

Formation continue

Un thème, un texte

Platon : *Euthyphron*

Traduction utilisée : celle que propose Jean-Yves Chateau dans *Philosophie et religion. Platon, Euthyphron*, Paris, Vrin, 2005, p. 13-31.

(référence désormais notée : J.-Y. C., *op. cit.*, suivi du numéro de la page)

1

Plan adopté par ce compte rendu :

- I) Conférence inaugurale ;
- II) Lecture collégiale d'*Euthyphron* ;
- III) Conférence finale ;
- IV) Recension de l'ouvrage de Jean-Yves Chateau précédemment cité.

I) Conférence inaugurale de M. Henri Elie, Inspecteur Pédagogique Régional.

Monsieur Henri Elie, Inspecteur Pédagogique Régional de Philosophie de l'académie de Nantes, ouvre la séance inaugurale et souhaite la bienvenue aux collègues de l'académie présents pour cette formation.

Monsieur Elie en rappelle l'objectif : proposer une confrontation collégiale de lectures philosophiques et non un séminaire de lecture à vocation universitaire. Pendant les quatre demi-journées qui constituent ce stage, il s'agira tout simplement de tenter d'amorcer un retour à la lettre de cette œuvre de Platon, et non de risquer de se perdre dans le commentarisme.

Une conférence finale donnée par Monsieur Jean-Yves Chateau, Inspecteur général de Philosophie, permettra d'aborder frontalement les difficultés d'interprétation susceptibles de subsister au terme des trois premières séances.

Il est ensuite précisé que l'étude suivie d'une œuvre ne concerne pas que l'oral de rattrapage. Elle est l'un des moyens fondamentaux de traiter les notions au programme et concerne donc au premier chef la préparation de l'écrit, d'autant plus que le cours gagne sans doute à ne pas trop multiplier les références philosophiques, car ce que l'on pourrait appeler la « culture de l'anthologie » peut de fait consister dans une sorte de « dispersion » que l'approfondissement d'une pensée complexe (par exemple celle de Platon telle qu'elle se déploie dans *Euthyphron*) permet d'éviter.

Pourquoi lire ensemble *Euthyphron* de Platon ?

Première raison : la brièveté d'*Euthyphron* rend possible l'étude de la totalité de l'œuvre, ce qui est appréciable pour en fixer collégialement la portée dans le cadre de ce stage. Monsieur Elie rappelle alors que, en classe, la lecture suivie n'implique pas de lire la totalité de l'œuvre (sous peine de fixer le plus souvent son choix sur un opuscule ou une lettre, ce qui ne peut être une règle inamovible qui présiderait à nos choix). Nous devons, avec

les élèves, étudier au moins un moment qui contienne une réelle unité organique. Dans ce cas, il convient d'équilibrer l'étude afin de structurer une alternance entre des moments d'effective lecture suivie (qui doit rester majoritaire) et des leçons à même de rendre compte de l'unité organique de l'œuvre.

Deuxième facteur invoqué : c'est bien entendu en raison de la radicalité philosophique d'une œuvre (autrement dit de son élémentarité) qu'on la choisit, et non pas simplement pour son éventuelle brièveté. Quelle est donc la radicalité d'*Euthyphron*, c'est-à-dire sa pertinence essentielle et son empan vis-à-vis de nos programmes de notions ?

Euthyphron présente un rapport direct à la question de la religion, mais également à la question de la croyance (notion présente dans le programme des séries technologiques), tant du point de vue de la modalité du penser que d'un point de vue plus sociologique, qui renverrait au mode de représentation dont se dote une société.

Le caractère élémentaire d'*Euthyphron* se manifeste dans l'effort qui y est constamment présent de repenser dès le commencement la question de savoir ce que peut vouloir dire être pieux ou juste, et être impie ou injuste. Par conséquent, antérieurement à toute tentative de fixation de la valeur de la piété ou de la justice, c'est bien la question de l'essence qui est posée, par l'entremise de la question « qu'est-ce que c'est [*ti esti*] ? »

Cette radicalité implique la rencontre d'autres notions présentes dans nos programmes, chemin faisant :

la **justice**, dans son rapport à la justesse et donc à la **vérité** ;

les rapports entre **religion** et **moralité**, auxquels renvoient le **désir** et la crainte, mais également la honte et le respect ;

les rapports entre **religion** et **politique**, et entre philosophie et politique, impliqués notamment par la référence au procès de Socrate ;

la **démonstration**.

Moins directement, mais tout aussi essentiellement, la nécessité rationnelle de recourir à une compréhension du sens et de la fonction gnoséologique de l'Idée ouvre simultanément sur les relations qu'entretiennent **la raison et le réel**, sur la condition de possibilité d'une reconnaissance de la valeur véritable, et sur la **liberté** de penser, notamment vis-à-vis du divin.

Un « découpage » de cette œuvre peut être proposé :

Le prologue, qui aborde les deux affaires judiciaires (*Euthyphron* et Socrate) et présente l'horizon du dialogue (on peut intégrer le « démarrage » proprement philosophique, c'est-à-dire la position du problème, jusqu'en 5 d, avant la première hypothèse-définition) ;

L'aporie des définitions (5 d – 11 b : est pieux ce qui plaît aux dieux, est pieux ce qui plaît à tous les dieux) ;

La dernière hypothèse-définition (11 b – 16 a : être pieux, c'est être juste).

Le prologue est donc à considérer pleinement, dans le cadre plus général de la question de la lecture philosophique des prologues proposés dans les œuvres de Platon.

Les prologues sont souvent présentés comme un préambule littéraire, de sorte que le dialogue philosophique ne débiterait qu'après le *pro-logos*, au sens propre du terme. Le prologue met en scène, il confère souvent une certaine vraisemblance aux relations entre Socrate et ses interlocuteurs. Mais le prologue n'est-il pas déjà philosophique ? Il nous confronterait à la *réalité* du problème, qui concerne tous les hommes. Le problème vient alors « habiter » l'existence humaine, alors que cette existence ne le pense pas. L'existence est comme « rattrapée » par le problème d'emblée étrange posé par *Euthyphron*. Un certain étonnement gagne le lecteur, confronté à l'accusation portée contre Socrate et à celle qu'*Euthyphron* lance contre son père. Il s'agit d'étranges affaires... La pensée est face à ces

difficultés, et doit statuer. Effectivement, confrontée à ces cas atypiques, la justice se voit contrainte de se justifier, ce qui implique à son tour la mise en œuvre d'un autre tribunal, celui de la raison.

Le prologue d'*Euthyphron* mélange le tragique et le comique. Le tragique est lié à l'ambiguïté de la fonction de l'idée de justice et, simultanément, avec l'ironie socratique, le ton est parfois proche du théâtre de Molière. La portée de ce passage est universelle, dans la mesure où la justesse des lois s'adresse véritablement à tout le monde précisément parce que chacun peut être jugé à partir de représentations de ses idées en lesquelles il ne se reconnaît pas, ce qui confine au tragique.

Avec le prologue, se manifeste la dimension axiologique de notre existence : avec qui fait-on société ? La société est irréductible à un simple échange de besoins, et la question du juste et de l'injuste advient nécessairement. On se rappelle alors le début des *Politiques* d'Aristote, qui précise bien que notre part en tant qu'hommes est de nous entretenir du juste et de l'injuste.

Il existe également une deuxième fonction importante du prologue, à savoir la détermination d'un « espace-temps » du dialogue, expression que l'on peut justifier pas à pas.

En ce qui concerne le rapport à l'espace, au sens large, il apparaît dans ce prologue que le philosophe se situe hors du champ philosophique. Il est assigné à comparaître devant une instance juridico-politique (qui n'est pas d'emblée une instance philosophique). Le problème est alors le suivant : le philosophe doit comparaître devant une instance qui a des règles du jeu qui ne sont pas celles de la raison, il se situe donc hors de son domaine de prédilection. Cette situation fait songer au *Phèdre*, 236 b – e, où apparaît une autre modalité du « hors de soi » en relation avec la passion amoureuse qui mobilise le divin (la fameuse *mania*, qui entraîne hors des murs de la cité). La formule « j'en suis arrivé à ne plus savoir moi-même qui je suis » (Pléiade, tome deux, trad. fr. Léon Robin, p. 21) apparaît également dans la bouche de Socrate dans l'*Apologie*, comme si la mort non philosophique du philosophe avait pour effet de s'oublier soi-même. La notion d'espace renvoie donc à la question du propre, ou de l'essence individuelle.

En ce qui concerne le rapport au temps, on remarque que le prologue d'*Euthyphron* se situe juste avant l'assignation à comparaître. Vis-à-vis du procès de Socrate, la chronologie des dialogues de Platon est en effet celle-ci : *Euthyphron* → *Apologie de Socrate* (qui relate le procès) → *Criton* → *Phédon* (qui évoque le dernier jour de Socrate). Dans *Euthyphron*, une procédure d'appel est encore possible, non pas en aval du procès, mais en amont, car si Euthyphron dit vrai, s'il sait vraiment ce qu'est être pieux, alors Socrate pourra s'appuyer sur lui pour accuser Méléto qui devra retirer sa plainte. L'indication temporelle est donc cruciale. Si l'on compare *Euthyphron* avec les trois autres dialogues, on remarque que seulement deux de ces quatre textes peuvent développer quant au fond un questionnement véritablement philosophique : *Euthyphron* et le *Phédon*, qui se situent respectivement en amont et en aval du procès.

Euthyphron est donc un choix de premier ordre en ce qui concerne l'étude suivie d'une œuvre en classe, tout simplement parce que l'œuvre *produit elle-même pas à pas ses propres raisons*, dans le cadre d'une construction patiente. A contrario, la fameuse *Lettre à Ménécée*, si souvent expliquée en classe, invite sans cesse à aller visiter les autres œuvres d'Épicure (Lettres à Hérodote et Pythoclès, sans oublier les sentences). Expliquer *Euthyphron* ne demande pas de « faire appel au système » : il faut et il suffit d'être attentif au cheminement du dialogue, en toutes ses étapes, pour l'éclairer (ce qui ne dispense nullement d'aperçus complémentaires proposés à partir du corpus platonicien, mais ceux-ci ne sont pas *nécessairement requis* pour rendre le texte intelligible).

