

## **Les dieux, la crainte et la philosophie :**

### **une lecture de l'*Euthyphron*<sup>1</sup>**

par Gérald Allard

Je suis jaloux, je l'avoue. Je suis jaloux des professeurs de philosophie du Cégep François-Xavier Garneau, qui ont su créer l'*Idée-club* et organiser des activités comme les rencontres sur le dernier livre de Manent. Chez nous, au Cégep de Sainte-Foy, quelques-uns ont tenté de faire de même. Mais ils se sont heurtés à l'indifférence de leurs confrères et à l'inertie de la coordination départementale. Comme vous voyez, nous en sommes réduits à venir chez vous pour faire ce que nous devrions faire chez nous.

La dernière fois que j'étais ici à votre invitation, j'ai présenté quelques réflexions intitulées « La philosophie ? Désir, vérité et archéologie ». Vers la fin, le mouvement de mes remarques m'a conduit à parler de Pascal et à proposer une comparaison entre la philosophie et la mythologie ou la religion. Mes derniers mots ont été à peu près ceux-ci : « Je citerai un dernier philosophe, qui est un des premiers philosophes, un homme qui était

---

1. Conférence prononcée au cégep François-Xavier Garneau devant les professeurs du département de philosophie vers février 2000. Il fait suite à une conférence qui portait le titre « La philosophie ? Désir, vérité et archéologie ». On trouvera ce texte sous la même rubrique celle-ci, mais coiffé du titre « Qu'est-ce que c'est que ça ? ».

tellement philosophe qu'il porte le surnom *Le Philosophe*. Car on ne peut parler de philosophie à l'ombre de la faculté de philosophie de l'université Laval, sans citer au moins une fois Aristote. Or sur cette question de la différence et de la ressemblance entre la foi et la philosophie et sur celle de la philosophie en tant qu'archéologie, Aristote a écrit une phrase d'une profondeur admirable. La phrase se trouve, comme il se doit, au tout début de la *Métaphysique*. Le Philosophe tente de définir la philosophie. Pour ce faire il explique que la philosophie naît de l'étonnement. "Celui qui saisit une difficulté et s'étonne, écrit-il, sait qu'il ne sait pas. C'est pourquoi aussi celui qui aime les mythes est d'une certaine façon quelqu'un qui aime la sagesse, c'est-à-dire un philosophe. Car le mythe est constitué de choses étonnantes<sup>2</sup>." A-t-on jamais entendu une affirmation qui soit aussi vraie et en même temps aussi fausse? Aristote dit bien que l'amateur de mythes est philosophe, et non que le philosophe aime les mythes. Car celui qui aime les mythes les aime parce qu'ils lui offrent des réponses toutes faites sur les questions qui font la matière de la réflexion philosophique. Sans doute. Mais le mythe est le contraire du discours philosophique, et l'étonnement du philosophe annonce la fin du mythe. En somme, si mes remarques depuis le début sont justes, cette citation d'Aristote prouve que le Philosophe était un pince-sans-rire et que sa *Métaphysique* commence avec une plaisanterie délicieuse. »

Aujourd'hui, on m'a invité – je pense surtout à

---

2. *Métaphysique* 982b17-19.

Raymond Morel – à parler de l'*Euthyphron*, pour prolonger, je crois, un débat qui s'est fait chez vous au premier semestre, un débat au sujet de la culpabilité de Socrate. Car Socrate, ne l'oublions pas, fut accusé de ne pas reconnaître, ou de ne pas pratiquer, les dieux de la cité. Bien mieux, il fut jugé coupable par ses concitoyens et condamné à mort pour son crime. Or l'enjeu de ce merveilleux dialogue qu'est l'*Euthyphron* – dialogue merveilleux, mais peu reconnu<sup>3</sup> – l'enjeu en est justement la question de la différence entre la philosophie et la mythologie, de la différence entre le mode de penser et de vivre qui se base sur l'autorité religieuse et celui qui est éclairé par la raison. Je parlerai donc de l'*Euthyphron*. Mais je tiens à signaler que j'ai de la suite dans les idées. Lorsque je passe de « La philosophie ? Désir, vérité et archéologie » à « Les dieux, la crainte et la philosophie », je poursuis une même réflexion, qui peut s'énoncer comme suit : « Vivons-nous dans une cité de l'homme ou dans une cité de Dieu ? Vivons-nous dans un monde où le nom de Dieu est sans signification, ou sommes-nous tout simplement des êtres qui ont oublié ce nom, et dont le besoin le plus pressant est de faire exercice de réminiscence ? »

