Philosophie antique
Problèmes, Renaissances, Usages

18 | 2018
L'athéisme antique

L'art subtil d'Euripide de critiquer les dieux sur la scène

Maria Michela Sassi

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/philosant/1037
DOI : 10.4000/philosant.1037
ISSN : 2648-2789

Éditeur
Presses universitaires du Septentrion

Édition imprimée
Date de publication : 1 novembre 2018
Pagination : 169-191
ISBN : 978-2-7574-2372-1
ISSN : 1634-4561

Référence électronique
Maria Michela Sassi, « L'art subtil d'Euripide de critiquer les dieux sur la scène », *Philosophie antique* [En ligne], 18 | 2018, mis en ligne le 01 novembre 2019, consulté le 01 novembre 2019. URL : http://journals.openedition.org/philosant/1037 ; DOI : 10.4000/philosant.1037

La revue *Philosophie antique* est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

L'ART SUBTIL D'EURIPIDE DE CRITIQUER LES DIEUX SUR LA SCÈNE

Maria Michela Sassi
Université de Pise

Résumé. J'essaie d'explorer la vision religieuse d'Euripide en le considérant comme un penseur en même temps qu'un artiste, ou mieux, comme un auteur qui soulève *en artiste* des questions essentielles sur le sens de l'existence humaine par rapport à celle des dieux, non pas tellement en mettant dans la bouche de ses personnages certaines *doxai*, mais plutôt en les faisant parler et agir d'une certaine façon dans une situation dramatique particulière. En me détachant aussi bien des savants qui ont vu dans Euripide un défenseur de la tradition religieuse, que de ceux qui ont tendance à déconstruire ses figures des dieux dans un jeu de projections de la psychologie humaine, je soutiens qu'Euripide a mis en question dès le début la consistance des croyances traditionnelles, avec une inquiétude grandissante qui a abouti, sinon à une négation de l'existence des dieux, du moins à une attitude exaspérée de doute sur leur rôle dans l'existence humaine : ce qui est suffisant pour qu'il puisse être compté parmi les auteurs que Platon accuse d'impiété dans le livre X des *Lois*.

Summary. *I set out to explore Euripides' religious views by considering him as a thinker and an artist at the same time, or rather as an author who raises* as an artist *essential questions about the meaning of human existence in relation to that of the gods, not so much by putting into the mouth of his characters certain* doxai*, but rather by making them speak and act in a certain way within a specific setting. I detach myself both from the scholars who have seen in Euripides a defender of the religious tradition and from those who tend to deconstruct his figures of the gods in a set of projections of various human feelings. Instead, I argue that Euripides questions from the beginning the coherence of traditional beliefs, with growing anxiety which leads, if not to a negation of the existence of the gods, to an exasperated attitude of doubt as to their role in human existence: which is sufficient for him to be counted among the authors whom Plato accuses of impiety in* Laws *10.*

Philosophie antique, n°18 (2018), 169-191

Il ne faudra pas trop de remarques préliminaires pour justifier l'inclusion d'Euripide dans une enquête sur l'athéisme philosophique dans l'Antiquité grecque*. Il est toutefois presque obligatoire de rappeler pour commencer qu'Euripide fut bientôt perçu comme un « philosophe de la scène », selon la formule qu'on retrouve soit dans le latin de Vitruve (VIII 1 : *philosophus scaenicus*), soit dans le grec d'Athénée (*Deipnosophistes* 561A : σκηνικὸς φιλόσοφος). Cette caractérisation devait beaucoup, entre autres, à l'association de longue fortune entre Euripide et Socrate établie en son temps par Aristophane, observateur aigu d'Athènes au Ve siècle av. J.-C. Cette association reste valable même si on ne croit pas à la tradition selon laquelle Euripide serait allé jusqu'à mettre littéralement par écrit les idées de Socrate (dans un sens qui poussera Nietzsche à les impliquer tous les deux dans l'accusation d'avoir tué la tragédie avec l'arme du rationalisme), car elle est fort probablement fondée sur ce qui devait être un lien réel d'amitié intellectuelle et une interaction féconde, qui n'est pas négligeable pour la reconstruction du paysage culturel de l'époque[1].

L'état de nos sources ne fait que confirmer la caractérisation des anciens : il est tout à fait significatif de ce point de vue qu'Euripide soit présent avec une soixantaine de textes (le triple par rapport à Eschyle et Sophocle réunis) dans la section « Références philosophiques dans la tragédie attique » comprise dans l'édition des premiers philosophes grecs par André Laks et Glenn Most

* Version révisée de l'exposé présenté au colloque *L'athéisme dans la Grèce antique*, organisé par Stavros Kouloumentas avec le soutien du Labex Resmed et du Centre Léon Robin (Université Paris-Sorbonne, 13 Janvier 2016). La version finale a pu bénéficier des discussions engagées à cette occasion et de celles qui m'ont été offertes ensuite par Alonso Tordesillas (Université Aix-Marseille, Décembre 2016) et par Christine Mauduit et Rossella Saetta Cottone dans le cadre du séminaire sur l'*Hélène* d'Euripide (École Normale Supérieure, Janvier 2017). Je remercie tous les participants pour leur suggestions, en gardant la responsabilité de toute erreur et lacune.

1. Pour une évaluation éclairante des rapports entre Socrate et Euripide, voir Wildberg 2006, auquel on ajoute les réflexions de Jedrkiewicz 2010 p. 340-344.

(2016). Une précision est cependant nécessaire. Comme l'indique le cas de la relation avec Socrate que je viens d'évoquer, on doit éviter d'aborder Euripide comme un versificateur, quoique efficace et génial, de telle ou telle doctrine philosophique qu'il est si facile d'identifier dans son œuvre et d'attribuer à Socrate, Anaxagore ou à tel ou tel sophiste[2]. Une approche de cette sorte implique que l'on projette sur le milieu intellectuel de l'Athènes du Ve siècle une division entre poésie et philosophie qui sera en réalité le fruit d'une opération de Platon. Au contraire, plusieurs études ont insisté récemment, d'une façon éclairante, sur le « pluralisme » qui caractérise ce paysage culturel dans lequel on voit des poètes ou des historiens, des médecins, des théoriciens de la nature et des rhéteurs contribuer à une discussion vive sur des sujets communs (tels la nature du cosmos et de l'homme, les dieux, le *nomos* de la cité), au-delà de la diversité respective des moyens expressifs ou des situations performatives[3]. De plus, pour ce qui concerne spécifiquement la tragédie, je ne veux pas oublier la perspective ouverte il y a quelques années justement par deux philosophes, Martha Nussbaum et Bernard Williams, qui ont bien creusé ce terrain, dans des directions parallèles mais indépendantes, dans deux livres que je n'hésite pas à considérer comme capitaux pour notre compréhension de la pensée grecque[4]. Personne ne peut plus douter à présent que la tragédie grecque du Ve siècle constitue un lieu de développement du savoir moral grec aussi digne d'attention pour les philosophes et les historiens de la philosophie que la spéculation élaborée au siècle suivant par Platon ou Aristote.

Dans le cadre de cette brève introduction, j'irai finalement explorer la vision religieuse d'Euripide en le considérant comme un penseur en même temps qu'un artiste, ou mieux comme un auteur qui soulève *en artiste* des questions essentielles sur le sens de l'existence humaine par rapport à celle des dieux[5], non pas tellement en mettant dans la bouche de ses personnages certaines opinions (propres ou d'autrui), mais plutôt en les faisant parler et agir dans un espace qui se remplit de signification au long du drame ; pour ne pas dire que souvent, et de plus en plus dans les tragédies plus tardives, cet espace finit par se vider complètement de sens. Cette même disparition progressive et irrésistible du sens a contribué (je l'anticipe) à mon impression que, au-delà des déclarations parfois contradictoires et jamais définitives sur la nature des dieux et leur rôle dans l'existence humaine dont son œuvre est parsemée, Euripide a mis en question *dès le début* la consistance des croyances

2. Le travail pourtant très riche et prudent de Egli 2003 ne se soustrait pas complètement à ce risque.

3. Outre Lloyd 2002, *cf.* l'étude, séminale pour Hérodote, de Thomas 2000.

4. Nussbaum 1986 et Williams 1993.

5. Le revers de la médaille est que, comme le remarque Dillon 2004, la poésie d'Euripide est mieux appréciée si l'on entend que c'est une « poésie d'idées ».

traditionnelles, avec une inquiétude grandissante qui a abouti, sinon à une négation de l'existence des dieux, du moins à une attitude exaspérée de doute à l'égard de leur rôle dans l'existence humaine.

