*De def.* 434D4-8)

Il décida donc sur leurs conseils d'éprouver l'oracle, mais quand celui-ci eut triomphé du piège tendu, la balance pencha définitivement de son côté et le gouverneur ne cessa plus de révéler (σέβεσθαι) Mopsos.

¹⁰⁰⁶ Plus précisément δόξα désigne le mode d'appréhension générique du monde de la génération, et πίστις en est une des deux sous-espèces, celle qui se rapporte aux vivants, tandis que εἰκασία concerne les images et reflets (*R.* 534a1-5).

¹⁰⁰⁷ L'importance de cette notion, en relation avec la racine *beidh du mot (celle de πείθω), et dont l'expression technique est συγκατάθεσις, s'accuse dans les débats hellénistiques sur la valeur de la sensation : voir Frazier 2012 à paraître.

Là encore se pose le problème de l'équilibre, de la juste réaction qui évite de trébucher, en particulier devant l'insolite. Les *Vies* en présentent deux cas très nets, où le biographe doit définir et adopter l'attitude prudente, mais ouverte, qui lui semble de bon aloi. C'est d'abord, dans la *Vie de Camille*, la mention dans les sources d'une statue parlante¹⁰⁰⁸ :

Dans ces matières il est aussi risqué (ἐπισφαλές) de croire les yeux fermés (τὸ πιστεύειν σφόδρα) que de trop se défier (τὸ λίαν ἀπιστεῖν), à cause de la faiblesse humaine, qui, sans bornes et incapable de se maîtriser, se laisse emporter tantôt à la fumée de la superstition (εἰς δεισιδαιμονίαν καὶ τυφον), tantôt à la négligence et au mépris des choses divines (εἰς ὀλιγωρίαν τῶν θεῶν καὶ περιφρόνησιν). Et c'est la circonspection et le « rien de trop » qui sont la meilleure solution. (Cam. 6. 6)

Le juste milieu prend ici la forme de l'εὐλάβεια, qui est sans doute, dans l'analyse stoïcienne, l'εὐπάθεια correspondant à la peur, mais qui surtout est chère à l'Académie dont se réclame Plutarque, comme l'est aussi le μηδὲν ἄγαν delphique¹⁰⁰⁹.

Second cas délicat : les spectres menaçants qui apparurent à Dion et Brutus, deux hommes « pondérés et philosophes », dont on ne peut balayer l'expérience d'un revers de manche. Pour eux, impossible de s'en tenir au discours de ceux qui jugent ce genre de choses tout juste bon pour « les petits enfants, les femmes, les gens dont l'esprit est dérangé par la maladie, traînant avec eux dans leur égarement psychique ou leur déséquilibre physique, des opinions vaines et étranges, parce qu'ils ont en eux-mêmes la *deisidaimonia* comme mauvais génie » (*Dio* 2. 4), c'est-à-dire des Épicuriens. *L'apistia* témoigne ainsi d'un refus du divin, mais on peut aller encore plus loin.

— Critiques impies et « esprits forts »

Dans le *De superstitione* l'athée, à l'abri des passions qui agitent le superstitieux, prenait, par contraste, des allures de personnage « raisonnable », mais de « raisonnable » à « raisonneur », la marge est faible et l'irrégulier, comme le sophiste avec lequel il se confond souvent, fait du *logos* un mauvais usage en exigeant des comptes de la divinité et en minant la confiance qu'on peut avoir en elle.

Un des passages les plus célèbres¹⁰¹⁰ à ce propos se lit ainsi dans le *Dialogue sur l'Amour* et permet à Plutarque de faire mesurer à Pemptidès l'abîme d'athéisme ouvert par la réduction allégorique :

¹⁰⁰⁸ Sur le fond, Babut 1969: 517-520.

¹⁰⁰⁹ *De sera* 549E6 pour εὐλάβεια, *De E* 387F3-4 pour μηδὲν ἄγαν.