Dans l'espoir de me rendre plus clair, je reprendrai ces questions en les rattachant à trois anecdotes fondatrices. Pour ce faire, je pose trois nouvelles questions. La première : devons-nous agir comme le fit Moïse ? Car la Bible rapporte l'étonnant dialogue qui

---

3. Voir pourtant J.-Y. Chateau, *Euthyphron de Platon*, Éditions Pédagogie moderne.

suit. « De grâce, Seigneur ! dit Moïse à Yahvé. Je ne suis pas orateur, pas plus d’hier que d’avant-hier, ni depuis que tu parles à ton serviteur : j’ai la bouche embarrassée, la langue embarrassée. — Qui a doté l’homme d’une bouche ? lui dit Yahvé. Qui le rend muet ou sourd, voyant ou aveugle : n’est-ce pas moi, Yahvé ? Va donc maintenant : je serai avec toi quand tu parleras, je t’enseignerai ce que tu devrais dire. » [...] Moïse prit donc sa femme et son fils, les fit monter sur l’âne et s’en retourna au pays d’Égypte<sup>4</sup>. » Moïse, on le voit, ne fait qu’imiter le comportement d’Abraham, père de la foi : quand Yahvé parle, il ne reste plus qu’à Lui obéir, fût-ce après quelques protestations bien senties<sup>5</sup>. Car Celui qui sera qui Il veut être<sup>6</sup> – nom que Yahvé se donna lorsqu’Il parla à Moïse – a toujours en main l’argument suprême qu’Il servira à Job : « Où étais-tu quand J’ai fondé la Terre<sup>7</sup> ? »

Ou devons-nous agir comme le faisait Héraclite ? – Deuxième question. – Car Aristote raconte que certains hommes, voulant parler à l’obscur philosophe d’Éphèse, se rendirent chez lui. Ils trouvèrent Héraclite assis dans sa cuisine, se chauffant devant le feu de son foyer familial. En le voyant dans cette situation, ils voulurent le laisser à lui-même et ne l’interrogèrent pas. Peut-être croyaient-ils que comme les autres hommes un philosophe a droit à une vie privée, à un lieu secret où il

---

4. *Exode* 4 10-12 et 20.

5. *Genèse* 15 2-6.

6. *Exode* 3 14.

7. *Job* 38 4.

ne joue plus son rôle de philosophe ; peut-être croyaient-ils que leurs questions philosophiques, si élevées, méritaient mieux que ce lieu inférieur qu'est une cuisine. Quoi qu'il en soit, Héraclite, celui qui est célèbre pour avoir été d'avis que tout est feu, les invita à entrer auprès du foyer en leur disant : « Soyez sans crainte : ici aussi, il y a des dieux<sup>8</sup>. » Qu'Aristote se serve de cette anecdote pour légitimer ses enquêtes biologiques me paraît bien comique, et d'une justesse étonnante. Le Philosophe me paraît vouloir dire que l'accès tout à fait humain au divin se fait par la réflexion philosophique, une réflexion bien humble, du moins en apparence.