D'ailleurs, je ne tiens pas à assigner Euripide au premier pôle d'une alternative entre rationalisme et irrationalisme que je considère à présent peu fructueuse[6]. En fait, ce même rationalisme qui lui permet de réfléchir avec une attitude critique à la fois sur le savoir de la tradition et sur la condition humaine le pousse aussi à reconnaître lucidement (tout comme ses héroïnes Médée et Phèdre) l'incoercible pouvoir de l'irrationnel dans les affaires humaines[7]. Pareillement, pour ce qui concerne plus précisément son attitude religieuse, je me détache soit des savants qui ont tendance à déconstruire ses figures des dieux dans un jeu de projections psychologiques des divers personnages humains[8], soit de ceux qui refusent *a priori* la possibilité que la scène tragique abrite des expressions d'athéisme (suivant une catégorie moderne d'athéisme qu'il n'est pas permis de projeter dans l'antiquité), et croient qu'Euripide ne vise, dans son exploration sophistiquée de la relation problématique entre monde humain et divin, qu'à confirmer la perspective rassurante du système religieux de la *polis*[9]. Au contraire, d'une part, il me paraît indéniable que les personnages divins mis en scène par Euripide ont les traits typiques, critiqués en tant que tels, des dieux et des déesses du panthéon olympien ; d'autre part, il est parfaitement légitime à mon avis de considérer Euripide un « athée », pourvu qu'on donne à ce mot l'acception qui lui était propre dans le monde grec : c'est-à-dire, quelqu'un qui s'interroge sur la nature des dieux en proposant même des points de vue révolutionnaires[10], ce qui ne veut pas dire qu'il va jusqu'à nier leur existence, et encore moins jusqu'à repousser en bloc les pratiques religieuses de la cité (dans lesquelles entrent bien sûr les représentations tragiques)[11].

Aristophane atteste en tout cas que les situations mises en scène par Euripide étaient de nature à inculquer à ses contemporains de sérieux doutes sur l'existence même des dieux. On pense au passage des *Thesmopho-*

6. Cette alternative a néanmoins traversé les études euripidéennes dès le XIXe siècle en produisant des analyses importantes : voir le panorama tracé par Wildberg 2002 p. 1-11.

7. C'est là la définition du rationalisme tragique euripidéen donnée par Di Benedetto 1971.

8. *Cf.* Wildberg 1999-2000, qui anticipe l'argumentation de Wildberg 2002. Cette approche me semble féconde pour l'interprétation de certains passages spécifiques (un exemple ci-dessous, p. 187 n. 39).

9. Sur cette position convergent Sourvinou-Inwood 2003 et Lefkowitz 2016 (voir déjà Lefkowitz 1989).

10. Comme c'est justement le cas pour Euripide dans la lecture de Pucci 2016.

11. Les caractères généraux de l'athéisme ancien, déjà esquissés par Bremmer 2007 et bien saisis par Wright 2005 p. 338-353 dans sa lecture d'Euripide, ont fait plus récemment l'objet du livre de Whitmarsh 2015.

ries (411 av. J.-C.) où une femme se plaint que le commerce de couronnes pour les dieux ait diminué « de plus de moitié » parce que « ce poète qui travaille dans les tragédies a persuadé les hommes que les dieux n'existent pas » (v. 450-452). Il n'est pas légitime de sous-estimer ce témoignage en remarquant qu'Aristophane joue sur le fait que cette femme, qui vient de perdre son mari à la guerre, est chagrinée plutôt par la mauvaise marche de ses affaires, et que l'effet comique de cette situation aurait donc mieux été achevé si Euripide *n'avait pas* vraiment convaincu les Athéniens qu'il n'y a pas de dieux[12]. En fait, ce traditionnaliste bien connu qu'est Aristophane pourrait se moquer justement de l'échec que le discours modernisant du tragédien rencontrait auprès du peuple athénien.

Je suis également de l'avis qu'Euripide pourrait être identifié comme l'un des auteurs auxquels se réfère le personnage de l'Étranger athénien dans le dixième livre des *Lois* de Platon, au cours d'une conversation qu'on imagine avoir eu lieu dans les dernières décennies du siècle des *physiologoi*, d'Euripide et de Socrate[13]. Au début du livre, après avoir proposé de discuter « quelles peines doivent frapper celui qui, en paroles ou en actes… outrage les dieux » (885b 1-2), l'Athénien établit une distinction entre trois formes d'impiété sur laquelle il sera utile de s'arrêter :

> Θεοὺς ἡγούμενος εἶναι κατὰ νόμους οὐδεὶς πώποτε οὔτε ἔργον ἀσεβὲς ἠργάσατο ἑκὼν οὔτε λόγον ἀφῆκεν ἄνομον, ἀλλὰ ἓν δή τι τῶν τριῶν πάσχων, ἢ τοῦτο, ὅπερ εἶπον, οὐχ ἡγούμενος, ἢ τὸ δεύτερον ὄντας οὐ φροντίζειν ἀνθρώπων, ἢ τρίτον εὐπαραμυθήτους εἶναι θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς παραγομένους. (Platon *Lg.* X, 885b3-9)
>
> Jamais homme qui croit que les dieux existent conformément aux lois n'a de plein gré commis un acte impie ou proféré une parole criminelle ; il n'a pu le faire que souffrant de l'une des trois choses suivantes : soit, comme je l'ai dit, l'idée qu'ils n'existent pas ; soit, en second lieu, qu'ils existent, mais n'ont aucun souci des humains ; soit enfin qu'ils sont faciles à fléchir et se laissent retourner par des prières et des sacrifices. (trad. Diès 1956 modifiée)

Ensuite l'Athénien précise que ces opinions (qui seront souvent reprises au long du livre : 885c-d, 888c, 899c-d, 901d, etc.) sont exprimées par les « plus renommés parmi les poètes, les rhéteurs, les devins, les prêtres et autres par milliers » (885d5-7), dans des écrits (*en grammasin logoi*), qui parlent des dieux « les uns en vers, les autres en prose » et ne sont pas empêchés de circuler à Athènes parce que sa constitution ne bénéficie pas de l'excellence (*arete*) de la constitution de la Crète ou de Sparte (886b10-c1). Tout en jugeant que la représentation des dieux qu'on trouve dans les plus anciens de ces écrits, à savoir les récits cosmogoniques et théogoniques, n'est pas véri-

12. Ainsi Sourvinou-Inwood 2003 p. 294-295.
13. Un rapprochement semblable a été proposé par Yunis 1988.

dique et n'est pas à louer, l'Athénien préfère concentrer son reproche sur les choses que « nous content les modernes, les savants (*neoi*, *sophoi*) », responsables de maux qu'il faut dénoncer (886d2-3).

Or, il me paraît extrêmement probable qu'Euripide soit parmi ces savants « modernes » (*neoi*) qui expriment *en vers* une critique corrosive et moralement dangereuse des institutions religieuses, comme j'essaierai de le montrer en analysant cette classification des trois formes d'impiété.

La première forme, comme on l'a vu, consiste en l'affirmation que les dieux « n'existent pas » : comme il ressort du raisonnement long et sophistiqué qui occupe les pages 889a-899e visant à prouver la nature divine des corps célestes en tant que doués d'un principe psychique directif, ce sont les *physiologoi* qui, en réduisant les astres à de pures masses physiques, ont ouvert le chemin à la vision d'un monde dominé par les forces de la nature (*phusis*) et du hasard (*tuche*) plutôt que réglé par l'ordre que seule l'observation d'un *nomos* sacré peut assurer. Platon embrasse donc dans sa polémique les naturalistes, vus indifféremment comme champions convaincus de la nécessité cosmique (*ananke*), ainsi que la culture sophistique, qui avait dévalué l'institution religieuse comme une construction adventice au lieu de la considérer comme le fondement même de toute vie en commun.

Mais quelle pourrait être la place d'Euripide dans cet amalgame que Platon a habilement construit pour le réfuter en bloc? Certes, il n'occupe pas la place d'un théoricien de la nature, pas même comme disciple. Il est vrai qu'il met parfois dans la bouche de ses personnages, dans plusieurs passages fameux, une interprétation des corps célestes et des personnes divines comme masses physiques qui révèle la connaissance des doctrines d'Anaxagore (par exemple l'idée que le soleil est un rocher suspendu dans le ciel)[14] ou de Diogène d'Apollonie (comme peut-être l'identification répétée de Zeus avec l'*aither*)[15]. À la lumière de ces passages, on pourrait être tenté d'attribuer à Euripide ce que j'aimerais appeler la « version naturaliste » de la première forme d'impiété, c'est-à-dire la désacralisation obtenue moyennant la réduction des figures du panthéon olympien aux éléments de la nature. Mais, dans l'ensemble, ces passages ne sont pas très nombreux, et, en outre, ils appartiennent souvent à des fragments ou apparaissent en tout cas dépourvus de résonance dans le contexte de la pièce ; et on trouve bien, par contre, une

14. Egli 2003 p. 37-78 se livre à un examen soigneux des passages qui indiquent une influence d'Anaxagore. *Cf.* en particulier *Or.* 5-6, 982 et les fragments 779.1-3 et 944 K, à comparer avec 59 A 1.8, A 20a, A 20b, A 42.6-8 DK.