On pourrait objecter que l'*Apologie de Socrate* semble plus dense : *Euthyphron* ne nous apprendrait guère que la nécessité de réfléchir sur la piété et l'impiété. Pourtant, on peut

dire que l'*Euthyphron* peut plus encore permettre l'*exposition* d'une recherche philosophique sur son objet (qu'est-ce qu'être pieux ?), car ce dialogue se situe en amont du procès lui-même. Cette perspective conduit à l'élaboration d'une hypothèse de lecture : ne pourrait-on pas dire que l'échec relatif du dialogue avec Euthyphron invite Socrate à chercher lors de son procès à convaincre les juges de manière proprement philosophique ? À bien des égards, l'*Apologie de Socrate* est en effet une véritable « nasse », dans la mesure où tout semble joué par avance. Rappelons qu'au début de l'*Apologie*, Socrate est victime des représentations de ses accusateurs, relayées jusqu'au théâtre (*Les nuées* d'Aristophane, auxquelles il est fait allusion dans l'*Apologie de Socrate* en 18 b) : d'après ce portrait peu flatteur, le vulgaire pourrait déduire que la philosophie est par essence *ubrique* (c'est-à-dire pleine de démesure, au sens où elle n'hésite pas à parler aussi bien du Ciel que de l'Hadès, au mépris d'un ordre constitué), ou vaine car incompréhensible (les discours doubles [*dissoi logoi*] de Protagoras ne peuvent manquer de dérouter).

Remarquons au passage que si Protagoras est certes un sophiste, le *Théétète* ne cesse de préciser la teneur proprement *philosophique* de ses propos. Socrate est l'ennemi de Gorgias, Polos, Calliclès, mais pas de Protagoras, qui est au pire un adversaire. N'oublions pas de surcroît l'enseignement du *Phèdre*, qui établit la possibilité d'une bonne rhétorique. Plus radicalement, dans la dernière partie du *Phèdre*, Platon dit que ce qui advient (ce qui arrive), ce sont des choses duplices, et Aristote rappelle à juste titre que Platon a été influencé par l'héraclitéen Cratyle. Dans la mesure où il se bat avec des apparences, comme dans la caverne, Socrate est à première vue assez indiscernable du sophiste dont le monde est mouvant. Or il existe un conflit entre l'opinion fabriquée (« manipulée » dès l'enfance) et la philosophie. Précisément, le problème de l'opinion est que l'on ne peut répondre à celle-ci que par une autre opinion, si bien que la réponse ne vaudra guère mieux. Ce qui rend donc possible la philosophie est la possibilité de fixer l'objet pour qu'une démarche scientifique puisse s'élaborer.

Pour autant, dans l'*Apologie de Socrate*, une véritable tragédie se fait jour, dans la mesure où le philosophe est coupé de la possibilité même d'une véritable réponse philosophique. Il ne peut répondre que sur la base d'une inéluctable déception de ses interlocuteurs (« je vais vous décevoir »). En 17 a, on trouve effectivement la formule suivante : « ils m'ont fait, ou peu s'en faut, oublier que je suis moi-même, tant était persuasif leur langage ! » (Pléiade, tome un, trad. fr. Léon Robin, p. 147), ce qui ne peut qu'aller à rebours de la maxime déterminante « Connais-toi toi-même ». Alors que, dans le *Théétète* (176 d – 177 a), se tisse le lien entre *daimon* et *eudaimonia*, qui permet de penser le bonheur d'une vie juste dans le sillage du modèle divin (consulter aussi : 172 b – 173 d), à l'inverse, l'*Apologie de Socrate* n'abrite pas de dialogue effectivement philosophique, et manifeste par conséquent l'impossibilité de tenir jusqu'à son terme cette posture philosophique. Effectivement, la philosophie n'a pas droit de cité dans l'enceinte judiciaire, en raison d'une double contrainte : celle du temps de parole mesuré par la clepsydre, et celle de procédures spécifiques au monde du droit. L'*Apologie de Socrate* met en scène l'opposition entre « justice juridique » et « justice philosophique », en exhibant l'*injustice* de la « justice juridique » (le judiciaire ne correspond pas à l'Idée de justice). De ce point de vue, l'*Apologie de Socrate* n'est pas un dialogue philosophique, mais ce que l'on pourrait appeler un « contre-interrogatoire judiciaire ».

Comment considérer ensuite le lien entre *Euthyphron* et *Criton*, et la relation entre *Euthyphron* et le *Phédon* ?

En ce qui concerne le lien entre *Euthyphron* et *Criton*, il est important de rappeler que la question qui est au cœur du *Criton* est : doit-on préférer l'exil à la mort ? Ou encore : faut-il préférer l'injustice en réponse à une injustice subie ? Dans le *Criton*, la prosopopée des lois

rappelle le caractère transcendant des lois vis-à-vis du citoyen et fonctionne donc à l'échelle du texte comme une sorte de rappel à l'ordre de la loi. Mais cette œuvre se contente de renvoyer au bon souvenir de Criton : on le renvoie aux discussions sérieuses, nombreuses, maintes fois abordées dans le passé. Autrement dit, à la différence d'*Euthyphron*, le *Criton* n'a pas le temps de déployer une authentique recherche philosophique.

La relation *Euthyphron* / *Phédon* est plus manifeste. Ces deux œuvres abordent *philosophiquement* les questions « qu'est-ce qu'être pieux ? » et « peut-on démontrer l'immortalité de l'âme ? », en se délivrant de la clepsydre de manière symétrique, car si « rien n'est encore joué » dans *Euthyphron*, « tout est déjà joué » dans le *Phédon*. Dans son unité, le dialogue philosophique apparaît alors comme une défense de la vie philosophique détachée de la question de la réputation et du pouvoir. Il s'agirait dans ces conditions d'apprendre à mourir et à être mort.

Dès lors, on comprend mieux l'intérêt de lire dans la continuité les quatre dialogues précités. Pareille opération permet effectivement de prendre conscience de la continuité même de la vie philosophique. Lire ces quatre œuvres dans leur continuité offre en ce sens un saisissant raccourci : de l'aube au couchant, cette unité temporelle étant d'ailleurs bien présente dans le *Phédon*.

Le cadre de travail ainsi posé, la lecture suivie collégiale débute :

II) Lecture collégiale.

2 a – 3 e : Prologue, l'affaire de Socrate :

Différentes remarques sont effectuées sur les points suivants :

L'expression « assignation à comparaître pour raison d'Etat » est sans doute à éclaircir au moyen du rappel des chefs d'accusation, à savoir l'impiété et la corruption de la jeunesse. Ces deux chefs d'accusation sont-ils distingués ? L'impiété, dans le texte, *explique* la corruption de la jeunesse, d'où l'existence d'une liaison essentielle entre les deux. Un rapport à la tradition est ici à envisager, dans la mesure où le fait de ne pas croire aux anciens dieux pourrait être considéré comme source de corruption de la jeunesse.

L'expression « faut-il qu'il soit savant ! » témoigne d'une grande dose d'ironie de la part de Socrate à l'encontre de Méléto. Effectivement, une personne jeune dit savoir comment corrompre la jeunesse, or Socrate, qui est vieux, sait cela encore moins que toute autre forme de savoir. Bien comprise, l'attitude de Méléto est assez radicale, car elle implique la mise en danger de l'idée de la cité comme famille par l'introduction d'une nouveauté qui remettrait en cause la croyance en la valeur des anciens. Ce qui est extraordinaire, c'est que c'est quelqu'un d'assez jeune qui affirme cela. Remarquons donc que la raillerie employée à l'encontre de Méléto rencontre une réflexion sur les principes car il s'agit de savoir par où commencer dans l'ordre politique (de qui faut-il « s'occuper d'abord » ?), ce début étant à la fois chronologique et axiologique.

L'image du « bon cultivateur » est ironique et renvoie à l'idée selon laquelle tant qu'on est dans l'apparence, on est dans l'indistinction. Plus préoccupant : même le plus jeune, qui énonce de véritables contradictions dans les termes (Méléto est jeune et ne peut comparer des états de la jeunesse sans être vieux, au moins relativement), peut accuser quelqu'un et en faire une affaire d'Etat.

Dans ce contexte, l'ironie de Socrate est avouée d'impuissance car, à ce stade de l'investigation, on n'est pas encore en mesure de discerner les raisons qui permettent de dire ce qui est juste et ce qui ne l'est pas. Considérons bien le mouvement propre à la réponse de Socrate : l'ironie est tout d'abord utilisée, un principe qui a un sens philosophique très puissant y est ensuite relié, avant que ne s'amorce le retour à l'ironie.

Le procès de Socrate serait politique, avec pour simple prétexte la corruption de la jeunesse, car Socrate était mêlé malgré lui à l'affaire de Critias. Dans ces conditions, il serait possible d'interpréter *Euthyphron* en plaçant l'accent sur la dimension politique : la perspective religieuse ne surviendrait que sur fond d'interrogation politique. Mais précisons alors que la politique est également pensée en termes d'éducation : il y a un rôle politique du philosophe à la fois sur la religion et sur l'éducation.

À propos du philosophe : il y a un statut de la rumeur ou de l'image qui rend indistinct le philosophe et ce qu'il fait. La figure du philosophe est rendue confuse. D'emblée, se manifeste un étonnement radical vis-à-vis du philosophe, mais également du religieux. Ce qui est premier, c'est le flou, qui risque bien de triompher. En un sens, on est dans la caverne : Mélètos croit discerner en Socrate l'athée, le corrupteur de la jeunesse, et Euthyphron reconnaît en Socrate un confrère en art de la divination (cette confrérie étant censée relier des êtres supérieurs au commun des mortels). Précisément, le prologue met en évidence la nécessité de la philosophie, pour y voir plus clair. Seule la méthode philosophique permet d'introduire un peu de lumière en cela. Par là même, *Euthyphron* n'est pas un simple dialogue aporétique, dans la mesure où l'exigence philosophique s'y dévoile bel et bien.