À moins que la vérité sur Dieu et sur l'homme ne se trouve au cœur de ma dernière question : devons-nous agir comme l'insensé qu'a immortalisé Nietzsche ? « N'avez-vous pas entendu parler de cet homme insensé qui, ayant allumé une lanterne en plein midi, courait sur la place du marché et criait sans cesse : "Je cherche Dieu ! Je cherche Dieu !" Et comme là-bas se trouvaient précisément rassemblés beaucoup de ceux qui ne croyaient pas en Dieu, il a suscité une grande hilarité. "L'a-t-on perdu, dit l'un. — S'est-il égaré comme un enfant, dit l'autre. Ou bien se cache-t-il quelque part ? A-t-il peur de nous ? S'est-il embarqué ? A-t-il émigré ?" Ainsi ils criaient et riaient tous à la fois. [...] On raconte encore que ce même jour l'homme insensé serait entré dans différentes églises, où il aurait entonné son *Requiem æternam Deo* [soit un chant funèbre pour Dieu]. Jeté dehors et mis en demeure de s'expliquer, il n'aurait

---

8. *Partie des animaux* 645a16-21.

cessé de repartir : “ Que sont donc ces églises, si elles ne sont les caveaux et les tombeaux de Dieu <sup>9</sup> ? ” » L’insensé est, sans doute, bien plus sensé que ceux qui rient de lui : il sait que la mort de Dieu signale l’ouverture de l’abîme ; il ne se ment pas de peur d’avoir à être résolu ; il ne joue pas les braves, mais l’est.

Certains répondraient à ma triple interrogation – et peut-être le feront-ils tantôt – que l’Histoire a décidé de la réponse que nous devons donner à ces questions, et du coup qu’elle a décidé de la vie que nous devons vivre à la lumière de cette réponse. Autant dire que mes questions sont inutiles, au mieux un luxe de bourgeois désœuvré. À ceux-là je réponds d’avance – et peut-être aurai-je tantôt l’occasion de le répéter – que moi je ne *sais* pas ce que l’Histoire me dit, ou plutôt que je ne sais pas ce que les différents *gourous*, et parmi eux, il y a bien des philosophes infidèles à leur tâche, m’assurent que l’Histoire me dit. Au contraire, il me paraît clair que l’Histoire charrie avec elle autant de bien et de mal, et qu’elle le fait dans l’indifférence aux dogmes des uns et aux espoirs des autres <sup>10</sup>, et qu’elle fait naître dans les consciences du vrai et du faux, et que la tâche d’un être humain est d’évaluer, dans la mesure de ses moyens et avec tout le sérieux que ça implique, les réponses possibles aux questions les plus importantes, peu importe ce que l’Histoire semble imposer ici ou là, avant-hier ou maintenant ou après-demain. Bien mieux, je sais, et je le sais par expérience au moment même où je

---

9. *Le Gai Savoir* § 125.

10. Machiavel, *Le Prince* chapitre 25.

vous parle, qu'un humain devient humain en répondant à ces questions, mais en y répondant en connaissance de cause et avec le sérieux d'un juste juge et non avec l'assurance idiote d'une commère. La langue grecque a un mot merveilleux pour dire savoir : c'est le passé du verbe *voir* ; savoir, pour les Grecs, c'est avoir vu. Pour savoir, suggèrent-ils, il ne suffit pas d'avoir une réponse, ni d'avoir reçu une réponse, quelque autorisée qu'elle puisse être ; pour savoir, il ne suffit pas d'avoir *entendu* une réponse ; pour savoir, il faut *avoir vu*, c'est-à-dire il faut voir, puis travailler sur, méditer sur, triturer, *maganer*, fatiguer, *gosser* ce qu'on a vu<sup>11</sup> ; pour savoir, il ne suffit pas de voir grâce à ses yeux ou d'entendre ce que dit la voix publique dans ses oreilles de membre honnête de la société, il faut *avoir vu* grâce à son intelligence.