15. L'identité de Zeus et *aither* est affirmée dans plusieurs fragments : 487, 839, 877, 919, 941 K. *Cf.* Egli 2003 p. 79-120 sur le rapport possible avec Diogène d'Apollonie et d'autres auteurs présocratiques en ce qui concerne la mise en valeur de l'*aer* et de l'*aither* cosmiques. Piano 2016 p. 297-300 remarque que l'auteur du texte du papyrus de Derveni et Euripide partagent un intérêt pour l'interprétation allégorique des noms et des figures divines qui semble indiquer un milieu culturel commun.

dénonciation acerbe du lien entre étude de la nature et impiété, qui pourtant est aussi fragmentaire (fr. 913 K). On pourrait donc y voir tout simplement des allusions savantes, qui visent éventuellement à soulever des questions, sans signifier une option athée décidée.

Le problème se complique avec la « version sophistique » de la première forme d'impiété, suivant laquelle le *nomos* religieux est une construction humaine propre à maintenir l'ordre moral et/ou politique. L'exemple éclatant d'une telle théorie est offert notamment par le célèbre fragment du *Sisyphe*, tiré probablement d'un drame satyrique attribué traditionnellement à Critias (88 B 25 DK) ou à Euripide. On évoque ici un « homme avisé » (*sophos aner*) qui a introduit l'idée d'une entité supérieure et divine (*daimon*) qui « entend et voit tout en esprit », faisant ainsi en sorte que les mortels craignent que leurs méchancetés soient découvertes, même s'ils cherchent à les dissimuler aux lois. Je ne m'arrête pas sur les détails de la doctrine exprimée dans ce texte, en dépit de son exemplarité vis-à-vis de l'athéisme grec au ve siècle[16], et pas seulement parce que l'attribution à Euripide (aujourd'hui retenue par la plupart des interprètes) reste douteuse. Il me semble plutôt important de remarquer que, même en acceptant cette attribution, il s'agirait de l'opinion d'*un personnage* de la pièce (probablement Sisyphe) qu'on ne peut pas assigner automatiquement à Euripide, selon un principe de prudence toujours de rigueur en abordant son œuvre (au contraire, la doctrine pourrait être facilement attribuée à un sophiste déclaré comme Critias, s'il était l'auteur de la pièce).

De fait, les interprètes, impressionnés par la franchise et l'agressivité de l'athéisme de Sisyphe, ont supposé qu'une telle conception pouvait être proposée au public précisément grâce à l'espace offert par la scène théatrâle, où se meuvent et parlent des personnages qui représentent un large éventail d'opinions, dont aucune ne peut être attribuée à l'auteur du drame, fût-il Euripide, Critias, ou un écrivain anonyme. Ainsi, Charles Kahn a écrit non sans pertinence que « *the conventions of the theater allow the gangster type to speak openly* » ; et, plus récemment, lui a fait écho David Sedley : « *the voices of dramatic characters were indeed the medium through which atheistic ideas*

16. *Cf*. par exemple Kahn 1997 p. 248 : « *the most outspoken example of fifth-century atheism* » ; Whitmarsh 2014 p. 113-14 : « *the most important single document in the history of ancient atheism* ». Toutefois, la possibilité d'une lecture plus nuancée, indiquée par O' Sullivan 2012, mérite d'être relevée : l'explication de l'« invention » de la religion comme une étape dans un processus de civilisation nécessaire pour assurer le respect des lois et de la justice pourrait bien être compatible avec une acceptation des pratiques religieuses. Il en va de même de la théorie de Prodicos (discutée dans ce volume par S. Kouloumentas et C. Vassallo) selon laquelle le culte des dieux est né de la gratitude des humains pour les dons de la nature (B 5 DK, dont un écho est dans Euripide *Ba*. v. 274-283 ; en général *cf*. Egli 2003 p. 136-156 sur le rapport d'Euripide avec les sophistes).

were most safely explored in the ancient world »[17].

Sedley s'appuie sur l'anecdote transmise par Aëtius racontant qu'Euripide, étant de ceux qui niaient « absolument l'existence des dieux » (avec Diagoras de Mélos, Théodore de Cyrène et Evhémère), fit parler Sisyphe comme un « avocat » de ses idées, « ne voulant pas se déclarer ouvertement par crainte de l'Aréopage » (Aëtius, *Placita philosophorum* I, 7. 2 = pseudo-Plutarque *Placita philosophorum* 880E)[18]. Toutefois, on peut douter qu'avant la décennie finale du Ve siècle (la décennie de la violence des Trente Tyrans, de la défaite définitive de la *polis* et de son organisation politique), les professions d'athéisme à Athènes aient été susceptibles d'attirer des persécutions judiciaires semblables à celle qui frappa à mort Socrate à l'aube du IVe siècle, sous un régime politique encore plus fragile et hostile à la critique des intellectuels, désormais identifiés comme ennemis de la démocratie. En fait, une étude séminale de Kenneth J. Dover (1975) a montré une bonne fois pour toutes que la riche tradition sur les procès subis par tel ou tel membre de l'élite intellectuelle du Ve siècle est en large mesure le fruit de l'érudition hellénistique, projetant rétrospectivement la mémoire de l'affaire Socrate. Cependant, j'admets qu'il faut tenir grand compte de la spécificité du *medium* dramatique lorsqu'on approche le texte d'Euripide comme dépositaire d'idées philosophiques, en adoptant le critère prudent qui a été défini, par exemple, par Tim Whitmarsh réfléchissant sur le fragment du *Sisyphe* :

> *What drama in particular offers is a safe space for exploring intellectual and narrative possibilities, and the journey is as important as the destination*[19].

Autrement dit, la signification de telle ou telle *doxa* philosophique d'Euripide devra ressortir d'une compréhension du rôle qu'elle joue dans la bouche d'un certain personnage à un moment donné de l'histoire représentée, dans une dynamique de relations qui tient son sens de la totalité des événements[20].

Or, une application fidèle de ce critère devrait empêcher d'assigner directement à Euripide le point de vue décidément « impie » exprimé dans un passage fragmentaire du *Bellérophon* (environ 430 av. J.-C.), probablement par le protagoniste éponyme de la tragédie[21].

17. *Cf.* Kahn 1997 p. 262 ; Sedley 2013 p. 335.

18. Sedley 2013 p. 335 n. 23. Sedley va jusqu'à supposer que cet écrit pourrait bien n'être ni de Critias ni d'Euripide, jugeant probable la circulation anonyme de plusieurs écrits critiquant la piété traditionnelle dans ces années si troublées pour Athènes. Je trouve cette hypothèse hasardeuse, ne serait-ce que parce qu'il s'agit d'une pièce de théâtre, destinée en tant que telle à une représentation publique. *Cf.* Runia 1996 pour un commentaire général de la doxographie aétienne sur les athées (I.7.1-10), en particulier p. 354-355 sur le sources de I, 7.2.

19. Whitmarsh 2014 p. 113.

20. Moyennant une analyse aussi sélective qu'efficace, Hutchinson 2016 p. 40-44, parvient à une conclusion semblable.

21. Une idée semblable est manifestée dans le fr. 684 K.

Φησίν τις εἶναι δῆτ' ἐν οὐρανῷ θεούς;
οὐκ εἰσίν, οὐκ εἴσ', εἴ τις ἀνθρώπων θέλει
μὴ τῷ παλαιῷ μῶρος ὢν χρῆσθαι λόγῳ.
σκέψασθε δ' αὐτοί, μὴ ἐπὶ τοῖς ἐμοῖς λόγοις
γνώμην ἔχοντες. φήμ' ἐγὼ τυραννίδα
κτείνειν τε πλείστους κτημάτων τ' ἀποστερεῖν
ὅρκους τε παραβαίνοντας ἐκπορθεῖν πόλεις·
καὶ ταῦτα δρῶντες μᾶλλόν εἰσ' εὐδαίμονες
τῶν εὐσεβούντων ἡσυχῇ καθ' ἡμέραν.
πόλεις τε μικρὰς οἶδα τιμώσας θεούς,
αἳ μειζόνων κλύουσι δυσσεβεστέρων
λόγχης ἀριθμῷ πλείονος κρατούμεναι.
(Euripide fr. 286.1-12 K)

Dit-on qu'il y a des dieux au ciel ? Non, non, il n'y en a pas, pour peu qu'on ne consente pas sottement à prendre en compte les antiques racontars humains. Examinez cela par vous-mêmes, sans fonder votre avis sur mes paroles. J'affirme pour ma part que la tyrannie tue des masses de gens et confisque leurs biens, qu'en trahissant leurs serments les tyrans saccagent les cités. Puis, avec une telle conduite, ils sont plus heureux que ceux qui, jour après jour, cultivent en paix la piété. Je connais de petites cités honorant les dieux, qui sont sujettes d'autres, plus puissantes et dépourvues, elles, de piété, car elles sont subjuguées par le nombre des lances. (trad. F. Jouan & H. van Looy 2000)