Quelques rappels sont alors effectués à propos de la notion de « *Daimon* » :

Chez Homère, le *daimon* renvoie d'une part à une puissance divine de manifestation plus ou moins diffuse, et d'autre part à un dieu particulier, mais non identifié précisément.

Dans le *Cratyle*, *Dae-mon* désigne un être intelligent, habile. Et il peut être utile de préciser que *Daiomai* signifie « partager », pendant que *Dais* désigne « la part » : cette distinction renvoie donc soit au « démon » qui distribue les parts, soit à la part elle-même, qui échoit à quelqu'un, ce qui rapproche de l'idée de destin.

Dans les adjectifs composés, on remarque que *eudaimon* signifie « heureux », et que *dusdaimon*, selon Empédocle, désigne le destin.

Selon Hésiode, les démons sont des hommes de l'âge d'or, devenus gardiens des mortels (*Les travaux et les jours*, 122-123) ; ce sont donc des êtres intermédiaires entre les hommes et les dieux.

Dans les purifications, Empédocle forge un récit dans lequel le démon est exilé du domaine des dieux. Le démon s'y exprime à la première personne. *Daimon* = effet d'une séparation qu'il a voulue avec le monde divin. Son propre devenir consiste à passer du malheur de la naissance et de la normalité au bonheur et à la plénitude d'un devenir divin. En individualisant le démon, Empédocle le rapproche d'un principe personnel, sans se confondre totalement avec lui.

Autres références importantes : *Lois* 713 d ; *République* X 617 ; *Phédon* 107 d – 108 c.

To daimonion : le démonique. Il s'agit d'un adjectif substantivé : autrement dit, ce n'est pas un être, pas un substantif (*République* 496 c ; *Euthydème* 272 e).

To daimonion semeion : le signe démonique. Il s'agit d'une intervention directe, dont on ne saurait préciser la nature exacte, qui se manifeste à la manière d'une voix. Dans l'*Apologie de Socrate*, 31 d : « je ne sais quoi de divin et de démonique » renvoie au registre du signe envoyé par le dieu, et donc au rappel à un ordre plus élevé, à une transcendance. Or ce signe se manifeste de manière négative : une voix nous détourne de ce que l'on allait faire.

Cette négativité est pleinement positive, au sens où elle est condition de toute action personnelle. Le signe supra-personnel permet donc d'éviter que nos actes soient impersonnels.

Le *daimon* est alors en relation avec le champ politique : avec le *daimon*, le philosophe est comme attaché par un dieu aux flancs de la cité, qu'il éveille ou stimule sans cesse, contre les charmes anesthésiants du beau discours (dans l'*Apologie de Socrate*, dans le passage situé juste avant l'exposé consacré au signe divin, il apparaît que la meilleure éducation est celle qui consiste à interroger chacun sur ce qu'il croit être juste : telle serait la fonction politique du véritable philosophe).

À titre de remarque, on peut considérer que le *daimon* conduit à se défendre, et non à attaquer (c'est une inversion vis-à-vis de la notion de *diabolos*, qui signifie « accusateur »).

Distinction entre *daimon* et notions d'emblée assez proches :

Comment aborder la distinction entre le *daimon* et le registre du devin (présent dans la mantique d'Euthyphron) ? Je suis le destin que je me donne : il y a à la fois transcendance d'un ordre du juste et responsabilité personnelle.

À l'occasion, on peut par ailleurs assimiler *daimon* et âme (*Phèdre*, 242 e), assimilation bien présente dans une certaine tradition pythagoricienne.

Aristote méditera dans son *Ethique* sur le lien *daimon* / *eudaimonia* (bonheur). Le bonheur véritable nous rend capables de nous accompagner nous-mêmes : on se situe alors dans le registre d'une fidélité à soi qui donne de la constance à la contingence elle-même. Chez Platon, le rapport temps / permanence n'est pas le même, car Platon fait référence à la permanence d'une âme qui peut se penser en termes d'immortalité.

La question de l'indécidabilité du *daimon* socratique est ensuite abordée : y a-t-il un sens philosophique au fait que l'on ne peut pas décider ? Et peut-on dire quelque chose du divin lui-même ? La manière la plus religieuse de se rapporter à dieu pourrait être de n'en rien dire. À moins que l'on ne trouve un discours qui évite la prétention de savoir.

La séance se centre ensuite sur la *philanthropia*, dans l'ordre de la question de l'éducation et de l'enseignement. Ce qui conduit Socrate au procès, c'est bien une visée philosophique qui s'adresse essentiellement à tout individu parce que son objet est un objet d'enseignement possible. Précisément, ce qui déclenche le procès est bien que son objet est un objet d'enseignement possible : Socrate a le goût de l'enseigner à tous. Mais qu'est-ce que cet objet d'enseignement qui se refuse à tout savoir ? Qu'est-ce qu'un savoir enseignable ? Est-ce le savoir qui dit qu'il ne sait pas ce qui est enseignable ? Le savoir serait philanthropique, c'est-à-dire communicable : telle serait la fonction politique du philosophe véritable (cf le *Banquet* : Eros philanthrope). Dès lors, avec qui faire société ? Quel type de savoir et d'enseignement peut-on et doit-on penser ? Par l'entremise de la notion de piété (dans sa double acception, nous y reviendrons), la relation à dieu prend toute sa place. Par conséquent, s'occuper de l'homme (*philanthropia*), ce serait s'occuper de tout (dieu, la terre, etc.).

3 e – 4 e : L'affaire d'Euthyphron :

Il s'agit de la présentation par Euthyphron des raisons qui l'amènent à accuser son propre père de meurtre.

L'accusation effectuée par Euthyphron s'oppose à la conscience religieuse grecque de l'époque. Pareille attitude suscite un étonnement considérable, et l'on peut même parler de scandale. Socrate lui-même considère cette démarche inhabituelle comme scandaleuse, tandis

qu'Euthyphron se gausse des remous qu'il provoque (ceci permet de distinguer deux rires : le rire propre à l'ironie socratique, et le rire iconoclaste d'Euthyphron).

La tradition brutalement mise en question est celle selon laquelle le père a un absolu pouvoir sur son fils. Dans ces conditions, celui qui va à l'encontre de l'évidence du sentiment familial ne peut apparaître que comme une anomalie, car la piété filiale est tenue pour inestimable. Remarquons chemin faisant que l'image du père n'attend pas le christianisme ; sur ce point, on consultera avec profit l'étude que Dodds consacre au *pater familias* (J.-Y. C., *op. cit.*, p. 57-60). Si être dieu, c'est être père, réciproquement, être père, c'est en un sens être dieu. Les parents sont les représentants de la divinité, ou la présence la plus proche des dieux parmi nous (cf *Lois* XI, 930 d – e).

Euthyphron passe donc pour fou, mais c'est au nom d'une science religieuse qu'il fonde son attitude. Sa folie (*mania*) est selon lui un résultat incontestable de son savoir mantique en sa qualité de devin. D'où l'ambiguïté du personnage d'Euthyphron, qui manifeste une incontestable « modernité » à l'égard des traditions sur fond d'utilisation des éléments de la religion la plus archaïsante, vis-à-vis de l'époque de Platon en laquelle se déployait un certain « humanisme » chez les sophistes. Cette dimension archaïsante est patente en 4 c, par l'intermédiaire des références aux miasmes et aux souillures, qui contribuent à broser le portrait d'Euthyphron en religieux intransigeant (précisons au passage que cette représentation du mal comme miasme, qui soutient le discours d'Euthyphron, remonte à Hésiode). Ce passage met l'intention entre parenthèses au sens où, si le mal est contagion, ce n'est pas l'intention de faire le mal qui compte, mais son existence objective, qu'il convient expressément de combattre. Par là même, Euthyphron est l'impossible condensation ou concentration de différentes époques de la culture grecque. Insistons : comment se fait-il que se produise cette étrange alliance entre un *pharmakon* religieux (relié à la dimension de purification) et la sanction judiciaire ? Comment rendre compte de cette judiciarisation du religieux ou de cette sacralisation du judiciaire ? Peut-être par la compréhension des termes de pureté et de sacré : le pur est le sans mélange. La souillure s'explique ainsi : elle est mélange, elle transgresse la séparation avec le tout autre. Dans le rite purificateur, il ne s'agit pas tant de payer une dette que de se séparer de ce qui est autre, et de rendre la chose évoquée à qui elle appartient (ainsi l'âme, au cosmos). Du fait de l'existence d'un courant humaniste et sceptique, l'accusation est elle-même une manière d'isoler l'acte et la culpabilité. Les peines elles-mêmes, surtout les plus lourdes, mettent à l'écart et purifient ainsi le coupable. On retrouve cette collusion de deux logiques distinctes dans la figure d'Euthyphron.

Ce passage donne indiscutablement à penser :

Il pose le problème de la construction d'une religion politique, c'est-à-dire de la collusion de deux plans qui ne sont pas d'emblée amenés à se rencontrer.

Il conduit à envisager le statut de la transcendance. Le recours au religieux est-il lié à la crise des valeurs qui s'exprime dans le courant sophistique ? Cette transcendance sera-t-elle possible par l'entremise de la seule raison ? Mais si l'on pense l'exigence d'une transcendance comme critère de mesure, alors de quelle transcendance s'agit-il ? Il peut s'agir :

d'une transcendance religieuse, autrement dit d'un savoir transcendant de la transcendance qui échappe au savoir rationnel ;

d'une transcendance philosophique, celle que Socrate tente d'établir à savoir la transcendance de l'*idea*, de l'*eidos* puis, en 11 c, de l'*ousia* : trois rapports à l'Idée sont donc présentés dans *Euthyphron*, ce qui permet au passage de considérer que la thématique de l'Idée serait d'emblée présente dans la philosophie de Platon, puisque *Euthyphron* est un dialogue de jeunesse (sur *idea*, *eidos*, *ousia* : J.-Y. C., *op. cit.*, p. 89-95 notamment).

