

**Platon, *Lachès - Euthyphron*, introductions et traductions inédites par Louis-André Dorion, GF-Flammarion, Paris, 1997, 352 p.**

**Richard Dufour**

Volume 25, Number 1, Spring 1998

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/027480ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/027480ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Dufour, R. (1998). Review of [Platon, *Lachès - Euthyphron*, introductions et traductions inédites par Louis-André Dorion, GF-Flammarion, Paris, 1997, 352 p.] *Philosophiques*, 25(1), 132–136. <https://doi.org/10.7202/027480ar>

Platon, *Lachès - Euthyphron*, introductions et traductions inédites par Louis-André Dorion, GF-Flammarion, Paris, 1997, 352 p.

L'effort de retraduction des œuvres de Platon, entrepris chez Flammarion, a produit depuis peu un treizième titre : la publication conjointe du *Lachès* et de l'*Euthyphron*. Confiés cette fois aux soins de Louis-André Dorion, ces dialogues ont eu droit à une traduction et à un commentaire dans lesquels s'équilibrent à merveille l'accessibilité et l'érudition. Le résultat comblera bien des attentes. Autant le lecteur dilettante que le philosophe de carrière pourront tirer profit de ces pages remplies d'informations variées, toujours à propos, et qui se présentent dans un style agréable où règnent la simplicité d'expression et l'horreur des tournures alambiquées. Cohérent

avec les volumes précédemment publiés dans cette collection, l'auteur accompagne chaque traduction d'une introduction, d'une bibliographie et de nombreuses notes. Le livre prend fin sur une chronologie et divers index. Seul élément nouveau : deux annexes, chacune se situant après les notes à la traduction concernée, qui examinent par le menu un argument spécifique à chaque dialogue. Dans le cas du *Lachès*, il s'agit de l'argument final sur « l'unité des vertus » (197e-199e) ; et pour l'*Euthyphron*, de la réfutation de la définition « le pieux est ce que tous les dieux aiment » (10a-11b). Le but, chaque fois, est de familiariser les lecteurs francophones à des débats qui font rage dans les milieux anglo-américains, mais qui n'ont eu que peu d'échos dans notre littérature.

Pourquoi donc avoir regroupé ces deux dialogues ? L'*Apologie* et le *Criton*, par exemple, ont une telle communauté de sujets qu'il va de soi qu'on les réunisse. Ainsi en va-t-il pour d'autres dialogues comme le *Timée* et le *Critias*. Si on s'inspire des tétralogies de Thrasyllé d'Alexandrie, l'*Euthyphron* s'apparente davantage à l'*Apologie* et au *Criton* qu'au *Lachès*, parce qu'il touche de près le procès de Socrate. Voilà la raison principale qui presse l'auteur d'expliquer d'entrée de jeu, dans l'avant-propos, les motivations de ce choix. Pour commencer, ces dialogues sont incontestablement des œuvres de jeunesse. Leur structure narrative, la discussion « en direct », leur appartient en commun. Il s'en dégage un portrait de Socrate – ironie, réfutation, traits de caractère – qui correspond fort bien à celui qu'esquisse Aristote dans sa *Métaphysique*. Tous deux mettent de l'avant la thèse de la vertu-science. Et finalement, l'aporie résulte de leur discussion respective. À la lecture de ces raisons, on se prend souvent à penser que voilà des caractéristiques inhérentes à plusieurs dialogues. Vrai ; mais ce n'est qu'à la lecture continue de ces deux textes, à la lumière des références croisées que l'auteur se voit dans l'obligation de faire en plusieurs points de ses analyses, qu'on réalise pleinement que leur union n'a rien de forcé.