Les commentateurs du dixième livre des *Lois* n'ont pas manqué de reconnaître dans ce fameux fragment l'expression la plus nette de la deuxième forme d'impiété visée par Platon, voire l'affirmation (déjà connue et jugée impie par Eschyle, *Agamemnon*, v. 369-372) que les dieux « existent, mais n'ont aucun souci des humains », liée à la constatation que les impies jouissent tandis que les pieux sont abandonnés à leurs souffrances (on rappelle que dans le deuxième livre de la *République* de Platon, 361b-d, ce point de vue fait l'objet du raisonnement de Glaucon, qui l'illustre par l'exemple de l'irrésistible ascension au pouvoir de Gygès)[22]. Toutefois, cette vision ne devait pas se refléter parfaitement dans l'histoire représentée par Euripide. En effet, si l'on accepte la reconstruction de la tragédie par Riedweg, ce fameux *hubristes* qu'est Bellérophon est ultérieurement puni au cours du drame à cause de sa rébellion et finit par reconnaître la justice divine et la nécessité d'être pieux (fr. 310 K), de sorte que sa déclaration athée du début est pleinement équilibrée par la leçon reçue dans la suite[23]. En fait, on découvrira qu'Euripide a dû être réellement « coupable » de la deuxième forme d'impiété aux

22. *Cf.* Mayhew 2008 p. 157. Whitmarsh 2015 p. 110-114 repère dans la pièce un réseau de références aux doctrines de Diagoras de Mélos.

23. *Cf.* Riedweg 1990a. Riedweg 1990b confirme cette position en ajoutant au dossier les fragments 1130 et 1131 N² (= *adesp*. F 623-624 K), qu'il propose d'attribuer à Euripide. D'autre part, Dixon 2014 a essayé de résoudre autrement la contradiction entre les frag-

yeux de Platon ; mais, pour atteindre cette conclusion, il faudra situer chaque passage particulier dans le contexte de la tragédie dans son ensemble : c'est pourquoi je me suis limitée à un nombre restreint de pièces qui m'ont paru les plus significatives, en espérant que le résultat ne paraîtra pas arbitraire[24].

Je vais me concentrer d'abord sur *Hippolyte*, une tragédie d'Euripide qui représente un individu vraiment pieux qui souffre injustement, et bien plus, qui souffre à cause d'un mélange de volonté et d'indifférence de la part des dieux eux-mêmes. Dans l'*Hippolyte* (428 av. J.-C.), c'est précisément la *piété* du personnage qui cause sa destruction, pour deux raisons principales. En premier lieu, c'est la rigueur excessive d'Hippolyte qui lui interdit de transgresser le serment fait à la nourrice, et donc de révéler la vérité de la passion de Phèdre à son père, de sorte que celui-ci jettera sur lui une malédiction mortelle : ce sera le même Hippolyte qui plus tard, désormais agonisant, reconnaîtra avoir rempli *en vain* les devoirs de la piété (*eusebie* : v. 1367-1369). La deuxième raison est encore plus significative pour notre propos, dans la mesure où elle introduit un thème fréquent (et inquiétant) de la représentation des figures divines chez Euripide, à savoir que ces dieux sont souvent capricieux et habituellement égoïstes, car ils ne se préoccupent que des honneurs qui leurs sont dûs ; et, en vue de ces honneurs, ils ne vont pas seulement négliger, mais *détruire* les humains[25]. En effet, le malheur d'Hippolyte (mais aussi de l'innocente Phèdre) est voulu par Aphrodite : la déesse apparaît dans le prologue (v. 1-57) proférant des paroles de vengeance (v. 21) à l'égard du jeune homme, qui a totalement consacré sa vie à Artémis comme à la déesse la plus puissante (v. 16), en négligeant la *time* qui lui est due.

> Πολλὴ μὲν ἐν βροτοῖσι κοὐκ ἀνώνυμος
> θεὰ κέκλημαι Κύπρις οὐρανοῦ τ' ἔσω·
> ὅσοι τε Πόντου τερμόνων τ' Ἀτλαντικῶν
> ναίουσιν εἴσω, φῶς ὁρῶντες ἡλίου,
> τοὺς μὲν σέβοντας τἀμὰ πρεσβεύω κράτη,

ments 286 et 310 K, par une reconstitution de l'intrigue de la tragédie telle que l'affirmation d'athéisme serait à attribuer au personnage de Sthénébée.

24. Il est en tout cas rassurant de constater que les lignes essentielles de ma lecture ne divergent pas de celles de Pucci 2016.

25. La lecture de l'*Hippolyte* par Knox 1979 p. 205-230 repose sur cet aspect. Toute l'œuvre d'Euripide foisonne par ailleurs d'exemples d'une telle représentation des dieux. Dans l'*Heracles furens,* la folie du héros est causée (avec l'aide d'Iris et Lyssa) par le *cholos/phthonos* d'Héra, jalouse de Zeus et de son union avec Alcmène (v. 830-841, 1303-1312) ; dans les *Héraclides* Euristhée affirme qu'il a persécuté Héraclès sans le vouloir (*ouch' hekon*) à cause d'Héra, qui lui a instillé la maladie de l'hostilité envers le héros (v. 983-999 ; cette justification n'empêchera d'ailleurs pas Alcmène de se venger en le tuant) ; dans l'*Andromaque*, le messager se demande si un dieu peut être vindicatif, comme l'a été Apollon, au point de tuer Néoptolème comme l'aurait fait un vulgaire humain (v. 1164-1165) ; dans les *Bacchantes*, Dionysos se venge sur les filles de Kadmos et sur Penthée parce qu'ils ne reconnaissent pas son culte, entre autres raisons parce qu'ils ne croient pas au mythe de sa naissance de Zeus (v. 395-396, 1340 *sq*.).

σφάλλω δ' ὅσοι φρονοῦσιν εἰς ἡμᾶς μέγα.
ἔνεστι γὰρ δὴ κἀν θεῶν γένει τόδε·
τιμώμενοι χαίρουσιν ἀνθρώπων ὕπο. (Euripide *Hipp.*, 1-8)

Grand et fameux, mon nom l'est parmi les mortels comme au ciel : je suis la déesse Cypris. Ceux qui entre le Pont et les bornes d'Atlas ont leur séjour et voient la clarté du soleil, s'ils révèrent ma puissance, je les mets en honneur ; mais je les abats quand ils nous traitent avec superbe. Car c'est une chose qui se passe aussi chez les dieux : ils se réjouissent d'être honorés par les hommes. (trad. Méridier 1927).

Et c'est pourquoi Aphrodite a déchaîné en Phèdre, dont la destinée lui est complètement indifférente, cette passion érotique qui aura de bien funestes conséquences[26] :

ἡ δ' εὐκλεὴς μὲν ἀλλ' ὅμως ἀπόλλυται
Φαίδρα· τὸ γὰρ τῆσδ' οὐ προτιμήσω κακὸν
τὸ μὴ οὐ παρασχεῖν τοὺς ἐμοὺς ἐχθροὺς ἐμοὶ
δίκην τοσαύτην ὥστε μοι καλῶς ἔχειν. (Euripide *Hipp.*, 47-50)

Pour Phèdre, sa mort ne sera pas sans honneur : elle mourra pourtant, car je ne renoncerai point, par égard pour son malheur, à tirer de mon ennemi une justice capable de me satisfaire. (trad. Méridier 1927)

Du reste, Artémis déclare à la fin de la tragédie qu'elle n'a pu courir sauver son protégé parce que le *nomos* des dieux établit qu'aucun d'eux ne peut faire obstacle au désir (*prothumia*) d'un autre. C'est par crainte de Zeus, donc, qu'elle a laissé mourir Hippolyte, bien qu'il fût pour elle le plus cher des hommes (v. 1328-1334). Et ses mots suivants (« La mort des hommes pieux n'est point joie pour les dieux ») se révèlent une bien maigre consolation pour le père et le fils, qui restent tous les deux sur la scène, désespérés.

La fin de l'*Hippolyte* donne aussi l'occasion de réfléchir à la fonction assignée par Euripide au *deus ex machina.* Le fait que cet artifice revient dans neuf tragédies sur les dix-neuf qui nous sont parvenues (*Ba., Hipp., Supp., El., Io., IT, Hel., Or., Rh.*), tandis que Sophocle ne l'emploie jamais, indiquerait pour certains interprètes l'intention de conforter une vision positive du divin, en indiquant une perspective plus vaste au sein de laquelle la souffrance des personnages est expliquée, et où ils sont enfin soulagés[27]. Or, il est vrai

26. En soulignant les traits anthropomorphiques d'Aphrodite, je ne veux pas exclure que cette figure représente aussi le pouvoir cosmique de l'amour. Voir Pucci 2016, qui axe justement sa lecture perspicace de la représentation euripidéenne des dieux sur ce qu'il appelle une « fusion » d'anthropomorphisme et de dépersonnalisation symbolisante (p. 46-48 sur Aphrodite et *passim)* ; en outre, Mirto 2016.