Mesurons donc bien l'importance du fait que l'un des tout premiers textes de la philosophie réfléchissant sur elle-même réfléchit le rapport philosophie / religion.

4 e – 5 d : Position du problème :

Il apparaît dans ce passage que, grâce au savoir d'Euthyphron, Socrate pourrait faire appel du procès en accusant l'accusateur. Et l'interrogation dialectique débute effectivement en 5 c – d avec la question « qu'est-ce que le pieux [*eusebes*] et l'impie [*asebes*] ? »

Si le prologue a abordé la question « qu'est-ce que le pieux ? » d'un point de vue littéraire ou psychologique, et a ainsi permis la rencontre Socrate / Euthyphron, la raison d'être de cette question est d'ordre philosophique. *Hosion* et *asebeia*, les deux termes utilisés pour la notion de piété, le sont dans le voisinage d'une « idée unique caractéristique [*echon mian tina idean*] » en 5 d. L'idée comme *idea* n'apparaît donc pas d'abord dans l'ordre de la spéculation philosophique : elle est condition de possibilité principielle de tout dialogue philosophique. Sans l'*idea*, on est face au fait, qui nous ouvre à l'opinion. Un saut s'opère donc dans cet extrait, car le statut même de la question posée est modifié.

Remarquons que ce dialogue distingue, en ce qui concerne la transcendance, une voie courte (celle d'Euthyphron), et une voie longue (celle de Socrate), car il y a bien une différence considérable entre le long détour et le circuit plus direct propre à la mantique. La transcendance ne serait donc pas différenciée que du point de vue de la voie d'accès car, dans les deux cas, le statut du *logos* n'est en définitive pas le même car le circuit court d'Euthyphron fait l'économie des médiations. Et c'est bien le recours à l'*idea* qui est la condition de possibilité d'un discours rationnel.

5 d – 6 e : Premier essai de définition :

Euthyphron comprend la demande de Socrate en termes d'égalité devant la loi humaine et divine. Quiconque, quel qu'il soit, s'étant rendu coupable d'un sacrilège, voilà l'impie selon Euthyphron. Être pieux implique de le poursuivre tandis que l'admettre ou être impie équivaldrait à être impie. Autrement dit, être pieux signifie être soi-même en conformité avec la loi et poursuivre ceux qui s'en écartent.

Or, pour le philosophe, il existe toujours un danger à penser que le sentiment religieux fondamental implique la soumission à la loi. En d'autres termes, l'approche de la religion proposée par Euthyphron relève en réalité de la dévotion. Euthyphron serait alors une sorte de « dévot-soldat », dans la mesure où il s'agit de chasser, et même de pourchasser. Un peu à la manière de Spinoza, qui distinguait la religiosité de la dévotion, le portrait psychologique du dévot correspond bien à l'application sans nuance de la loi. Ce passage illustre donc ce que l'on pourrait appeler une « dérive dévote » dans la conception de l'égalité de tous devant la loi. Et, précisément, Euthyphron brûle de faire un cours de théologie à Socrate, qui écarte cette tentative ou cette prétention (6 c : « quand nous aurons du temps »).

Comprenons bien que nous sommes dans un moment crucial vis-à-vis des représentations et de la modernité : l'attitude d'Euthyphron n'a rien à voir avec une critique formulée au nom de la raison dans son usage démystificateur, dans la mesure où le savoir du pieux est le savoir de la théologie (ou de la mythologie théologique). Euthyphron rechercherait une autorité extérieure tandis que, selon Socrate, il s'agirait de produire

ensemble une autorité commune. Deux types d'étonnement résultent de cette distinction : l'étonnement philosophique et l'étonnement face au fabuleux.

Précisément, les histoires (les *legenda*) désignent ce qui doit être dit, retenu, conservé dans la mémoire, au sens de ce qui est instructif au point de servir de modèle. Or, littéralement, ces histoires ne seraient pas dignes d'être légendes au nom d'un savoir supérieur. Cette position a pour particularité de se situer au-delà du principe de contradiction, alors que la question de Socrate (« qu'est-ce que le pieux ? ») est une question qui porte sur l'identité. En ce sens, ce n'est pas seulement le caractère immoral qui est reproché aux histoires centrées sur les dieux, mais leur caractère absurde (le livre dix de la *République* peut être relié à ce texte). Dans cette perspective, l'angle platonicien n'est pas tant de critiquer la licence poétique que de se demander si celle-ci peut véritablement servir de modèle au magistrat.

Mais le passage considéré invite de surcroît à prendre conscience de la difficulté suivante : le savoir absolu peut déboucher sur une soumission aveugle à la loi, à tel point que le sens commun du juste et de l'injuste serait alors pris en défaut. Mais l'ignorance absolue constitue un danger tout aussi redoutable car, si la seule chose que je sais est que je ne sais rien, alors la soumission à la loi menace tout autant.

La réflexion collégiale s'oriente ensuite sur la relation *eidōs* / *idea* (6 d-e).

En ce qui concerne le lien *idea* / *eidōs*, sa fonction gnoséologique est la fonction paradigmatique. Car il y a un conflit de modèle : on n'oppose pas le dieu de la mythologie à l'Idée philosophique. Autrement dit, le conflit porte bien sur la fonction du modèle. Or, dans la perspective platonicienne, le sens du juste ne réside pas tant dans la justification que dans la vérité. Pour savoir, on va par conséquent se servir de l'Idée comme d'un modèle.

Mais alors, pourquoi utiliser deux termes (*eidōs* / *idea*) pour désigner apparemment la même chose ? *Eidōs* signifierait « ce par quoi une chose possède et conserve son identité ». Mais, avec « de quelque manière », le texte introduit une nuance. Dès lors, *eidōs* et *idea* désignent-elles la même chose ? Y a-t-il malgré tout une différence ? Auquel cas, quelle fonction lui attribuer ?

7 a – 9 b : deuxième essai de définition :

La définition selon laquelle « est pieux ce qui plaît aux dieux » est testée. Cette première « hypothèse-définition » (Goldschmidt) est jugée philosophiquement satisfaisante quant à la forme. En quel sens y a-t-il progrès vis-à-vis de la première définition ? Il s'agit d'une tentative de trouver une caractéristique unique que l'on rencontrerait dans tous les actes pieux. Formellement, il s'agit bien d'une définition, qui se prête à la discussion. La question est donc de savoir si la définition est exacte, or elle ne l'est pas. Comment s'élabore la réfutation ?

La réfutation utilisée par Socrate consiste dans la mise en contradiction de la thèse avec elle-même. Mais, en l'occurrence, il se pourrait que « contradiction » ne soit pas une bonne marque de vérité car, dans le premier passage, la question ne porte pas tant sur la définition elle-même que sur la croyance en l'existence de plusieurs dieux et sur l'idée selon laquelle ces dieux se querellent sur les objets pour lesquels ils éprouvent de l'amour et de la haine. Sur quoi porte précisément la réfutation ?

Pour Euthyphron, il se pourrait qu'une seule proposition soit fautive, à savoir la proposition qui établit la multiplicité des dieux. En définitive, Euthyphron ne renonce pas à l'hypothèse-définition qui établit qu'être pieux signifie être aimé des dieux.

En 7 b, Socrate fait retour sur la question du polythéisme. La question est alors : sur quel type d'objet portent les différends entre dieux ? Pas sur le quantitatif ; pas sur la mesure, mais sur les valeurs (7 d, p. 19-20). La suite du passage propose à la réflexion la question de savoir comment affirmer une analogie entre les raisons des différends entre hommes et les raisons des différends entre dieux. Euthyphron accepte l'analogie sans y penser. Il n'y aurait donc pas de différend entre les dieux : tous penseraient que celui qui a tué injustement doit payer le prix de l'injustice.

Socrate réfute cette approche en 8 c – e. Il prend à la lettre la formule d'Euthyphron : d'où peut venir cet accord universel ? De l'exigence de l'Idée. Mais si l'on est toujours d'accord sur certains principes fondamentaux liés à l'Idée de la justice, nous ne sommes pas d'accord sur l'application singulière au cas particulier. Par conséquent, si l'Idée de justice norme et ordonne le sensible, elle ne transforme pas la caverne en ciel étoilé. L'opacité propre n'est pas résorbée, même si l'on s'oriente mieux. Dit en termes aristotéliens, la justice exige également la *phronèsis* qui permet seule à la sagesse d'être pratique (sur ce point consulter le compte rendu du stage consacré au livre six de l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote). Euthyphron est donc ramené à sa propre arrogance et à la validité de sa pratique, c'est-à-dire à la justesse de son propre acte d'accusation, car une science de la justice n'est pas à elle seule suffisante pour prouver la validité d'une décision particulière de justice.

Le sens de ce passage enchâssé est double : il s'agit de contester une fausse analogie entre les hommes et les dieux (critique de l'anthropomorphisme) et de fonder une réelle analogie entre les hommes et les dieux : tous s'éclairent à la même lumière, celle des Idées. Comprendons bien qu'il ne s'agit pas d'effectuer un retour à l'anthropomorphisme : il ne s'agit pas de diviniser l'homme ou les hommes, mais de dégager ce qui est proprement divin, aussi bien chez les dieux que chez les hommes (en l'homme, l'âme est divine en sa partie rationnelle de saisie). Cette analogie légitime implique de penser une différence avec les dieux. Ceux-ci ne sauraient connaître les limites et les diffractions de la lumière des Idées, car cette dimension est coextensive à l'être sensible que nous sommes.

La réfutation va porter sur l'équation « être pieux = être aimé des dieux ». Pourquoi ce long détour ? Car la critique de l'anthropomorphisme est au cœur de la critique de cette équation.