¹⁰¹⁰ C'est le passage mis en avant par Babut 1994 pour soutenir l'hypothèse d'une foi qui dépasserait la raison ; *contra* Frazier 2008.

Tu touches là, à mon avis, une question grave et dangereuse, Pemptidès, ou plutôt tu ébranles les inébranlables fondements de notre conception des dieux (τῆς περι θεῶν δόξης ἣν ἔχομεν) *en réclamant à propos de chacun d'eux discussion et démonstration* (περι ἐκάστου λόγον ἀπαιτῶν καὶ ἀπόδειξιν). La croyance ancestrale de nos pères suffit (ἀρκεῖ γὰρ ἡ πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις) et l'on ne saurait trouver ni énoncer *preuve plus évidente* (τεκμήριον ἐναργέστερον) qu'elle, Dût l'esprit le plus *subtil* faire quelque *savante* trouvaille [οὐδ' εἰ δι' ἄκρας τὸ σοφὸν εὕρηται φρενός, E. Ba. 203]. (*Amat.* 756B1-5)

Ce que dénonce ici Plutarque, ce sont les excès d'un rationalisme vétilleux qui s'en prend à la divinité : le vocabulaire est éloquent. Il s'agit d'une sorte de reddition de compte imposée au divin, où il faut raisonner et démontrer, trouver des preuves et atteindre l'évidence. Tout ce vocabulaire de la recherche intellectuelle est subtilement dévalorisé par la citation d'Euripide : cette attitude relève en réalité d'une *sophia* excessive, qui se prétend plus pénétrante et aiguisée que les autres, et n'aboutit qu'à la ruine de la piété, à l'instar de l'effondrement du palais et de sa famille provoqué par Penthée. Les deux éléments se retrouvent lorsque Plutarque reprend les mêmes reproches pour détailler cette fois les effets sur chacun des dieux :

Si pour chacun (*sc.* des dieux) *tu réclames une preuve* (τεκμήριον ἀπαιτῆς), en touchant à tout ce qui est sacré et *en soumettant* tout autel à *une épreuve sophistique* (σοφιστικὴν ἐπάγων πεῖραν), tu n'en laisseras aucun à *l'abri des sycophantes et des inquisitions* (ἀσυκοφάντητον οὐδ' ἀβασάνιστον). (756D7-10)

À travers les adjectifs on glisse de l'application de la raison à celle de la question, de la recherche de la preuve au mauvais procès, du penseur qui interroge au sophiste, puis au sycophante, dont la calomnie est d'autant plus grave qu'elle touche au divin.

La même vaine prétention se retrouve dans la discussion sur le prétendu déclin du style de la Pythie. Évoquer un déclin du style, c'est sous-entendre un déclin de l'oracle, c'est donner à penser que soit la Pythie ne s'approche plus de l'endroit où se tient le divin soit que l'exhalaison inspiratrice s'est totalement éteinte et, dans tous les cas, l'oracle n'en sort pas indemne ; cette alternative, Diogénianos la présente comme un *logos*, celui qui « plus que tout autre, s'oppose à la crédibilité de l'oracle » (ὁ μάλιστα πρὸς τὴν τοῦ χρηστηρίου πίστιν ἀντιβαίνων λόγος, 402B9), où ἀπιστία et rationalisme mal compris se rejoignent. Et, glissant insensiblement dans sa réponse de l'apologie à la contre-attaque, Théon finit par prendre à parti les critiqueurs, « dont l'état d'esprit est parfaitement puéril et sot » (ὧν παιδικὸν ἐστὶ κομιδῆ καὶ ἀβέλτερον τὸ πάθος, 409C10-11), qui se donnent l'air de regretter les énigmes et obscurités d'autrefois,

et puis, s'ils ne parviennent pas à *comprendre suffisamment* (ικανῶς πύθωνται) la cause du changement, s'éloignent du dieu en le condamnant, lui et non pas nous ou eux-mêmes *comme incapables d'atteindre par le raisonnement la pensée du dieu* (ὡς ἀδυνάτων ὄντων ἐξικνεῖσθαι τῷ λογισμῷ πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ διάνοιαν). (*De Pyth.* 409D5-8)