27. Par exemple Lefkowitz 1989 et Sourvinou-Inwood 2003 p. 414-422. Lefkowitz 2016 p. 158-159, tout en reconnaissant que les interventions divines dans les scènes finales donnent seulement des « *palliative answers* » à des questions qui restent sans réponse, soutient (sans le prouver) que soulever ces questions était non seulement permis, mais même *encouragé* dans le cadre de la théologie grecque, contrairement à ce qui se passe avec les religions monothéistes.

que l'absence du *deus ex machina* chez Sophocle vise à souligner la solitude de l'individu par rapport aux dieux ; mais il est vrai aussi que ceux-ci sont ainsi éloignés dans la sphère de l'insaisissable et évitent par conséquent tout jugement direct. Au contraire, Euripide prive les dieux de toute signification rassurante en les faisant intervenir sur la scène pour proférer des paroles de destruction (ainsi Aphrodite dans le prologue de l'*Hippolyte*) ou pour offrir des solutions désormais inutiles (ainsi Artémis dans l'épilogue).

On rappellera aussi la conclusion de l'*Oreste*, où l'on peut entrevoir une certaine ironie dans l'intervention salvatrice de ce même Apollon qui avait mis en train tout le mécanisme imposant à Oreste le matricide, mais négligé trop longtemps les conséquences désastreuses que celui-ci entraînait pour lui : de sorte que l'invitation finale du dieu à honorer la Paix, « la plus belle des déesses », n'efface pas la violence et les malheurs qui ont été décrits pathétiquement tout le long du drame (*Or.* v. 1682-1690). Également à la fin des *Bacchantes*, on ne voit s'ouvrir aucun espace de consolation : Dionysos ne fait que justifier froidement ses actions par la nécessité de punir ceux qui ne l'ont pas honoré, ce qui ne fait que mettre encore plus en évidence le désespoir d'Agavé et Cadmos (*Bacch.* v. 1330-1351).

Le cas de l'*Hélène* est différent mais tout aussi significatif. Ici, les Dioscures arrivent sur scène alors que l'action a déjà trouvé sa résolution grâce aux plans de fuite conçus par la protagoniste. Bien sûr, ils ont quand même la fonction d'empêcher Théoclymène de tuer Théonoé et le Messager, de faciliter la traversée d'Hélène et de son époux et d'annoncer à leur sœur qu'elle sera honorée après sa mort d'un culte qui compensera sa souffrance (*Hel.* v. 1642-1687). Il faut cependant remarquer qu'ils sont des dieux « moindres », qui ne peuvent rien contre la volonté des Olympiens, comme ils le déclarent eux-mêmes (v. 1658-1661), et cela ne fait que renforcer le doute : pourquoi les dieux ne sont-ils pas venus avant sauver l'héroïne ?

C'est dans ce cadre peu flatteur qu'il faut lire la critique sceptique des récits mythiques qu'Euripide aime confier à ses personnages. Ces commentaires ironiques semblent parfois impliquer tout simplement que les mythes olympiens, s'ils sont entendus littéralement, sont tout à fait ridicules et indignes d'une culture sophistiquée ; mais ce n'est pas un hasard si les fables d'Hélène née d'un œuf (ce dont elle doute elle-même : *Hel.* v. 16-21, v. 255-259) ou du jugement de Paris (*Iph. Aul.* v. 793-800 ; *Tro.* v. 969-986) sont la cible de personnages reliés, d'une manière ou d'une autre, aux événements néfastes de la guerre de Troie. Encore plus intriguante est la condamnation des histoires d'adultères et de violence perpétrés par dieux et déesses, suggérant que les hommes ne peuvent attendre aucun secours d'un monde qui n'est qu'un

Mais le fait que la religion grecque ne définissait aucune orthodoxie et donc tolérait les opinions critiques ne veut pas dire que le tissu de ses croyances constitutives allait jusqu'à intégrer la possibilité d'une mise en question radicale.

miroir de la pire vie humaine. Rappelons en particulier le moment de l'*Heracles furens* (416 av. J.-C.) où Thésée invite le héros à endurer son sort en évoquant justement les fautes commises et cependant assumées par les dieux, dans des vers qui se ressentent directement de l'influence de la polémique de Xénophane contre l'anthropomorphisme (v. 1313-1321, à comparer avec 21 B 11 et B 12 DK). Mais Héraclès rejette ces *exempla* de fragilité morale, qui constituent une consolation bien amère, et préfère donner pour sa part une image positive du divin (où l'on entend aussi l'écho de la spéculation de Xénophane, *cf.* 21 B 23-26 DK).

> ἐγὼ δὲ τοὺς θεοὺς οὔτε λέκτρ' ἃ μὴ θέμις
> στέργειν νομίζω δεσμά τ' ἐξάπτειν χεροῖν
> οὔτ' ἠξίωσα πώποτ' οὔτε πείσομαι
> οὐδ' ἄλλον ἄλλου δεσπότην πεφυκέναι.
> δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός,
> οὐδενός· ἀοιδῶν οἵδε δύστηνοι λόγοι. (*HF*, v. 1341-1346)
>
> Moi-même je pense que les dieux ne désirent pas les couches illicites, et qu'ils entravent de chaînes leurs bras, je ne l'ai jamais admis ni ne m'en persuaderai, ni que l'un est naturellement maître de l'autre. Car un dieu, s'il est vraiment dieu, n'a besoin de rien. Ce sont là les misérables récits des aèdes. (trad. Laks & Most 2016)

En tout cas, la résolution du drame n'est pas à trouver dans ces vers qui dessinent au fond une image de rêve, étant donné que, de fait, les malheurs d'Héraclès ont été provoqués par la cruauté d'Héra : c'est en lui-même, dans son *ethos* héroïque, que le héros trouvera enfin la capacité de supporter ses malheurs et continuer à vivre. Enfin, considérant le contraste entre ce passage et le sens général des événements qui se sont déroulés au cours du drame et qui ont infligé au protagoniste une souffrance extrême, on doit y entrevoir, *a contrario*, une réponse négative à l'angoissante question du rapport entre les dieux et la condition humaine qui parcourt l'œuvre d'Euripide : il est sûr que, si les dieux existent, ils ne se soucient pas des humains ou, pire, ils les traitent comme des marionnettes à leur service.

Parmi les nombreux autres exemples de la problématisation de la théodicée qui imprègne l'œuvre d'Euripide[28], il faut rappeler encore, dans les

28. D'autres affirmations de l'insécurité de la destinée humaine, qui sont en même temps des dénonciations de l'injustice et / ou de l'indifférence des dieux : *El.* 610, 737-746 ; 971-974 ; *Hec.* 956-960 ; *Heracl.* 869-870 ; *IT* 475-478, 570-573 ; *HF* 60-71, 339-347 ; *Supp.* 328-332 ; les affirmations de la justice divine sont plus rares, voir *Heracl.* 901-909 ; *IT* 380-391 (mais on peut facilement lire de l'ironie dans les mots d'Iphigénie). Il semble que le dieu de Delphes s'attire la plupart des reproches, tantôt par son indifférence voire sa cruauté, qui dans *Ion* font qu'il n'a même pas le courage de se présenter en tant que *deus ex machina* (1553-1562, et aussi v. 252-254, 429-451, 881-922, 952, 972), tantôt par ses réponses « insensées » et injustes, telle celle qui détermine les événements représentés dans l'*Oreste* et l'*Électre* (voir particulièrement *Or.* 28-30, 76, 121, 160-165, 191-194, 276,

Troyennes (416 av. J.-C.), l'invocation ambiguë qu'Hécube adresse à Zeus en tant que garant de justice :

> {Εκ.} ὦ γῆς ὄχημα κἀπὶ γῆς ἔχων ἕδραν,
> ὅστις ποτ' εἶ σύ, δυστόπαστος εἰδέναι, (885)
> Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν,
> προσηυξάμην σε· πάντα γὰρ δι' ἀψόφου
> βαίνων κελεύθου κατὰ δίκην τὰ θνήτ' ἄγεις. (*Tr.* 884-888)
>
> Ô toi qui supportes la terre et sur terre as fixé ton séjour, qui que tu sois, énigme résistant au savoir, ô Zeus, ordre immanquable de la nature ou bien intelligence des humains, je t'adresse mes prières ; car toujours, empruntant tes voies silencieuses, tu mènes les affaires mortelles selon le cours de la justice. (trad. Trédé 2000).