Parlons d'abord du *Lachès*. L'introduction s'ouvre sur la présentation des différents protagonistes. Nous avons, d'une part, Lysimaque et Mélésias, deux « fils obscurs de pères illustres » ; et d'autre part, Lachès et Nicias, deux grands stratèges. Afin de mieux cerner la vraisemblance des propos que tiendront ces personnages historiques, l'auteur propose une biographie sommaire de chacun d'eux. Malheureusement, la pauvreté de nos sources rend cette entreprise presque impossible. On obtient au mieux quelques bribes sur leurs dates de naissance et sur un événement insignifiant de leurs vies. Seul Nicias fait exception, car les historiens de l'époque ne pouvaient passer sous silence l'ampleur de la déroute que l'armée athénienne essuya en 413 sous sa férule. En effet, Nicias reporta de vingt-sept jours l'évacuation de ses troupes, suivant en cela l'avis des devins qui voyaient d'un mauvais œil une éclipse de lune. Un véritable massacre s'ensuivit. Cette malheureuse aventure dépeint donc notre homme sous les traits d'un général superstitieux et enclin aux considérations abstraites. Et de fait, Platon lui donne le rôle de l'intellectuel, de celui qui se prête avec délectation au jeu des définitions formelles. Mieux encore, le *Lachès* ne se prive pas de se moquer de l'ascendant qu'exerçaient sur lui les devins (195e, 199a). Le dialogue prend ainsi en compte l'historicité du personnage en cause.

La conversation à laquelle nous assistons prend place à la palestres. Telle est l'interprétation de Dorion, qui s'appuie sur le fait que d'autres dialogues mettent l'accent sur le goût de Socrate pour ces endroits. Mais, rappelons-le, il n'y a rien de précis dans le *Lachès* à ce propos. Quant à la datation, tant dramatique que de composition, la prudence est de rigueur. Leur rencontre aurait lieu entre 424 et 418, entre la fin de la bataille de Délion et la mort de Nicias. L'auteur précise alors que le lecteur antique avait manifestement la défaite de Nicias encore présente à la mémoire. Toutefois, cela ne concerne-t-il pas la date de composition dont il parlera plus loin ? Celle-ci se situerait entre 399 et 388-387. Il faut donc mettre un bémol sur la

« fraîcheur » des événements. Le délai le plus court serait de 14 ans ; et le plus long, de 28 ans.

L'un des points majeurs de l'introduction touche l'unité du dialogue. Sa structure, d'après le plan qui est proposé (p. 25), se répartit en deux sections clairement délimitées : d'une part, la question de l'éducation et d'autre part, la définition du courage. Comment se fait-il qu'un dialogue dont l'objet principal est le courage ne le mentionne qu'à la moitié de son parcours ? On tarde pour le moins à entrer dans le vif du sujet ! À première vue, le lien entre ces deux parties est lâche, car l'hoplomachie ne fait plus les frais de la discussion depuis belle lurette au moment où Socrate la remet à l'ordre du jour, au début de la seconde partie. On désire définir une vertu, n'importe laquelle, et on choisit par miracle celle du courage, puisque l'hoplomachie y conduit (190d). Certes, cet appel un peu tardif à l'hoplomachie rend suspecte l'unité réelle du dialogue. Ne serait-ce pas là un lien malhabile, destiné à sauver les apparences ?

L'auteur expose trois solutions qu'ont déjà proposées certains commentateurs : 1) L'opposition *érgon* -- *lógos* (p. 65-68). Nicias, comme nous l'avons vu, tient le rôle de l'amant des discours. Il aime les définitions générales et les termes abstraits. Lachès, tout au contraire, ne jure que par les exemples. Il aime les cas concrets. Cette opposition, que l'on trouve souvent chez Platon, s'insinue dans toute la trame du dialogue et l'auteur ne manque pas à chaque fois de mettre ce fait en évidence. Dorion demeure pourtant perplexe face à cette solution, car O'Brien, celui-là même qui a fait remarquer pour la première fois cette tension *érgon* -- *lógos*, n'a jamais vu que le dialogue se scindait en deux grandes parties. 2) Le *Lachès* servirait d'introduction à tous les écrits de jeunesse qui traitent des vertus (p. 69-71). Pour séduisante qu'elle soit, cette hypothèse pose deux difficultés. D'une part, il faudrait admettre que le *Lachès* précède le *Protagoras*, ce que l'auteur nie catégoriquement (p. 23-24). D'autre part, notre dialogue critique la thèse de la vertu-science, ce que ne font pas plusieurs des autres œuvres dites postérieures. Comment expliquer qu'on émette des réserves à l'endroit d'une thèse, pour la réutiliser ensuite mine de rien ? Cela ne fait pas sens. 3) Le *Lachès* navigue entre l'éducation et le courage (p. 71). En d'autres mots, Platon met en place une sorte de va-et-vient entre divers sujets mal coordonnés. Aussi bien dire adieu à l'unité du dialogue ! L'auteur élimine donc en toute rigueur cette dernière solution pour enfin proposer l'interprétation qui lui paraît la meilleure (p. 72-76). Le but du dialogue ne serait pas de définir le courage, mais bien de traiter de l'éducation et du choix d'un maître compétent. Au diable la question de l'unité ! En fait, il n'y a pas de séparation. Socrate expose clairement que l'essence de la vertu s'assimile à celle de l'éducation : « Je crois toutefois qu'un autre type d'examen [l'essence de la vertu] conduit au même but [ce qu'est l'éducation] (...) » (189d-e). Ce passage « charnière » permet de combler l'écart que tout élément non réfuté a des chances de s'apparenter à la pensée véritable de Platon. Dans le cas présent, Socrate a laissé de côté deux éléments : la fermeté à laquelle tenait Lachès et la connaissance du bien et du mal que promulguait Nicias. Il ne reste plus qu'à coller les morceaux pour obtenir la définition souhaitée. Le courage est donc « une fermeté secondée par la connaissance ».