Le ressort de cette attitude est l'orgueil et le résultat, désastreux, est de les *détourner* de la divinité : le contraire même de l'attitude pieuse prônée par Plutarque lui-même dans le *De sera* après la sortie de l'Épicurien, qui a « charrié en bloc et sans aucun ordre un amas¹⁰¹¹ puisé à droite et à gauche, dans une sorte de débordement convulsif de colère et d'injures contre la Providence » (548C5-7) et mis en cause la πίστις qu'on peut avoir en elle et en la justice divine¹⁰¹² :

Ainsi donc, prenant pour point de départ le foyer de nos pères, je veux dire cette circonspection face au divin des philosophes de l'Académie (τῆς πρὸς τὸ θεῖον εὐλαβείας τῶν ἐν Ἀκαδημαίᾳ), *nous nous garderons pieusement de dire quoi que soit sur ce sujet comme des gens qui savent* (ὡς εἰδότες τι περὶ τούτων λέγειν ἀφορισωσόμεθα). Car tenter *d'approfondir ce qui concerne dieux et démons, lorsqu'on est homme* (τὸ τὰ θεῖα καὶ τὰ δαιμόνια πράγματα διασκοπεῖν ἀνθρώπους ὄντας), c'est pire que parler musique sans compétence musicale ou stratégie sans expérience militaire ; c'est ressembler aux ignorants qui essaient *d'atteindre la pensée des spécialistes à partir d'opinions et de conjectures appuyées sur la vraisemblance* (τεχνιτῶν διάνοιαν ἀπὸ δόξης καὶ ὑπονοίας κατὰ τὸ εἶκὸς μετιόντας). (*De sera* 549E5-F2)

Dans ce cadre, il n'est plus question d'emploi arrogant de la raison, mais du simple recours à l'opinion, la supposition et la vraisemblance, tâtonnements incertains qui accusent la faiblesse humaine. On le retrouve au contraire lorsque Lamprias prend la parole pour répondre aux objections d'Ammonios et, avant de développer pour sa défense la théorie de la double causalité, déclare :

Pour moi elles (*sc.* ses objections) ne m'ont pas seulement ému, mais bouleversé (συγκέχυκεν) à l'idée que dans une compagnie aussi nombreuse et importante, je semble, en dépit de mon âge, me parer du pouvoir persuasif du discours (τῷ πιθανῷ τοῦ λόγου καλλωπιζόμενος) pour détruire et ébranler quelque chose des coutumes vraies et saintes qui touchent au divin (ἀναίρειν

¹⁰¹¹ Plutarque ne parle même pas de λόγους, mais choisit un neutre pluriel, ἀθρόα πολλά, qui contribue à dénier toute valeur à cet amas verbal informe.

¹⁰¹² *De sera* 548B9 : τὴν πίστιν ἢ βραδύτης ἀφαιρεῖ τῆς προνοίας et la conclusion imagée d'Olympichos, 549D8-9 : « Aussi ne vois-je pas l'utilité de ces meules des dieux qui moulent à retardement, comme on dit : elles *font pâler l'image de la justice* (ποιοῦσι τὴν δίκην ἀμαυράν) et annihilent la peur du vice ».