Les mots de Ménélas, qui s'étonne de « ce nouveau style pour prier les dieux » (*Tro.* v. 889), font nettement allusion à la construction savante de cette image du divin dans laquelle retentissent, entre autres, la théorie du *Nous* cosmique d'Anaxagore et Diogène d'Apollonie et l'idée d'une *Nécessité* gouvernant la nature soutenue par les atomistes. Mais il est plus important ici de remarquer l'effet d'ensemble de ce tissu de références, où les traits anthropomorphiques du souverain de l'Olympe se décolorent jusqu'à se fondre avec ceux d'un principe universel. Ainsi, les hommes sont relégués à une condition de sujétion absolue à un pouvoir impersonnel qui, de plus, échappe à leur connaissance. Euripide renverse ici le sens traditionnel de la formule *hostis esti / ei* (« quel qu'il soit / qui que tu sois »), expression canonique de la prière et de l'hymne clétique (on la trouve notamment dans l'hymne à Zeus de l'*Agamemnon* d'Eschyle, v. 160-185), pour décrire une situation de détournement réel de la divinité de l'invocation[29]. Dans le contexte d'une tragédie qui dénonce impitoyablement les désastres de la guerre, cette prière a donc la fonction incontestable de souligner, une fois de plus, l'absence des dieux et le désespoir des humains. Et Hécube de se lamenter plus tard que les dieux ne l'ont pas écoutée, non seulement maintenant, mais déjà dans le passé (*Tr.* v. 1280-1284, *cf.* v. 469 où elle les a appelés « mauvais alliés »).

Il est vrai que, dès le prologue de la tragédie, le public sait que les dieux ont déjà préparé la punition des Achéens[30], mais peut-il y avoir là un acte

285-287, 416-417, 595-598 ; *El.* 967-987, 1245-1246). Sur le cas de l'*Électre* voir Jedrkiewicz 2012 p. 297-301 ; Goldhill 2016 p. 167-168. Je ne crois pas que la négation de la justice divine ait moins d'importance (comme l'écrit Lefkowitz 1989 p. 79) lorsqu'elle est exprimée par des personnages immergés dans leur situation particulière : ce qui importe est que *toute* l'histoire soit telle qu'elle produise le découragement général du public.

29. Pucci 2016 p. 4-5, cite plusieurs variations de cette formule qui devient, ainsi transformée, un « *Euripidean cliché* » (West). On rappelle ici au moins le fr. 480 K : « Zeus ? Qui est-ce, Zeus ? Car je ne le connais que par ouï-dire ».

30. C'est l'argument apologétique de Lefkowitz 1989 p. 72-79. Voir *contra* Rodighiero 2015, qui donne une analyse convaincante de la fonction de cet étrange prologue.

de justice rétributive qui puisse compenser la mort d'Astyanax, Polyxène, et de tant d'autres ? Le désastre collectif est irréparable[31], et certes il ne peut pas être compensé par le retour amer que Poséidon va préparer aux Achéens avec l'appui inattendu d'Athéna, qui les avait aidés tout au long du siège. Pourquoi, d'ailleurs, Athéna les a-t-elle privés de sa bienveillance ? Lorsque Poséidon, dans le prologue, accuse la déesse de sauter (*pedan*) d'une humeur à l'autre en distribuant ses faveurs au gré des caprices de sa haine ou de son amour (v. 67-68), Athéna explique qu'elle est devenue hostile aux Achéens parce qu'ils n'ont pas empêché Ajax d'enlever Cassandre de son temple : c'est pourquoi maintenant, suivant un mécanisme tristement notoire, elle va leur enseigner à respecter tous les Olympiens (v. 85-86). Et Poséidon d'approuver (v. 95-97).

Le double thème de la nature fluctuante de la condition humaine exposée aux caprices du destin et à l'impénétrabilité de la nature divine est traditionnel, mais il est incontestable qu'il trouve chez Euripide un développement notable. En particulier dans les tragédies plus tardives (comme justement la *Folie d'Héraclès* et les *Troyennes*, auxquelles nous allons ajouter l'*Hélène*) cette conception se fait même plus marquée et s'exprime par des tons extrêmes : l'absurdité et la misère qui caractérisent le monde humain sont l'autre face de l'impossibilité de comprendre les plans des dieux, et, avec ceux-ci, leur nature même[32]. À ce propos, il est intéressant de rappeler une remarque de Bernard Knox, selon laquelle le mot *metabole,* qui est de plus en plus fréquent dans la description thucydidéenne de la guerre du Péloponnèse (parallèlement au déroulement même du conflit), est un mot-clé dans l'œuvre plus tardive d'Euripide : le changement incessant et le renversement des fortunes qui sévit dans toutes les affaires humaines est le produit de la puissance universelle de *Tyche* (également en bonne place dans l'histoire de Thucydide), qui est dans une relation aussi proche qu'ambiguë avec les actions des dieux[33]. On évoquera au moins les formulations puissantes de ce

31. Contrairement à un tort individuel : on pense à l'*Hécube*, où la protagoniste aspire du moins à la satisfaction de se venger sur Polydamas de la mort de son fils Polydore.

32. Ce thème revient dans les vers qui se répètent à l'identique dans les conclusions de cinq tragédies (*Alc., Andr., Ba., Hel.* et, avec un faible changement, *Med*.), ce qui a fait supposer que seul un cas pourrait être authentique et les autres interpolés : savoir dans quelle mesure un tel épilogue correspond à ces différentes pièces demeure discuté.

33. *Cf.* Knox 1979 p. 231-249 ; en outre, Pucci 2016 p. 71-79, qui approfondit ce thème dans le cadre d'une lecture sensible des *Troyennes* ; Wright 2005 p. 338-385, qui le fouille par rapport aux "*escape-tragedies*" (*Hel., Andr., IT*) en montrant que la question du hasard y est posée dans une perspective épistémologique plus que théologique, c'est-à-dire que l'accent y est mis sur les limites de la connaissance humaine sans qu'aucune opinion ferme sur la puissance réelle des dieux soit exprimée. Dans leur ensemble, ces lectures s'éloignent désormais fort de celle de Diano 1968 p. 303-327, qui croyait repérer dans l'œuvre d'Euripide la notion, empruntée à Anaxagore, d'un cosmos où règne la *tuche* (interprétée comme absence de finalité), au lieu des dieux. Le rapport problématique entre les dieux et le hasard est posé

thème qu'on lit dans les *Troyennes*[34] :

> θνητῶν δὲ μῶρος ὅστις εὖ πράσσειν δοκῶν
> βέβαια χαίρει· τοῖς τρόποις γὰρ αἱ τύχαι,
> ἔμπληκτος ὡς ἄνθρωπος, ἄλλοτ' ἄλλοσε (1205)
> πηδῶσι, †κοὐδεὶς αὐτὸς εὐτυχεῖ ποτε†. (*Tr.* 1202-06)
>
> Il est fou le mortel qui croit sa réussite assurée et s'en félicite. Les destins ont le comportement d'un homme capricieux : ils virevoltent de-ci, de-là, et personne, jamais, ne peut être assuré de garder le succès. (trad. Trédé 2000)

et surtout dans l'*Hélène* (412 av. J.-C.) : ce qui n'est pas le fait du hasard, car l'histoire du double d'Hélène veut être représentative (un an après l'expédition en Sicile !) à la fois du changement de la fortune en malheur (la guerre de Troie étant à nouveau présentée comme un désastre inutile) et du changement contraire (en l'occurrence, la réunion d'Hélène et Ménélas), que les dieux infligent aux mortels sans laisser entrevoir une finalité quelquonque. De là une inquiétude croissante, manifestée d'abord par un esclave et plus tard par le chœur (dans la deuxième strophe du premier *stasimon*), devant des événements étonnants qui ne se laissent ramener à aucun projet supérieur sensé, et induisent ainsi l'impression que la nature et les actions des dieux sont incompréhensibles :

> ὦ θύγατερ, ὁ θεὸς ὡς ἔφυ τι ποικίλον
> καὶ δυστέκμαρτον, εὖ δέ πως πάντα στρέφει
> ἐκεῖσε κἀκεῖσ' ἀναφέρων· ὁ μὲν πονεῖ,
> ὁ δ' οὐ πονήσας αὖθις ὄλλυται κακῶς,
> βέβαιον οὐδὲν τῆς ἀεὶ τύχης ἔχων. (*Hel.*, 711-715)
>
> Ma fille, combien Dieu est donc chose insondable, ondoyante et diverse : il retourne à plaisir nos destins en tous sens, tantôt ça, tantôt là. L'un pâtit, l'autre échappe un temps, puis brusquement périt de male mort, sans avoir pu jouir d'aucun stable bonheur pendant toute sa vie ... (trad. Grégoire 2007.)
>
> ὅτι θεὸς ἢ μὴ θεὸς ἢ τὸ μέσον
> τίς φησ' ἐρευνήσας βροτῶν;
> μακρότατον πέρας εὑρεῖν ὃς τὰ θεῶν ἐσορᾶι
> δεῦρο καὶ αὖθις ἐκεῖσε

également, en dehors de quelques-uns des passages cités ci-dessus (*cf.* n. 28), dans le *Cyclope* (v. 603-607) et dans les fragments 820b, 901 K. Je laisse hors de la discussion générale le cas difficile des *Bacchantes*, me limitant à supposer (suivant Pucci 2016 p. 142-190) que dans sa réflexion ultérieure et ultime, Euripide semble réagir à la crise de la *polis* en représentant la religion dionysiaque comme une alternative au culte de la cité, qui s'avère toutefois affreusement décevante.