Cependant, comme je parle à des professeurs de philosophie, et des professeurs de philosophie d'un collège de la province du Québec, mandatés par l'autorité politique pour enseigner certaines compétences, j'aimerais montrer que mon exposé n'est pas étranger à notre tâche professionnelle. Car le premier cours de philosophie de la formation générale commune exige que le professeur amène l'étudiant à « traiter d'une question philosophique de façon rationnelle », et ce faisant qu'il l'amène, dans un premier temps, à « distinguer la philosophie des autres discours sur la réalité ». Or, dans les précisions qui accompagnent cet élément de compétence, on signale que l'étudiant

---

11. *Euthyphron* 7b et 9e.

devrait rencontrer « les discours non philosophiques sur la réalité : discours scientifiques et religieux ». De plus, le même *devis* ministériel demande que l'étudiant puisse faire la « présentation d'éléments significatifs du contexte d'émergence de la pensée rationnelle en Grèce ». Or l'élément le plus significatif du contexte d'émergence de la pensée rationnelle en Grèce est qu'il fut un temps où cette pensée rationnelle n'existait pas : il fut un temps où les hommes en général, et les Grecs en particulier, pensaient dans et par leurs mythes. En somme, le problème de la naissance de la philosophie, et peut-être le problème de la philosophie tout court, se ramène à la possibilité de comprendre la mythologie ; car la philosophie a surgi autrefois, et, je crois, surgit encore, de la mythologie pour la dépasser.

Or il ne suffit pas de parler dans nos salles de cours de *muthos* et de *logos* et de faire des considérations plus ou moins savantes sur l'opposition entre ces deux discours sur le réel. Afin d'aborder pour de vrai la mythologie et ainsi la philosophie, il faut faire comprendre qui est le philosophe et qui est le *philomythe*. Selon cette logique pédagogique, pour traiter de la philosophie, on fait bien de traiter du « modèle socratique », expression qu'on trouve encore une fois dans le *devis* ministériel. En somme, il ne suffit pas d'opposer les discours : il faut aussi opposer les hommes qui vivent du *muthos* et les hommes qui vivent du *logos*. Or il y a au moins un dialogue platonicien où il est possible, voire inévitable, d'opposer la philosophie et la mythologie et en même temps deux hommes qui vivent de l'une et de l'autre, et c'est l'*Euthyphron*. Là, le modèle



socratique s'oppose de la façon la plus dramatique au modèle *euthyphrontique*: le thème qu'aborde Socrate avec son concitoyen – qu'est-ce que la piété ? – est une question de vie ou de mort, ou encore une question de justice, et une question de justice qui concerne les deux personnages qui se parlent.

Car d'une part, Socrate est poursuivi par un jeune citoyen devant Athènes en raison de son impiété, laquelle impiété se nourrit de sa vie de philosophe. Écoutez plutôt Socrate parler à Euthyphron : « L'ardeur des Athéniens n'est guère stimulée, à ce qu'il semble, devant quelqu'un qu'ils croient habile, si bien sûr il n'est pas disposé à enseigner sa sagesse. Mais contre celui qu'ils croient rendre les autres semblables à lui-même, ils se fâchent, que ce soit bien par jalousie, comme toi tu dis, ou pour quelque autre raison <sup>12</sup>. » D'autre part, Euthyphron poursuit son père pour meurtre. Et il le fait, fort de son savoir mythologique. L'étonnement de Socrate devant son interlocuteur est patent. « Et toi, Euthyphron, devant Zéus, crois-tu avoir une science si exacte des choses divines, de même que des choses pieuses et impies, que, les choses s'étant passées comme tu le dis, tu ne crains pas de te trouver faire à ton tour une chose impie en faisant un procès à ton père <sup>13</sup> ? ». D'ailleurs, nul autre que Diogène Laërce indique que le dialogue doit être lu en se souvenant de l'issue pratico-pratique de la discussion. « Quand Euthyphron avait mis en accusation son père pour meurtre, ayant discuté au

---

12. 3c-d.