τι καὶ κινεῖν τῶν ἀληθῶς καὶ ὀσίως περὶ τοῦ θεοῦ νενομισμένων). (*De def. orac.* 435E7-11)

Le *logos* là aussi ne servirait au jeune Lamprias qu'à « faire le beau » et enjoliver son propos, avec pour prix la ruine d'une tradition dans laquelle la vérité se donne à chercher. Le *Dialogue sur l'Amour* ne dit pas autre chose, où, après avoir stigmatisé les trésors d'ingéniosité dépensés en vain pour trouver un témoignage plus éclatant que la croyance ancestrale, la *patrios pistis*, Plutarque poursuit :

Elle est comme une base, comme un fondement commun *qui soutient la piété* (ὄψεστώσα πρὸς εὐσέβειαν) ; attaquer et ébranler sur un seul point son ancrage dans la tradition (τὸ βέβαιον αὐτῆς καὶ νενομισμένον), c'est la rendre tout entière croulante et suspecte (ἐπισφαλῆς καὶ ὑποπτος). (*Amat.* 756B8-11)

La fidélité à la tradition est le dernier point par lequel se distinguent attitudes pieuses ou impies, mais elle ne se confond pas avec un quelconque fidéisme et la tradition n'est pas, comme elle le sera pour les néoplatoniciens postérieurs à Plotin, la norme de la vérité. Inscrite dans la tradition des philosophes grecs, qui se sont attachés à penser et spiritualiser la religion de la cité¹⁰¹³, elle n'est pas confiance aveugle répudiant tout usage de la raison. Ce qu'elle apporte, et toutes les images convergent en ce sens, c'est une *base*, quelque chose de *stable* (βέβαιον), qui évite de *glisser* (ἀσφαλῆς / ἐπισφαλῆς si elle est ébranlée), en quoi l'on peut se fier (πίστις / πιστεύειν) et sans laquelle s'ouvre l'ère du soupçon (ὑποπτος). Elle induit ainsi un certain état d'esprit, ouvert au divin, dont les fêtes permettent de sentir la présence à travers la forme la plus haute de joie : ce qui ne signifie nullement un rejet de la raison et de la philosophie, mais découle de la nature même de l'homme, en qui coexistent raison et passion, selon la vision platonicienne de Plutarque¹⁰¹⁴. Ainsi il faut utiliser cultes et coutumes comme « des symboles consacrés, les uns plus obscurs, les autres plus limpides, frayant à la pensée la route du divin » (*De Iside* 378A) et s'attacher à donner du mythe « une interprétation pieuse et philosophique » (*De Iside* 355C). Dans ses prémisses et par son attention à la dimension vécue autant qu'à la dimension pensée, au respect de la religion traditionnelle, à l'importance de la persuasion et de la conviction comme base stable, la pensée de Plutarque semble proche des grands thèmes des *Lois* auxquelles est empruntée aussi, et appliquée aux Épicuriens, la figure de l'athée, savant présomptueux, rationaliste étroit et esprit fort, qui ne montre en définitive que sa sottise, son ἀβελτερία, un autre mot fréquemment rencontré dans les textes. Mais les inflexions ne sont pas moins intéressantes : là où Platon soulignait surtout l'atteinte intolérable à la justice que constitue la

¹⁰¹³ Babut 1974.

¹⁰¹⁴ Babut 1969: 319-333.

pensée de dieux que des cadeaux peuvent se concilier, Plutarque subsume l'ensemble sous la notion de Providence et insiste sur la communication avec le divin. Sans que soit négligée la dimension civique, où les sanctuaires sont la meilleure occasion de pratiquer l'évergétisme¹⁰¹⁵, sans qu'il y ait encore de quête solitaire pour rejoindre en soi-même la partie la plus haute et divine de l'âme, telle que sera la démarche de Plotin, la religion a aussi une dimension personnelle, à la fois éthique et spirituelle, affirmée. Dans ce cadre, l'irréligion prend à la fois le visage de la superstition et celui de l'athéisme, deux visages esquissés dans les *Lois*, de la crédulité et de la peur ou de l'insensibilité et du rationalisme étroit, la juste attitude étant celle du philosophe dont la pensée est tournée vers le divin.

¹⁰¹⁵ Piérart 2010.