34. Voir aussi *Tr.* v. 612-617, où Andromaque et Hécube se plaignent des *metabolai* qui viennent de les accabler (respectivement, la mort d'Astyanax et l'enlèvement de Cassandre), les disant œuvres des dieux en même temps que de la nécessité.

καὶ πάλιν ἀμφιλόγοις
πηδῶντ' ἀνελπίστοις τύχαις. (*Hel.* 1137-1143)

Ce qui est dieu, ou pas dieu, ou entre les deux, qui d'entre les hommes peut, au terme d'une recherche, l'affirmer ? Il a trouvé la limite la plus reculée, celui qui voit le divin bondir ici puis à nouveau là-bas, et en sens contraire, au gré de coups de fortune contradictoires contre l'attente. (trad. Laks & Most 2016.)

La discussion sur ces vers s'est concentrée sur les rappels indéniables du débat récent et contemporain sur la connaissance du divin, qui a produit des affirmations célèbres d'incertitude épistémologique comme celles de Xénophane (B 34) ou de Protagoras (B 4)[35]. Somme toute, l'impression est qu'Euripide fait une profession d'agnosticisme et ne veut pas tant nier l'existence des dieux que soulever la question de leur essence et fonction par rapport à la vie apparemment insensée des hommes. Il est en tout cas plus intéressant de remarquer, au-delà du niveau des réminiscences doctrinales, la singularité de l'image paradoxale du milieu (*meson*) entre existence et non-existence, destinée à souligner avant tout l'énigme du divin : on pourrait dire qu'aux yeux d'Euripide il y a bien un niveau où la nature du divin, pourvu qu'il existe, *se montre*, et c'est précisément la nature contradictoire de la vie humaine. En d'autres termes, ce qui est un problème épistémologique pour les philosophes se traduit dans le théâtre d'Euripide en problème existentiel.

Pour finir, à l'aspect existentiel se mêle une conséquence morale cruciale[36]. On l'a déjà vu dans le cas de l'*Heracles furens* : l'individu abandonné par les dieux doit découvrir en lui-même les ressources pour résister aux malheurs. Pareillement, l'expression de perplexité devant le divin qu'on vient de lire dans le *stasimon* de l'*Hélène* est immédiatement suivie par l'affirmation que seuls des fous cherchent à exceller dans les combats, car il est insensé de croire qu'on met ainsi un terme aux peines de l'humanité (v. 1151-1154).

C'est pourquoi Euripide ne peut certainement pas être accusé de la troisième forme d'impiété visée dans le dixième livre des *Lois*, suivant laquelle le dieux « sont faciles à fléchir et se laissent retourner par des prières et des sacrifices »[37]. Il affirme l'inutilité des unes et des autres, ne serait-ce que parce qu'il observe que les dieux aiment brouiller plus qu'arranger les choses humaines, et, pour la même raison, il considère comme totalement inutile de consulter les oracles pour obtenir soit des éclaircissements sur le passé et le présent, soit des indications pour le futur. Considérons, toujours dans l'*Hélène*, l'attaque nette que le Messager déclenche contre Calchas et Hélénos, qui n'ont su donner aucune raison à la guerre de Troie, mais seulement

35. Egli 2003 p. 131-135, propose une discussion solide de cette question.

36. C'est aussi le noeud de l'interprétation de Pucci 2016.

37. Voir ci-dessus, p. 174. Sur ce thème, que je ne développe pas ici, s'arrête Yunis 1988 p. 88-93. Voir aussi *Andr.* 625 ; *El.* 198-200.

silence ou faussetés[38] :

> εἴποις ἄν, οὕνεχ' ὁ θεὸς οὐκ ἠβούλετο.
> τί δῆτα μαντευόμεθα; τοῖς θεοῖσι χρὴ
> θύοντας αἰτεῖν ἀγαθά, μαντείας δ' ἐᾶν·
> βίου γὰρ ἄλλως δέλεαρ ηὑρέθη τόδε, (755)
> κοὐδεὶς ἐπλούτησ' ἐμπύροισιν ἀργὸς ὤν·
> γνώμη δ' ἀρίστη μάντις ἥ τ' εὐβουλία. (*Hel.* 752-757)
>
> Peut-être dira-t-on qu'un dieu l'avait voulu ? Alors, pourquoi nous adressons-nous aux oracles ? Sacrifions aux dieux, implorons leurs bienfaits, et laissons la divination, inventée pour amuser et pour leurrer la race humaine ! Personne ne s'enrichit en se confiant oisivement aux présages. Le devin le meilleur, ce sont l'intelligence et le discernement. (trad. H. Grégoire modifiée)

« Le devin le meilleur, ce sont l'intelligence (*gnome*) et le discernement (*euboulia*) »[39]. Se condense en ces mots le sens ultime de la réflexion d'Euripide sur la condition humaine : bien que les hommes doivent enfin compter exclusivement sur eux-mêmes, ils ont en leur intelligence une ressource majeure, s'il est vrai à son tour que « notre intelligence est un dieu en chacun de nous » (ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστιν ἐν ἑκάστῳ θεός : fr. 1018 K)[40].

En conclusion, la question de la nature des dieux d'Euripide reste ouverte. Sont-ils des divinités anthropomorphiques ou des fictions mythiques, des personnages dramatiques ou des allégories des émotions humaines ? Il est probablement impossible de donner à cette question une réponse définitive et peut-être n'est-ce pas même nécessaire, si l'on considère que ce qui ressort définitivement de l'œuvre du dramaturge, c'est sa vision de la nature humaine, fragile et sans cesse frustrée dans ses choix par ce qui arrive à cause

38. D'autres manifestations de méfiance envers les oracles et la divination en général : *Hipp.* 1058-1059, *IT* 570-575, *Phoen.* 954-959. La critique des prétentions de la mantique développée dans le fr. 795 K. du *Philoctète* se relie à la question épistémologique de la difficulté de connaître la vérité sur les dieux, et fait significativement écho aux précédents philosophiques qu'on a cités ci-dessus, p. 186. Une influence de Protagoras a été supposée dans le texte par Hose 2009 p. 10-11, mais je serais tentée plutôt de le rapprocher du fr. 34 de Xénophane.

39. Dans l'*Hélène*, on a bien une figure de prophétesse qui joue un rôle crucial dans le développement de l'intrigue : Theonoé, la sœur de Théoclimène, dont le nom signifie « entendement divin ». D'un certain point de vue, elle pourrait représenter la valeur du discernement (*gnome*) invoqué par le messager dans le passage cité, ou, si l'on veut, un type nouveau de religiosité, fondé sur le choix moral. Sur ce personnage intriguant, ainsi que sur le sens de son énigmatique affirmation que « le *nous* des défunts ne vit plus, mais s'unissant à l'Éther immortel il garde une *gnome* immortelle » (v. 1015-1016), *cf.* Wildberg 2002 p. 74-89, 179-182 ; Susanetti 2007 p. 170-174. Il demeure cependant possible qu'on puisse avoir ici affaire à un subtil jeu d'allusions à des croyances mystériques, soit dans les gestes et les mots de Theonoé soit dans le récit du retour d'une Égypte qui est assimilée peut-être aux Enfers : *cf.* Jesi 1965 ; Susanetti 2007 p. 174-177.

40. Bien sûr cette affirmation a pu être inspirée par les théories d'Anaxagore et Diogène d'Apollonie, qui concevaient une analogie entre l'intelligence cosmique et la raison individuelle.

de la force irrésistible du hasard : une frustration à laquelle seul l'emploi d'une intelligence désenchantée peut remédier.

Plus que de l'athéisme, enfin, j'aimerais finalement parler de l'*humanisme* d'Euripide[41] : un humanisme pessimiste bien sûr, qui est l'autre face de celui de Socrate, mais qui reste également indépendant de toute croyance dans les dieux ou dans l'immortalité de l'âme.

41. L'humanisme qui caractérise l'œuvre d'Euripide a été mis en valeur avec une grande finesse par Paduano 1986 p. 1-29.

BIBLIOGRAPHIE

Bremmer, I. N. 2007 : « Atheism in Antiquity », dans M. Martin (éd.), *The Cambridge Companion to Atheism,* Cambridge, 2007, p. 11-26 (Cambridge Companions to Philosophy).