Si l'on prend un peu de recul face à la construction de ce passage, on constate que l'on y part de la tradition (c'est-à-dire que l'on conserve le polythéisme), et la question est de savoir ce qui peut amener les êtres à avoir des différends. On comprend mieux alors l'importante fonction de la mesure (remarquons chemin faisant que la notion de mesure est importante pour une réflexion sur la connaissance), qui permet aux hommes de mettre un terme à des différends. Mais sans doute convient-il à ce stade de la lecture de distinguer le différend et la guerre.

Le différend renvoie à une dimension ontologique du rapport au monde, il prend alors la forme de la multiplicité des opinions (*dokein* : la manière dont la chose m'apparaît). Tandis que ce qui envoie les hommes à la guerre relève plutôt des jugements de valeur, et le mode d'apparition de ces derniers diffère du mode d'apparition sensible des phénomènes. Dans ces conditions, le différend n'est pas seulement différend d'apparence sensible, il est différend d'opinion au sens où celle-ci relève du champ du jugement de valeur. Or Platon veut fonder un savoir véritable, au sens où la connaissance suppose quelque chose d'un autre être.

On peut observer que le différend devient *polemos* à partir d'objets dont la nature est telle qu'elle pose le problème d'une commune mesure. Le critère commun est alors ce qui permet de conclure le différend, ce qui fait référence au calcul, à la pesée, au domaine mathématique et donc plus largement à tout ce qui permet de s'accorder et de s'entendre. Mais, précisément, c'est sur les matières pour lesquelles nous aurions besoin d'une commune

mesure qu'elle nous fait défaut. Ceci se constate dans le passage consacré à la juste mesure, aussi nécessaire qu'introuvable.

Le principe de contradiction fait échouer la définition d'Euthyphron, mais celui-ci résiste : il existe un point commun unique pour les dieux quels qu'ils soient (« celui qui a tué injustement doit payer le prix de la justice »). Les dieux servent ici de mesure ; quant aux hommes, ils ne cessent de contester. Mais cette approche s'offre à une deuxième réfutation : chez les hommes, il existe également cette même reconnaissance car Euthyphron est dans la confusion : les hommes ne reconnaissent pas leur injustice, mais ils seraient d'accord pour dire que le fautif doit être puni. Autrement dit, ce qu'Euthyphron présente comme un critère divin est en fait reconnu par tous les hommes (« tous », mais pas Calliclès ; « tous » renvoie donc aux interlocuteurs de bonne nature).

Sur le plan de la construction de l'argumentation, il apparaît que l'argumentation socratique n'est pas réductible à des règles strictement formelles. En ce sens, elle fait plutôt appel à la reconnaissance de ce que Goldschmidt appelait une « exigence essentielle », qui déborde le cadre strictement démonstratif, si bien qu'il s'agit de rendre cette exigence explicite (la formuler, la faire apparaître). Il apparaît de surcroît que l'interlocuteur de bonne nature se distingue de l'interlocuteur de mauvaise nature par le sentiment de honte, lorsqu'il est pris en flagrant délit de contradiction avec lui-même. Autrement dit, le principe de contradiction est fondamental vis-à-vis de la connaissance mais également vis-à-vis de sa portée morale car, en s'écartant des autres hommes, on risque fort de s'écarter également de soi.

La fin de ce passage consacré au deuxième essai de définition exhibe la nécessité d'une casuistique (8 e), ce qui autorise Socrate à ramener Euthyphron au cœur de sa démarche vis-à-vis de son père (9 a – b).

9 c – 11 e : Rectification de la deuxième définition :

Ce passage relie *eidos / idea* à *ousia* (11 a, bas de la p. 24).

9 c – 10 a (cet extrait est à relier à la pratique d'enseignement, à la manière d'un miroir réflexif) : y a-t-il induction ou déduction logique ? Le pieux est pieux en vertu d'une qualité inhérente à son être : il y a là quelque chose qui excède la démonstration, c'est-à-dire une « exigence essentielle » au sens de Goldschmidt.

L'hypothèse-définition selon laquelle « être pieux = être aimé des dieux », renvoie à l'amour, qui d'emblée peut se décliner à l'actif ou au passif, alors que la piété ne relève ni de l'un ni de l'autre de ces modes. Insistons sur le fait que « être aimé » désigne un état passif. Les différents exemples qui suivent mettent en jeu un agent et un patient. L'agent est alors cause de l'état affecté.

Ce passage est d'emblée d'une extrême complexité. Si l'on prend l'exemple de la chose vue : est-ce parce qu'elle est dans l'état d'être vue qu'elle est vue, ou est-ce parce qu'il y a un agent qui voit qu'elle est vue ? Mais on ne peut partir de l'état « être vu » : c'est un *pathos*, une affection : il s'agit d'un accident (dans une perspective platonicienne et non aristotélicienne, car il y a des accidents essentiels chez Aristote). L'état est ce qu'il est du fait d'une action et donc d'un agent qui le met dans l'état dans lequel il se trouve.

On applique ce raisonnement par analogie à l'amour en 10 c : être aimé est quelque chose qui nous arrive ou nous affecte et dont la cause nous est extérieure. Je suis aimé car quelqu'un m'aime et non parce que je suis en l'état d'être aimé. En termes aristotéliciens, je suis « par accident » dans la situation d'être aimé.

Troisième moment : application à la piété. Quelle est la cause de l'amour des dieux pour l'homme pieux ? Elle ne réside pas dans « l'état d'être pieux » (on n'est pas pieux par accident), c'est le fait d'être pieux qui est cause de cet état éventuel (être aimé des dieux). Les catégories de l'actif et du passif sont donc dépassées : les dieux aiment l'homme *en raison* de sa piété. La *cause* devient donc une *raison*. La cause de la piété ne peut être une passion. La piété n'a donc pas comme agent et cause l'amour que les dieux portent à l'homme pieux. L'*ousia* (l'essence) du pieux ne peut être que le pieux, et ce terme d'*ousia* ne doit donc pas être confondu avec celui de *sumbebekos* (le possible, le contingent).

(Remarquons que, dans ce contexte, on ne peut pas complètement opposer liberté et déterminisme, de sorte que l'on pourrait établir une sorte de parallélisme entre cet extrait et l'approche de la prédestination par le jansénisme)

Mais alors, qu'est-ce qui échappe à Euthyphron dans ce moment du dialogue ? En fait, il ne comprend pas le raisonnement qui distingue par contraste deux ordres du réel ou de l'être. Ce n'est pas l'intelligence logique qui fait défaut à Euthyphron, qui est pleinement capable de saisir un enchaînement propositionnel, mais il lui manque le pouvoir de juger, c'est-à-dire de discriminer, de distinguer, de discerner l'essence (*ousia*) de l'accident (*pathos*). Ce pouvoir de juger (discriminer) définit la pensée au sens strict.

La deuxième hypothèse-définition s'effondre p. 25 de notre édition, ce qui marque le moment de l'aporie selon la terminologie de Goldschmidt. Plutôt que rechercher les raisons de cet échec, Euthyphron projette sur Socrate les raisons qui conduisent à cet effondrement.

On peut alors insister sur les deux figures de l'errance que sont Dédale et Tantale. Peut-on, sur la base de la condamnation de ces deux figures, voir en Platon le défenseur de l'immobilité ou de la fixité ? À rebours de ce cliché, on peut défendre la vision selon laquelle a « la bougeotte » celui qui en réalité n'est pas capable de véritablement changer, et qui est donc victime de l'immobilisme dogmatique. Par là même, l'errance est le cercle vicieux du mouvement immobile et vain, tandis que la méthode authentique est le chemin (*methodos*) ou le droit chemin qui s'oppose à ce statisme dénié. Dans ces conditions, la recherche de la stabilité d'un principe ne peut être considérée comme allant nécessairement de pair avec la haine du mouvement.

Socrate renonce à demander une nouvelle hypothèse-définition à Euthyphron. Avant de reprendre, Socrate effectue une dernière tentative en lui « soufflant », à la manière d'un professeur un peu à court d'inventivité pédagogique. Mais cette tentative (11 e : « Pas de découragement ! Vois s'il ne te semble pas nécessaire que ce qui est pieux soit toujours juste ») n'est pas couronnée de succès.

11 e – 16 a : troisième essai de définition, et épilogue :

11 e – 12 e : on est passé au niveau des relations intelligibles, c'est-à-dire à la partie droite du fameux paradigme de la ligne présenté dans le livre six de la *République*. Et force est de constater que ce qui est le plus simple *en soi* est le plus difficile *pour nous*.

Le passage situé en 12 a (p. 25-26) insiste sur les dangers du « laisser aller » dans la pensée : le trop-plein de savoir, c'est-à-dire en réalité une attention excessive prêtée au compliqué débouche inmanquablement sur le fait que le simple nous fuit. De ce point de vue, on pourrait peut-être traduire *idea* par « épure », au sens de ce qui est délivré des oripeaux, et donc du superflu (l'excroissance ou la boursoufflure). Euthyphron reste un érudit finalement encombré par ses connaissances.

Sur le plan du contenu, il s'agit de comprendre ce qui unit et distingue l'Idée du juste et l'Idée de la piété par une différence d'extension des idées. Socrate déploie alors une ruse

didactique, celle du raisonnement par analogie (cela dit, il subsiste toujours un doute à propos d'Euthyphron : ne comprend-il pas ou ne fait-il pas semblant de ne pas comprendre ?). Cette ruse didactique donne une piste à l'élève en orchestrant un retour au sensible, qui passe par un travail sur la notion de crainte.

La crainte n'est pas une modalité du respect. Plus précisément, la crainte est en rapport avec le mal, qui n'est pas l'objet d'un respect. Face au mal, nous avons plutôt à chercher des remèdes (cf sacrifier un coq à Esculape, à la fin du *Phédon*). Le mal évoqué n'est donc pas le mal de la religion traditionnelle (l'idée selon laquelle Zeus pourrait être l'agent du mal et écartée), de sorte que Dieu est une figure possible de l'idée de Bien.