Il nous reste maintenant à dire quelques mots sur le caractère aporétique du dialogue et sur son titre. L'auteur considère que le *Lachès* contient en filigrane un enseignement positif. Il adopte en cela le principe dit « de Bonitz », qui tient essentiellement dans la maxime que tout élément non réfuté a des chances de s'apparenter à la pensée véritable de Platon. Dans le cas présent, Socrate a laissé de côté deux éléments : la fermeté à laquelle tenait Lachès et la connaissance du bien et du mal que promulguait Nicias. Il ne reste plus qu'à coller les morceaux pour obtenir la définition souhaitée. Le courage est donc « une fermeté secondée par la connaissance ».

En ce qui concerne le titre, pourquoi avoir choisi Lachès ? Ce dernier ne brille ni par sa réputation ni par l'ampleur de son rôle dans la discussion. La tradition se plaît même à ne voir en lui qu'un lourdaud à l'esprit mal dégrossi (p. 77). Pourtant, Platon l'a choisi pour symboliser ce dialogue. Ce serait vraisemblablement parce qu'il incarne le répondant idéal que décrivent le *Théétète* (168a) et le *Sophiste* (230b). Il a une attitude positive et se révolte de sa propre ignorance. Tout au contraire, Nicias, bouffi de suffisance, reste sur ses positions et prétend qu'il trouvera aisément la solution avec son ami Damon, pour peu qu'on lui en laisse le loisir. Comble de présomption, il promet même à Lachès de l'instruire ultérieurement de ses découvertes ! L'attitude beaucoup plus modeste de Lachès lui aura probablement valu l'honneur de donner son nom à cette œuvre.

Voilà donc l'essentiel de ce que nous avons retenu du *Lachès*. L'*Euthyphron*, de son côté, retiendra moins longtemps notre attention. Celui-ci pose davantage de difficultés au niveau de sa traduction que de son interprétation. Les jeux de mots y sont plus abondants, les conjectures, plus embarrassantes et les double-sens, plus délicats. L'auteur se prête donc à de nombreux commentaires sur le texte grec, à l'occasion de ses notes à la traduction, ce qui ne peut qu'enchanter le lecteur spécialisé. Rappelons-nous que cette collection ne présente pas, en regard, le texte original. Sans l'ajout de remarques explicatives de la part du traducteur, l'ensemble de son travail devient suspect. Personne ne peut se targuer d'élucider dans ses moindres détails quelque dialogue que ce soit. Le grec demeure une langue excessivement difficile. Nous louons donc l'auteur pour avoir pris le soin d'énumérer les diverses traductions possibles, celles qui paraissent les plus plausibles et pourquoi. Les abondantes notes philologiques permettent à cette nouvelle traduction de sortir de son cadre « grand public » et de rejoindre également des gens plus versés dans les études antiques.

L'interprétation de ce dialogue, disions-nous, présente moins d'embûches. Contrairement au *Lachès*, son unité, son titre et ses dates n'ont pas semé la discorde. La date dramatique se situe juste avant le procès et la mort de Socrate, en 399. Quant à la date de composition, elle va de la mort de Socrate au premier voyage en Sicile de Platon (388-387). Euthyphron, pour sa part, demeure le seul interlocuteur de Socrate. Quoi de plus naturel que ce dialogue porte son nom ? Ajoutons finalement que la discussion ne traite, tout au long, que de la piété. Impossible alors de mettre son unité en doute. L'auteur dirigera plutôt ses analyses vers l'orthodoxie religieuse d'Euthyphron, la légalité de son accusation contre son père et les détails du procès de Socrate.