Diano, C, 1968 : *Saggezza e poetiche degli antichi*, Vicenza, 1968 (Collana di varia critica, 25).

Di Benedetto, V. 1971 : *Euripide: teatro e società,* Torino, 1971 (Saggi, 484).

Diès, A. 1956 (éd.) : Platon, *Œuvres complètes, XII, 1 : Les lois, livres VII-X*, Paris, 1956 (Collection des Universités de France).

Dillon, J. 2004 : « Euripides and the Philosophy of His Time», *Classics Ireland*, 11 (2004), p. 47-73.

Dixon, D. W. 2014 : « Reconsidering Euripides' Bellerophon », *The Classical Quarterly*, N. S. 64/2 (2014), p. 493-506.

Dover, K. J. 1975 : « The Freedom of the Intellectual in Greek Society », *Talanta*, 7 (1975), p. 24-54 .

Egli, F. 2003 : *Euripides im Kontext zeitgenössischer intellektueller Strömungen : Analyse der Funktion philosophischer Themen in den Tragödien und Fragmenten*, München, 2003 (Beiträge zur Altertumskunde, 189).

Goldhill, S. 2016 : « Polytheism and Tragedy », dans E. Eidinow, J. Kindt et R. Osborne (éd.), *Theologies of Ancient Greek Religion*, Berlin/New York, 2016, p. 153-175 (Cambridge Classical Studies).

Grégoire, H. 2007 (éd.) : Euripide, *Hélène*, introduction et notes par F. Frazier, Paris, 2007 (Classiques en poche, 79).

Hose, M. 2009 : *Euripides als Anthropologe*, München, 2009 (Sitzungsberichte / Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, 2009, 2).

Hutchinson G. O. 2016 : « Gods wise and foolish: Euripides and Greek Literature from Homer to Plutarch », dans P. Kyriakou et A. Rengakos (éd.) 2016, p. 37-44.

Jedrkiewicz, S. 2010 : « Do Not Sit near Socrates (Aristophanes' *Frogs*, 1482-99) », dans Ph. Mitsis et Ch. Tsagalis (éd.), *Allusion, Authority and Truth. Critical Perspectives on Greek Poetic and Rhetorical Praxis*, Berlin/New York, 2010, p. 339-358 (Trends in Classics. Supplementary volumes, 7).

— 2012 : « Vengeur? Sauveur ? Menteur ? Apollon aux yeux des 'trois Électre' », *Lexis*, 30 (2012), p. 294-307 (en ligne : http://www.lexisonline.eu/wordpress/wp-content/uploads/2016/07/Lexis30_Jedrkiewicz.pdf).

Jesi, F. 1965 : « L'Egitto infero nell'*Elena* di Euripide », *Aegyptus. Rivista italiana di Egittologia e di Papirologia*, 1/45 45 (1965), p. 56-69.

Jouan, F. & H. Van Looy 2000 (éd.) : Euripide, *Tragédies, tome VIII, 2e partie, Fragments : Bellérophon-Protésilas*, Paris, 2000 (Collection des Universités de France, série grecque, 406).

Kahn, Ch. H. 1997 : « Greek Religion and Philosophy in the *Sisyphus* Fragment », *Phronesis*, 42/3 (1997), p. 247-262.

Knox, B. 1979 : *Word and Action. Essays on the Ancient Theater*, Baltimore, 1979.

Kyriakou, P.-A. et A. Rengakos 2016 (éd.) : *Wisdom and Folly in Euripides*, Berlin/Boston (Mass.), 2016 (Trends in Classics. Supplementary volumes, 31).

Laks, A. et G. W. Most 2016 (éd.) : *Les Débuts de la philosophie : des premiers penseurs grecs à Socrate*, édition et traduction, avec la collaboration de G. Journée et le concours de L. Iribarren et D. Lévystone, Paris, 2016 (Ouvertures bilingues).

Lefkowitz, M. 1989 : « 'Impiety' and 'Atheism' in Euripides' Dramas », *The Classical Quarterly* (N. S.), 39 (1989), p. 70-82.

— 2016 : *Euripides and the Gods*, Oxford/New York, 2016 (Onassis Series in Hellenic Culture).

Lloyd, G. E. R. 2002 : « Le pluralisme de la vie intellectuelle avant Platon », dans A. Laks et C. Louguet (éd.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ? / What is Presocratic Philosophy?*, Villeneuve-d'Ascq, 2002, p. 39-54 (Cahiers de philologie, 20).

Mayhew, R. 2008 (trad.) : Plato, *Laws 10, Translated with an Introduction and Commentary*, Oxford, 2008 (Clarendon Plato series).

Mirto, M. S 2016. : « 'Rightly does Aphrodite's Name begin with *aphrosune*': Gods and Men between Wisdom and Folly », dans P. Kyriakou & A. Rengakos (éd.) 2016, p. 45-64.

Nussbaum, M. 1986 : *The Fragility of Goodness : Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, 1986.

O' Sullivan, P. 2012 : « Sophistic ethics, old atheism, and "Critias" on religion », *The Classical World*, 105/2 (2011-2012), p. 167-185.

Paduano, G. 1986 : *Il nostro Euripide, l'umano*, Firenze, 1986.

Piano, V. 2016 : *Il Papiro di Derveni tra religione e filosofia*, Firenze, 2016 (Studi e testi per il Corpus dei papiri filosofici greci e latini, 18).

Pucci, P. 2016 : *Euripides' Revolution under Cover: An Essay*, Ithaca/London, 2016 (Cornell Studies in Classical Philology).

Riedweg, Ch. 1990a : « The "Atheistic" Fragment from Euripides' *Bellerophontes* (286 N²) », *Illinois Classical Studies*, 15 (1990), p. 39-53 (URI : http://hdl.handle.net/2142/12166).

— 1990b : « *TrGF 2.624* – A Euripidean Fragment », *The Classical Quarterly*, N. S. 40/1 (1990), p. 124-136.

Rodighiero, A. 2015 : « Poseidone e Atena nel prologo delle *Troiane* di Euripide », dans F. De Martino-C. Morenilla (éd.*), El teatro clásico en el marco de la cultura griega y su pervivencia en la cultura occidental. 18, Teatro y sociedad en la Antigüedad clásica : en el umbral de la obra : personajes y situaciones en el prólogo*, Bari, 2015, p. 237-261 (Le Rane, 61).

Runia D. T. 1996 : « Atheists in Aëtius: Text, Translation and Comments on *De placitis* I.7.1-10 », *Mnemosyne* Ser. 4, 49/5 (1996), p. 542-576.

Sedley, D. N. 2013 : « The atheist underground », dans V. Harte et M. Lane (éd.), Politeia *in Greek and Roman Philosophy*, Cambridge/New York, 2013, p. 329-348.

Sourvinou-Inwood, C. 2003 : *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham (MD), 2003 (Greek Studies).

Susanetti, D. 2007 : *Euripide. Fra tragedia, mito e filosofia*, Roma, 2007 (Frecce, 51).

Thomas, R. 2000 : *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge/New York, 2000.

Trédé, M. 2000 (dir.) : Euripide, *Théâtre complet, 1 : Andromaque, Hécube, Troyennes, Cyclope*, traductions, notices introductives et notes par L. Villard, C. Nancy et C. Mauduit ; avec la collaboration de M. Trédé ; postface par P. Vidal-Naquet, Paris, 2000 (G. F., 856).

Whitmarsh, T. 2014 : « Atheistic Aesthetics: The *Sysiphus* fragment, poetics and the creativity of drama », *Cambridge Classical Journal,* 60 (2014), p. 109-126.

— 2015 : *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*, New York, 2015.

Wildberg, C. 1999-2000 : « Piety as Service, Epiphany as Reciprocity : two Observations on the Religious Meaning of the Gods in Euripides », *Illinois Classical Studies*, 24-25 (1999-2000), p. 235-256.

— 2002 : *Hyperesie und Epiphanie. Ein Versuch über die Bedeutung der Götter in den Dramen des Euripides* , München, 2002 (Zetemata, 109).

— 2006 : « Socrates and Euripides », dans S. Ahbel-Rappe et R. Kamtekar (éd.), *A Companion to Socrates,* Malden (Mass.), 2006, p. 21-35 (Blackwell Companions to Philosophy, 34).

Williams, B. 1993 : *Shame and Necessity*, Berkeley, 1993 (Sather Classical Lectures, 57).

Wright, M., 2005 : *Euripides' Escape-Tragedies. A Study of* Helen, Andromeda *and* Iphigenia among the Taurians, Oxford/New York, 2005.

Yunis, H. 1988 : *A new creed: fundamental religious beliefs in the Athenian* polis *and Euripidean drama*, Göttingen, 1988 (Hypomnemata, 91).