Dans ce passage, s'esquisse le problème de l'aptitude à l'estime de soi. Il s'agit de savoir se tenir, au sens d'être capable de tenue et de retenue, au sens d'être capable de ressentir de la honte face à ce que l'on dit ou fait. Lorsqu'on est mis en contradiction avec soi-même, on doit être apte à ressentir de la honte. Sans cette capacité, on reste dans l'immobilisme dogmatique.

Se respecter soi-même signifie : être capable de ressentir de la honte face à une faute que l'on peut commettre. Il s'agit donc d'être capable de ressentir de la crainte face à cette honte. Comprendons bien que même sans témoin, la honte est toujours publique, car en l'absence de mes concitoyens subsiste encore le *daimon*.

12 e – 16 a (p. 27-31) :

La piété est dite au moyen des termes *hosion* et *eusebeia* (qui renvoie plus précisément au champ sémantique de la dévotion), or l'on constate que *eusebeia* disparaît progressivement au profit de *hosion*.

Si l'on considère 12 e - 13 a, le mouvement est le suivant : être juste envers les dieux signifie être pieux ; être juste envers les hommes signifie être juste. Ceci débouche sur la définition de ce que signifie « être juste envers les dieux », à savoir le souci et le soin des dieux. Mais alors, comme le dit Socrate, il manque encore quelque chose : les soins à l'égard des dieux sont-ils les mêmes que les soins que l'on prodigue à quelqu'un d'autre ?

La notion de soin suppose une *technè*, c'est-à-dire un art ou un savoir-faire. La piété se manifeste par le service ou l'office comme art de prendre soin des dieux. Mais soigne-t-on les dieux comme on soigne les animaux ? La *technè* est ici un art de service en vue d'une fin qui est l'amélioration de l'objet ou de l'être auquel cet art est destiné. Le premier critère avancé est l'utilité ; le deuxième critère proposé est que la piété rend meilleur (13 c). Autrement dit, il n'y a pas que l'utilité, il y a aussi le Bien.

Pour autant, on ne peut soigner les dieux comme on soigne un chien, d'où la nécessité d'insister sur la notion de « service » des dieux (les services que les esclaves rendent à leur maître). Mais servir, c'est aider à accomplir une tâche or quel est le grand œuvre produit par les dieux (13 d – e) ? Le *cosmos* comme *cosmetos* (qui a donné « cosmétique »), c'est-à-dire le monde comme ordre, harmonie, et beauté. Euthyphron ne comprend pas l'Idée comme régime ontologique séparé de l'événement (au sens littéral de « ce qui arrive ») mais, à ce stade de l'enquête, on est dans le sensible dont il faut tirer par induction une sorte de loi générale. La perspective selon laquelle l'Idée renverrait à un concept saisi par induction est assez ancienne dans le commentarisme et l'avant-propos rédigé par Dorion pour sa traduction d'*Euthyphron* y fait écho. Mais, précisément, l'Idée n'est pas l'idée générale.

14 c : à propos de la piété comme science des sacrifices et des prières, il convient d'observer que faire des prières est humainement compréhensible, car le moins parfait peut demander au plus parfait ce dont il manque. Mais faire des sacrifices, c'est offrir des présents aux dieux, ce qui est proprement incompréhensible, car le plus parfait ne manque pas de ce qu'on pourrait lui donner. Tout ce que nous avons provient des dieux. Qu'est-ce qui a pu

conduire Euthyphron à une telle hypothèse ? Sans aucun doute, la réciprocité du « donnant – donnant », c'est-à-dire l'intuition d'un nécessaire équilibre des échanges. Mais cela ne peut fonctionner ainsi avec les dieux, et même l'amitié humaine ne peut s'expliquer dans un équilibre comptable des échanges. Faire du commerce en ce sens, est-ce faire société ? De ce point de vue, le passage sur l'anthropocentrisme ou l'anthropomorphisme abordé plus haut se perpétue à l'échelle de l'ensemble de l'ouvrage. Et sans doute est-il judicieux de faire ici référence au *Phédon*, qui permet d'envisager les rapports au divin sur le modèle de la relation maître / serviteur (possesseur / chose possédée). Toujours selon le *Phédon*, Dieu serait alors une sorte de « maître bon » qui nous aurait sous sa garde. Or Euthyphron dit l'inverse : il paraît comprendre anthropomorphiquement des choses profondes, car il ramène notamment l'intelligible au sensible. À rebours de la simple technique commerciale d'échange présentée par Euthyphron, il s'agit de payer le tribut que l'on doit à l'être. C'est ici que l'image de la justice comme tribunal prend son sens.

Ce passage invite à penser un autre point important, celui de la liberté, qui ne consiste pas à fuir le service d'un maître bon ou le service du Bien. Le serviteur n'est pas l'esclave au sens négatif de l'aliénation ou du mépris de l'humanité en soi, mais il est l'esclave au sens où il n'est pas propriétaire de lui-même. L'être ne nous appartient pas. Platon fonderait ainsi une religion philosophique, qui passerait par une théologie négative. Dans l'ordre de la crainte et du respect, on ne dit rien de Dieu.

Le dernier mot d'*Euthyphron* place davantage l'accent sur l'espérance que sur la croyance. Plus généralement, le concept le plus important pour réfléchir sur la religion n'est-il pas l'espérance, plus que la croyance (Euthyphron croit simplement, de manière anthropomorphique) ? Dans la dernière réplique de Socrate, les termes « espoir » (15 e) et « avenir » (16 a) semblent brosser le portrait de l'espérance comme ouverture au temps. Selon cette perspective, il nous appartiendrait de fonder un certain type de relation qui rende possible d'espérer la possibilité d'avoir toujours le temps devant soi pour œuvrer à s'améliorer. Ce long temps est l'espérance que Kant retrouve dans les postulats de la *Critique de la raison pratique*.

Afin de boucler notre parcours, il est possible d'énoncer que le temps du dialogue n'est pas celui de la clepsydre ou de la joute oratoire, mais le temps ouvert par le mythe.

III) Conférence finale de M. Jean-Yves Chateau, Inspecteur Général.

Euthyphron est un dialogue qui porte sur la religion, notion qui est présente dans toutes les séries (le préambule du programme des séries technologiques évoque le « fait religieux »). Chaque élève doit savoir au terme de l'année ce qu'est la religion, d'où l'importance de la question philosophique « qu'est-ce que c'est [*ti esti, ti potesti*] ? » Cette question est un *horizon*, dans la mesure où il n'y a pas de sujet du type « Qu'est-ce que... ? » au baccalauréat.

La question « qu'est-ce que c'est ? » invite à penser la notion pour elle-même, et dans ses relations aux autres notions du programme, ce dernier étant réticulaire (la religion implique les champs de la morale, de la politique, de la culture, de la conscience, de la vérité, etc.). Précisément, *Euthyphron* est un texte qui ne cesse de considérer différentes relations entre notions (religion et justice, religion et vérité, etc.). Comprenons bien qu'il ne s'agit pas simplement de définir la religion : cet ouvrage donne à penser une liaison essentielle, originaire, entre le souci d'une définition « qui définisse vraiment » et la possibilité même

d'être pieux. Autrement dit, il n'est pas sûr que l'on puisse être pieux si l'on ne sait pas ce que l'on fait en définissant.

En ce qui concerne le « fait religieux », le recours à la notion de « fait » place en avant l'exigence de déboucher sur des réponses objectives, là où la religion prête d'emblée à conflit. Mais peut-on dire ce qu'est le fait religieux ? Le singulier laisse perplexe, dans la mesure où il nous invite à considérer l'*idée* de fait religieux. Mais de quel type d'idée s'agit-il ? Que l'on fasse référence au sens platonicien ou aristotélicien, le fait semble y perdre de son immédiate factualité. Les sciences, la sociologie, la sociologie des religions n'ont-elles pas invalidé la notion d'idée ?

L'exposé se centre alors sur les belles pages consacrées par Durkheim à la religion dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912, 2^e éd. Félix Alcan, 1925). Les quarante premières pages de cet ouvrage posent fort bien le délicat problème de parvenir à une définition de la religion. L'objectif est d'arriver à une définition positiviste, car Durkheim critique la philosophie réduite à une dialectique (partant, à un simple art verbeux). Pour examiner la religion, il s'agit d'examiner les faits religieux.

Page 1, première ligne : l'auteur y précise qu'il s'agit d'étudier les religions primitives avec l'exactitude que pourrait y mettre un ethnographe et un historien. Il poursuit, p. 4, en insistant sur le fait que comprendre les religions peut s'effectuer en suivant dans l'histoire la manière dont elles se sont progressivement composées. Il apparaît alors que, dans tous les ordres de faits, les observations des ethnographes sont de véritables révélations (p. 8). À cela, p. 6, s'oppose la dialectique propre aux philosophes. L'auteur s'inscrit donc dans la revendication d'une méthode génétique et historique.

Durkheim commence soigneusement par souligner que son objet est de parler des faits. Simultanément (p. 6-8), il reconnaît que, s'il est utile de connaître des religions particulières, il importe de rechercher ce qu'est la religion *en général* (p. 6). Il s'agit donc de définir *ce qu'est* la religion. Autrement dit, ce n'est pas l'observation des faits qui est décisive. Par exemple, l'observateur Frazer n'est pas systématiquement suivi. Dans cet ouvrage majeur, Durkheim articule donc la relation aux faits à la nécessité d'avoir une idée. Ce raisonnement peut être considéré comme le préalable à toute réflexion philosophique sur la religion.

Durkheim considère ainsi que pour pouvoir rechercher quelle est la religion la plus primitive et la plus simple que peut nous faire connaître l'observation, il faut commencer par définir ce qu'est la religion (p. 31). Se pose alors la question de savoir en quoi ces faits peuvent être tenus pour religieux. En ce sens, la question de la religion nous confronte à un élément *préjudiciel* (pour employer le vocabulaire de Durkheim en ces premières pages ; par exemple, p. 31, Durkheim affirme que Frazer n'a pas vu ce qu'il y a de religieux dans certaines religions primitives, et Durkheim parle alors de question préjudicielle).