Depuis 70 ans, Euthyphron passait pour un hérétique marginal. Cette image, qu'on peut assurément qualifier de tenace, remonte à l'interprétation de Burnet. Peu de gens parvinrent à s'en départir. Dorion renverse donc la vapeur lorsqu'il annonce qu'un retour à la tradition s'impose : Euthyphron représente fort bien l'orthodoxie religieuse de son époque. Sa thèse, la même que Furley exposa en 1985, prend cependant certaines distances par rapport à celle de la tradition, car pour lui, Euthyphron n'entretient aucun lien avec les accusateurs de Socrate. Ceux-ci, pensaient, se trouvaient réfutés en même temps qu'Euthyphron. Charmante hypothèse, mais que rien de bien tangible ne soutient. Plus vraisemblablement, Platon cherchait à montrer, d'une part, que l'orthodoxie religieuse acceptait les croyances de Socrate, puisqu'Euthyphron prend clairement son parti, et d'autre part, que cet homme pourtant accusé d'impiété ne ménage pas ses efforts pour découvrir la nature du pieux.

Un problème juridique se dresse peut-être à l'horizon : Euthyphron avait-il le droit d'accuser son père ? De prime abord, on peut se demander si Platon oserait mettre en péril l'effet dramatique de son dialogue en proposant une situation invraisemblable. À quoi bon discuter de la piété d'une accusation, si cette dernière se

voyait d'emblée disqualifiée par les instances pénales ? En bon citoyen, Socrate expliquerait à Euthyphron l'inanité d'une telle procédure et chacun d'eux reprendrait son chemin. C'est pourquoi Dorion favorise l'hypothèse de la légalité de l'acte d'accusation. On ne peut faire mieux, puisque notre connaissance de ce point de loi demeure floue. Seul un parent ou le maître de la victime pouvait tenter des poursuites. D'une part, Euthyphron n'entretient aucun lien de parenté avec la victime ; d'autre part, celle-ci est un *pelâtes*, « une espèce de journalier de condition libre ». L'accusation n'aurait ainsi aucun fondement. Cependant, d'aucuns prétendent que le *pelâtes* vivait dans un état de quasi-sujétion, ce qui le rendrait assimilable à un esclave. Du reste, Euthyphron renforcerait cette position, en 4c, lorsqu'il fait mention de « son » *pelâtes*. Les subtilités s'accumulent ainsi sans que personne ne parvienne à faire pencher la balance en faveur de l'un ou l'autre parti. Dorion prend donc la bonne décision en survolant le débat et en tuant le problème dans l'œuf : l'argument juridique ne peut pas éclipser le discours philosophique. La raison d'être du dialogue réside dans le besoin qui s'impose de discuter la question de la piété.

Finalement, l'auteur présente l'essentiel des informations qui concernent le procès de Socrate. Les accusateurs, Mélètos, Anytos et Lycon, ont droit à une courte biographie. Viennent ensuite les accusations que ceux-ci portèrent contre Socrate. Elles se montent à trois : Socrate ne reconnaît pas les dieux de la cité ; Socrate introduit de nouvelles divinités ; Socrate corrompt la jeunesse. L'auteur insiste sur ce point, car plusieurs commentateurs confondaient les deux premiers chefs d'accusation. À maintes reprises, cette distinction se révèle pourtant très importante dans le dialogue, et Dorion ne manque pas de l'indiquer. Pour le reste, les pages consacrées à ce procès offrent un complément appréciable d'informations pour ceux qui s'intéressent à l'*Apologie*.

Pour conclure, ajoutons que l'*Euthyphron*, tout comme le *Lachès*, renferme un enseignement positif. Toujours d'après le principe de Bonitz, l'auteur se saisit de la troisième définition de la piété, celle qui n'a pas été réfutée. Elle faisait allusion au « service des dieux ». Mais de quel service s'agit-il ? La réponse se trouve dans l'*Apologie*, quand Socrate se prétend au service du dieu (23b, 30a). Il ne reste plus qu'à joindre l'*Apologie* à l'*Euthyphron* pour apprendre que « la piété consiste à se mettre au service des dieux dans le but d'accomplir le bien des hommes » (p. 230).

Richard Dufour

Université de Paris I

---