13. 4e.

sujet du pieux avec Socrate, il abandonna sa poursuite<sup>14</sup>. » Je m'attarderai sur ce point : les enjeux non philosophiques d'un entretien philosophique.

L'intrication du *logos* – le débat d'idées – et de l'*érgon* – la rencontre des personnes – est une caractéristique générale des dialogues de Platon. C'est là un lieu commun. Mais tout commun qu'il soit, il est vrai. Malheureusement, sa vérité disparaît du fait qu'elle est commune. Donc, je reprends : les dialogues platoniciens sont bel et bien des dialogues. Car les textes de Platon ne sont pas des traités, mais des représentations de conversations, et de conversations parfois très animées, entre deux ou plusieurs interlocuteurs sur des questions qui leur tiennent à cœur. On n'a qu'à se souvenir du premier livre de la *République* pour noter comment Céphale, Polémarque et Thrasymaque se succèdent pour défendre une définition de la justice chacun à sa façon – celle d'un vieux métèque, celle d'un jeune adulte et celle d'un professionnel du savoir politique<sup>15</sup>. Or le texte de Platon fait bien sentir que chacun se trouve dans la conversation pour des raisons différentes, avec des motifs différents, et il est patent que leurs conversations respectives avec Socrate ont des effets, comment dire ? *existentiels*, différents sur chacun d'eux.

Encore une fois, il y a risque de banaliser la vérité du lieu commun, c'est-à-dire d'en faire une vérité qui n'a pas de sens, pas de poids philosophique. On peut

---

14. Diogène Laërce II.29.

15. Pour ce qui est du professionnalisme de Thrasymaque, voir *Clitophon* 410c et d.

s'extasier sur l'art de Platon, sur sa maîtrise de la mise en scène et sa finesse pédagogique : pour mieux faire passer ses amers remèdes philosophiques, il les a enrobés du sucre de l'illusion dramatique. On peut enterrer la vérité sous les fleurs : Platon est un philosophe et un poète ; Platon est plus abordable qu'Aristote ; Platon est si fin psychologue ; et patati patata. Faisons le contraire : mesurons la longueur et la largeur de notre lieu commun et centrons-y la vérité de fond : l'enrobage dramatique du dialogue n'est pas un enrobage ; il est un élément du dialogue qui importe pour la compréhension pleine du thème du dialogue. Ainsi dans *l'Hippias majeur*, les réponses et réactions d'Hippias non seulement conviennent au personnage, mais aussi jettent beaucoup de lumière sur la nature même du sophiste. Du même coup, par réflexion si vous le voulez, la question du beau, ou de l'admirable, – le thème du dialogue – est éclairée d'une façon efficace parce que concrète. Socrate commence le dialogue avec un retentissant « Salut beau et sage Hippias ! », alors que toute la suite est là pour prouver qu'Hippias n'est ni beau ni sage et qu'il n'est ni l'un ni l'autre parce qu'il est ce qu'il est, parce qu'il est ce que chacune de ses répliques révèle : un sophiste.

Je pourrais multiplier les exemples à volonté, mais je m'arrête. À ceux qui sont ouverts à ma suggestion, les remarques qui suivent paraîtront utiles. Les autres diront que tout ceci n'est qu'une théorie, une théorie herméneutique si vous le voulez. Or aucune théorie ne vaut les choses. Et sur ce point, je suis d'accord avec eux. Comme l'a écrit Xénophon, la seule façon de

proposer une opinion irréfutable est de dire ce qui est <sup>16</sup>. Je me tourne donc vers le texte de Platon pour montrer ce que j'y ai découvert dans l'espoir que vous y découvriez la même chose, ou des choses semblables. Ma conférence sera alors irréfutable.