Les faits ne seront donc examinés qu'une fois la définition fournie ; ils ne nous instruiront qu'à partir de cette réflexion préalable (sur ce point, on consultera également avec profit l'ouvrage de Madame Danièle Hervieu-Léger (sociologue), *La religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf, 1993, qui accrédite la thèse selon laquelle le sociologue ne se déplace jamais « sur le terrain » sans idée préalable, thèse certainement intéressante pour une leçon consacrée à « théorie et expérience »). Tout dépend donc de la définition initiale : un Etat ou un parti ne peuvent-ils avoir un fonctionnement proche du religieux (cf travaux de J.-P. Willaime) ? Ne peut-on pas également être tenté d'effectuer ce rapprochement en ressentant la ferveur dégagée par tel ou tel concert rock ou manifestation sportive d'importance ? Et en effet, Durkheim répond à la question « qu'est-ce que la religion ? » en précisant que le rapport à Dieu n'est pas un élément définitionnel nécessairement requis (p. 45). On retiendra également que la façon dont on a répondu dans les faits (et non dans un fondement originaire) à la question « qu'est-ce que c'est ? » permet d'éclairer l'histoire des religions.

La conférence insiste ensuite plus spécifiquement sur l'apport d'*Euthyphron* vis-à-vis de l'année de philosophie dans nos classes terminales.

L'apport d'*Euthyphron* est multiple. On peut néanmoins mettre tout d'abord l'accent sur le fait que travailler *Euthyphron* permet de travailler une religion sur laquelle ne se cristallisent plus de passions. Cet effet de distance est bénéfique, il permet de ne pas choquer les sensibilités différentes de nos élèves.

Ensuite, *Euthyphron* articule beaucoup de notions présentes dans nos programmes, tout en témoignant de l'effort que déploie la philosophie pour se constituer. *Euthyphron* est en effet l'un des premiers textes de Platon et donc l'un des premiers textes de la philosophie. Cette œuvre témoigne de la naissance de la philosophie, qui s'y invente de manière très complète ; il renvoie aux conditions historiques de son émergence. Il apparaît notamment que ce texte pose la question du rapport entre la naissance de la philosophie et une situation historique singulière, marquée à la fois par le poids de la religion familiale et par l'émergence de l'espace public du droit.

Vis-à-vis de l'ensemble de l'œuvre de Platon, *Euthyphron* apporte des éléments de résolution au problème de sa constitution : l'œuvre évolue-t-elle, Platon étant tour à tour un philosophe socratique, dogmatique, et enfin critique de la pensée dogmatique, ou est-elle dès le départ présente dans son unité ? La présence dans *Euthyphron* des termes *ousia*, *eidōs*, et *idea* accrédirait cette deuxième façon de voir. Ce que l'on rapporte à la théorie des Idées serait déjà présent dans ce texte (précisons au passage que la fameuse théorie des Idées était en quelque sorte dans « l'air du temps », si bien que l'on ne peut tenir Platon pour son inventeur, quand bien même il l'aurait façonnée de façon spécifique).

Euthyphron montre de surcroît une relation originaire entre l'interrogation philosophique et la question de la religion. La piété y est prise comme objet, dans l'ordre de la distinction *eusebeia* (ce que l'on pourrait appeler « la bonne crainte religieuse ») / *hosiotēs* (piété, sainteté). Si l'*eusebeia* est cette forme de religion qui apparaît dans une description extérieure, et si l'*hosiotēs* est la religion comme vertu, telle qu'elle se défend elle-même, alors *Euthyphron* permet de traiter sans prise de position « préjudicielle » – pour reprendre le vocabulaire de Durkheim – de ce qu'est le dilemme de tout professeur de philosophie confronté à la difficulté de concevoir un cours sur la philosophie de la religion. Il convient en effet de distinguer la philosophie religieuse, qui implique une certaine connivence avec son objet, de la philosophie de la religion qui requiert une neutralité en quête d'objectivité, cette disposition ayant pour socle une position d'extériorité.

Cette difficulté est sans doute ce qu'il y a à thématiser dans une leçon consacrée à la religion (car la possibilité d'une sorte d'influence « inconsciente » ou en tout cas mal maîtrisée ne peut être une simple hypothèse d'école). Remarquons que le sociologue retrouve le même problème. Par exemple, Henri Desroches distingue la sociologie religieuse de la sociologie des religions. Emile Poulat mais également Marc Guillaume (*in L'état des sciences sociales en France*, Paris, La Découverte, 1986), reprennent cette distinction de Desroches. Le risque semble le suivant : avec l'une ou l'autre des manières de procéder, est-ce que l'on ne *dissout* pas l'objet à considérer ? Si l'on n'entre pas dans la sentimentalité religieuse, alors de quoi fait-on la sociologie ? Et inversement, si l'on y entre, la neutralité requise s'évanouit. Insistons : prendre l'objet « de l'intérieur » est problématique, parce que l'on abolit la distinction entre sujet et objet (ou l'on tend de fait vers son abolition). Ce risque de dissoudre ou de détruire son objet est présent aussi bien en sociologie qu'en philosophie. Précisément, dans la mesure où *eusebeia* renvoie à la philosophie de la religion et *hosiotēs* à la philosophie religieuse, ce mouvement général est interne au texte à étudier et peut donc être bien saisi par nos élèves.

Une dernière remarque est effectuée sur *asebeia* (l'impiété) : elle est l'un des chefs d'accusation qui pèse contre Socrate, et l'on s'attend à ce que Platon prenne ses distances vis-à-vis d'elle, mais on en trouve un curieux écho dans les *Lois*, où il est précisé que l'on peut être condamné à mort pour *asebeia*. Il n'y a pas pour autant de contradiction entre les *Lois* et *Euthyphron*, car l'investigation n'est tout simplement conduite à partir du même point de vue initial (celui de la religion d'Etat ou de la piété d'Etat dans les *Lois*) ou de la même règle méthodologique (dans les *Lois*, on ne part pas de l'Idée, mais du réel, que l'on tente de rectifier petit à petit).

L'exposé adopte ensuite pour fil conducteur la proposition de réponses ou d'éclaircissements aux questions qui subsistaient au terme des trois premières séances de ce stage.

Ainsi, comment concevoir les rapports entre philosophie et politique ?

Il n'est pas possible de penser une cité sans philosophie, qu'il convient de placer au gouvernement de la cité. Seule la plus petite partie de l'élite philosophique est capable d'être au gouvernement. Il convient de remarquer que la plus haute philosophie résulte d'un jeu des désirs (contre ce que l'on dit trop souvent, il n'y a pas de haine du corps et pas de haine du désir chez Platon). Dans la cité, il importe de faire toute sa place à la philosophie, et en même temps, toutes les strates qui éloignent de cet Etat idéal sont prises en compte. Platon fait montre d'un grand pragmatisme : il s'agit de tenter de « persuader la nécessité ».

Comment concevoir les rapports entre piété et justice ?

Il est dit par deux fois dans le *Protagoras* qu'il n'y a pas plus près de la justice que la piété (même si ces deux termes ne peuvent être confondus) et dès le premier livre de la *République*, Socrate dit qu'il ne serait pas *hosios* (pieux) de ne pas fournir de l'aide dans le cadre de la recherche de la justice.

La justice est vertu morale, politique, elle est vertu de la cité et de chaque citoyen dans la cité ; elle est vertu du tout, au sens plus général selon lequel il n'y a de justice que là où il y a division et là où il y a possibilité d'une réunification. La justice renvoie donc à la vertu comme *dynamis* ; en tant que « quatrième » vertu, elle est chacun des termes précédents dans la *République*. Cette *dynamis*, elle n'est rien de plus et elle est le tout, ce qui renvoie au Bien.

La justice est ce qui fait qu'il y a des choses divisées. Et de ce point de vue, il faut considérer les dieux comme les autres êtres : l'*hosiotès* ne peut être quelque chose de particularisant, il a rapport au tout. Voilà ce que démontre Platon dans *Euthyphron* : être pieux avec les dieux, c'est être juste avec le tout. Autrement dit, la justice avec le « tout autre » réclame de le considérer *comme* « tout autre ».

Remarquons alors un système de renvois, bien en accord avec le caractère réticulaire de nos programmes de notions : vraie piété → vraie justice → vraie dialectique → vraie philosophie.

Dernière remarque sur ce point : l'unité de l'*hosiotès* n'exclut pas la division car, en divisant l'on réunit, et c'est en réunissant que l'on divise.

Comment concevoir l'Idée (la forme intelligible) ?

Deux définitions utiles :

Luc Brisson, introduction au *Timée*, Paris, GF-Flammarion, 1992, 5^e éd., 2001, p. 17 : « Pour Platon, une forme intelligible présente ces caractères : c'est une entité non sensible, qui existe en soi toujours et absolument, qui est pure, sans mélange, qui n'est pas sujette au devenir, qui n'est pas composée, et qui surtout entretient avec les réalités particulières qui en « participent » un rapport de modèle à image. Car les réalités particulières qui ne cessent de

changer ne peuvent devenir objets de connaissance et recevoir un nom que si elles sont les copies de réalités qui leur assurent un minimum de stabilité. »

Léon Robin, *Platon* (1935, nlle éd., P.U.F., 1968), chapitre quatre, « Phénomènes et choses », p. 74 :

« Admettre l'existence de choses qui ne soient qu'intelligibles ; donner aux qualités, et même surtout à des qualités morales, le privilège de cette existence ; prétendre que, loin d'être une sorte de sédiment des expériences de notre vie, ces purs intelligibles sont au contraire le principe éternel de la présence des qualités dans les êtres que nous percevons par nos sens et de l'existence qui, pour un temps limité, appartient à ces êtres ; considérer ces essences formelles comme des réalités permanentes et exemplaires, dont ce que nous représentons nos perceptions n'est qu'apparence fuyante et copie imparfaite, - voilà l'essentiel de ce que nous appelons la « théorie des Idées » ou des « Formes ». »

Le rapport Idée / choses est souvent présenté comme un rapport d'imitation. Mais considérons la réminiscence : je peux voir un vêtement et penser qu'il s'agit du vêtement de l'individu X ; je peux voir Cébès, qui me fait penser à Simmias. Autrement dit, il n'y a pas toujours unité et ressemblance. La relation sensible / Idée est complexe, tout comme la nature de l'Idée.

Il n'y a jamais de théorie constituée ou rigide des Idées chez Platon (pas de doctrine dogmatique des Idées). En essayant à toutes forces, sans y arriver, de définir (avec une vraie définition) le pieux, on est conduit à employer des mots qui font référence à *eidōs*, *idea*, qui excèdent le simple devenir. Si l'on veut donner une vraie définition de la piété et faire de la piété quelque chose et non un simple « état » éphémère, il faut employer le terme *ousia* qui fait bien référence à « quelque chose », par opposition au *pathos*, subi, qui passe. Mais, bien entendu, *ousia* peut revêtir un sens minimal.

Par conséquent, il n'y a pas de démonstration du fait que la piété est une essence mais, si elle est « quelque chose », elle est une essence. *Euthyphron* est bien la *démonstration* de la thèse selon laquelle on ne peut rien dire de la piété si on n'en fait pas une essence. Il convient donc de poser des Idées, ce qui est une opération toute simple (au sens où l'Idée est posée, et non découverte comme un fondement). Dans cette perspective, *ousia* désigne un devenir vers l'être, et non un archétype constitué. Rappelons que, contre la réification de la distinction monde sensible / monde intelligible, Platon ne nie pas le devenir, pas plus qu'il ne le confond avec le non-être.

Dans *Euthyphron*, l'*ousia* n'est pas présupposée. Elle est utilisée dans l'ordre d'une nécessité conditionnelle par laquelle, si l'on veut dire quelque chose de la piété, alors elle doit être « quelque chose » (*ousia*). La piété ne présuppose donc pas un acte de foi (au sens d'une foi religieuse). S'agit-il alors d'une foi pratique, que l'on pourrait résumer à l'aide de la formule « tout se passe comme si » ? Il est vrai que la piété est une volonté qui ressemble de très près à une foi, mais Platon ne *présuppose* pas : il *propose de poser* car c'est le plus simple. N'oublions jamais que Platon, via Cratyle, est toujours en rapport avec la pensée d'Héraclite, prise très au sérieux.

Précisément, *Euthyphron* permet-il d'éclairer la notion de démonstration (explicitement présente dans le programme des séries générales) ?

À propos de la question « qu'est-ce que démontrer ? », on pense immédiatement à l'apport aristotélicien (mais n'oublions pas que la démonstration selon Aristote n'est pas que scientifique : le registre de la démonstration peut être dialectique). Or, l'apport platonicien est à la fois réel et tout en nuances car, selon Platon, il n'y a pas à chercher à tout démontrer, d'où la question de savoir ce qu'il y a à démontrer (cf le sujet donné au baccalauréat : « Faut-il chercher à tout démontrer ? »). Et, simultanément, l'aporie finale d'*Euthyphron* *démontre*

quelque chose : l'« échec » est une pro-vocation (un appel) de sorte que, dialoguer, c'est sans cesse essayer de démontrer, de telle sorte que la difficulté est bien réelle.

Dans la philosophie de Platon, il n'y a pas de règle par avance pour savoir quand la démonstration (*apoteknumi*) est conclusive ou pas. Deux termes indiquent la démonstration : « *safès* », qui veut dire « c'est assez clair » (exemple : lettre VII) (« *asafès* » désigne à l'inverse ce qui reste obscur) ; « *icanos* », qui signifie « c'est suffisant ».

Mais ne serait-on pas tenté malgré tout de dire que la philosophie de Platon insiste beaucoup plus sur l'intuition, sur les Idées, que sur la démonstration ? On peut au contraire maintenir le cap en insistant sur le fait qu'il y a bien un souci de la démonstration chez Platon, mais que celle-ci s'adapte à chacun.

Cette perspective incite à questionner la relation qu'entretiennent le sophiste et le philosophe. En effet, à la fin de la première partie du *Sophiste*, dans la sixième définition, le sophiste et le philosophe sont assimilés. Le sophiste peut être considéré comme de même race que le philosophe. Dans la cinquième définition, le sophiste est présenté comme un athlète de l'éristique.

Si l'on tente de distinguer le sophiste du philosophe, on peut dire que le philosophe parle à partir d'autre chose (l'opinion, même droite) : il est tourné vers les Idées, avant ce moment où l'on redescend vers le *logos*. Autrement dit, pour le philosophe, l'être est un préalable, tandis que pour les sophistes, l'être survient après son effective production. Le sophiste produit ce dont il parle, et il parle de tout. Il a un rapport technique à l'être. Le sophiste est un « faiseur » (l'équivocité de l'expression est assez heureuse dans ce contexte) : il est dans un rapport nécessairement artificiel au tout. On peut considérer que, sur ce point, ce sont les sophistes qui, historiquement, ont triomphé.

Comment poursuivre l'investigation en ce qui concerne le rapport entre religion et philosophie ?

Comme objet, la religion ne peut être ni réduite ni valorisée : elle est un vrai problème philosophique à traiter. En effet, je suis philosophe si, quelles que soient mes convictions par ailleurs, je me donne cet objet comme indécidable ou comme problème. La vraie philosophie est-elle alors aporétique ? Il est possible en tout cas de dire cela à propos de cet objet atypique qu'est la religion.

Tout comme dans son livre, Monsieur Jean-Yves Chateau oriente alors la réflexion vers la théologie négative ou « apophatisme » (J.-Y. C., *op. cit.*, p. 176-180) au sens de Karl Barth (*Ibidem*, p. 177-178, note 1), ou de Rudolph Bultmann (*Ibidem*, p. 216-220) et non au sens des premiers Grecs. Par conséquent, le plus sage serait sans doute de dire, à la manière de Cratyle, que nous ne savons rien sur les Dieux. Le caractère indécidable est ici affirmé.

Il convient d'ailleurs de rappeler qu'il n'y a pas d'Idée de Dieu. Un dieu est un dieu car il a un certain rapport originaire avec les Idées. En ce sens, si les Idées sont divines, elles ne sont pas des dieux. Ce qui est divin (*theion*) désigne une qualité acquise par la fréquentation des Idées, et non l'essence des caractères qui constitueraient Dieu.

Quel est alors l'intérêt philosophique de l'apophatisme ? Ce concept renvoie à une figure en laquelle peuvent se rejoindre un athéisme complet (selon lequel Dieu est tel qu'on ne peut rien en dire) et un mysticisme de l'idée de Dieu (qui considérerait que Dieu est si grand et l'homme si petit qu'on ne peut même pas rester dans l'analogie thomiste entre l'homme et Dieu). Par conséquent, si l'apophatisme a pour effective fonction de neutraliser le conflit intellectuel, il reste une « figure », et non « la solution » à donner aux élèves.

Enfin, contre le traditionnel reproche d'après lequel, dans les Dialogues, Socrate « parlerait tout seul », ses interlocuteurs se bornant à acquiescer de manière très brève, il est

rappelé que le *Cratyle* (390 c) définit la dialectique comme dialogue de la pensée avec elle-même. Autrement dit, l'inégale répartition (voire la répartition parfois véritablement disproportionnée) des répliques dans les Dialogues n'abolit pas la dimension de dialogue.

IV) Recension.

Jean-Yves Chateau, *Philosophie et religion. Platon, Euthyphron*, Paris, Vrin, 2005, 313 pages.

Le livre proposé consiste dans une traduction originale d'*Euthyphron* (p. 13-31), suivie d'un commentaire (p. 35-303). Déjà publié en 1979, cet ouvrage a été revu, et augmenté d'un appendice (p. 223-294) entièrement consacré au passage situé en 9 c – 11 b, qui a récemment fait couler beaucoup d'encre.

La première et la deuxième parties (respectivement intitulées « Le prologue », p. 47-81, et « Le corps du dialogue », p. 83-150) proposent un commentaire détaillé d'*Euthyphron* ; la troisième (« Interprétation », p. 151-222) médite la portée de cette étude initiale, qui invite à concevoir les rapports entre piété et justice de manière atypique, dans le sillage des questions suivantes : « pourquoi parler de « piété », si nous ne sommes capables que de Justice ? (...) qu'est-ce qu'une piété qui ne peut s'adresser vraiment à la Divinité ? » (p. 171).

Quatrième de couverture :

« L'*Euthyphron* appartient à l'histoire de la philosophie, mais il a aussi une place particulière dans l'histoire de la philosophie de la religion. Avec ce Dialogue, la religion se constitue comme problème philosophique en même temps que la philosophie constitue son mode propre de questionnement. L'interrogation sur la piété, en effet, est menée du point de vue de ce qu'il en est de son Idée, ce qui conduit à déprécier la forme de vie religieuse que représente l'*eusebeia* et généralement toutes celles qui ne sont pas capables de se justifier. Mais cette recherche qui porte sur la piété comme Idée n'est pas seulement un des premiers exemples, dans l'œuvre de Platon, de recherche *éidétique*. Parce que la philosophie se découvre en un sens originairement pieuse (comme mouvement de recherche d'un principe où l'Idée et la Valeur tendent à s'identifier), la vraie piété nous apprend, à sa manière, ce qu'est la vraie philosophie. D'où le caractère ambigu des rapports entre philosophie et religion, faits de mise à *distance critique* et de *proximité compréhensive*. La possibilité de tenir ensemble ces deux dimensions est sans doute le problème le plus fondamental de la philosophie de la religion, mais la plupart des philosophies optent pour l'une ou l'autre de façon tranchée. Une des caractéristiques de l'*Euthyphron* est de maintenir les deux aspects : d'une part une philosophie critique de la religion comprise comme *eusebeia* (piété dévote), d'autre part, une philosophie religieuse, entendue comme pensée de l'*hosiotès* (d'un juste sentiment du divin, d'une vraie piété). »