\* \* \*

*L'Euthyphron*, comme tous les dialogues platoniciens, se prête à une lecture dramatique, ou *ergonomique*<sup>17</sup>. Il n'est pas simplement question de piété dans le dialogue, mais encore, et peut-être surtout, d'un mode de penser qui appartient au devin Euthyphron. Or ce mode de penser s'enracine dans un mode de vie. Bien mieux, le dialogue conduit à demander si le mode de penser du devin n'est pas par nature inadéquat pour atteindre à la vérité sur la piété, sur les dieux et sur la meilleure vie humaine. Ou encore : n'est-ce pas le mode de penser du devin qui fait de lui cet être ridicule et dangereux présenté dans le texte ? Le simple fait de poser ces questions en lisant le dialogue entre Socrate et Euthyphron conduit comme malgré soi aux réponses que propose Platon, et que je vous suggérerai tantôt, des réponses sur la nature du pieux sans doute, mais aussi sur la véritable pratique de la piété. Je répète : le fait de

---

16. *Art de la chasse* 13 1 à 7.

17. Le mot que j'entends d'une nouvelle façon fait allusion à l'*érgon*, à l'action, de la conversation.

philosopher en lisant permet de comprendre ce que ne dit pas le Socrate de Platon, mais ce qu'il *veut* dire ; par ailleurs, le fait de comprendre ce que *veut* dire ce Socrate, entre autres ce qu'il veut dire au sujet de l'individu Euthyphron, permet de savoir ce qu'est la piété selon Platon. Aussi le vrai dialogue, celui qui porte des fruits, a lieu entre Platon et le lecteur attentif.

D'après les premiers mots du dialogue, Euthyphron a beaucoup de sympathie pour Socrate. Il range Socrate et lui du même côté : les gens ordinaires les attaquent l'un et l'autre parce qu'ils les jalouent ; eux sont différents des autres et donc semblables entre eux. « Il ne faut cependant aucunement se préoccuper d'eux [qui nous jalouent], mais plutôt leur faire face <sup>18</sup> » dit le fier devin au philosophe. Quelle belle scène : on y voit Socrate et Euthyphron, alliés contre la foule des ignorants. Et en un sens, Socrate est d'accord avec lui, puisqu'il lui demande de l'éduquer et pour ainsi dire de devenir son alibi lors de son procès : en se faisant le disciple du sage Euthyphron, Socrate pourra répondre à l'accusation de Mélétos. « Eh bien, Mélétos, affirmerais-je, si tu conviens qu'Euthyphron est sage quant aux choses de cette sorte, crois que moi aussi, je les reconnais correctement et ne me fais pas un procès. Si tu n'en conviens pas, sollicite un procès contre celui qui m'enseigne avant de le faire contre moi, puisqu'il corrompt les vieux – moi en m'enseignant et son père en lui faisant des reproches et en le châtiant. » Et s'il ne m'écoutait pas ni ne laissait tomber ce procès, ou s'il ne

---

18.3c.

déposait pas une accusation contre toi plutôt que contre moi, je dirais au tribunal les mêmes choses que dans ma mise en demeure<sup>19</sup>.» Socrate et Euthyphron se tiendraient ensemble durant le dialogue parce que Socrate serait le disciple de son maître.

Je conclus : « C'est là un bel exemple d'ironie socratique. » Cette conclusion ne vient pas d'abord et avant tout de la réputation qu'on a toujours faite au philosophe d'Athènes : des faits, des choses vues dans le texte, permettent, après réflexion, d'appuyer ce qu'on a entendu à son sujet. Car durant le dialogue Socrate multiplie les suggestions que tout au contraire d'Euthyphron, il se considère très loin de son interlocuteur, qu'un abîme moral et intellectuel les sépare. Il signale, par exemple, qu'il ne sait pas – n'est-ce pas typique de lui ? – ce qui motive la colère des Athéniens contre lui<sup>20</sup> ni ce qui arrivera lors de son procès, mais que les devins comme Euthyphron le savent sans doute<sup>21</sup>. En examinant la deuxième définition, Socrate suggère de façon répétée<sup>22</sup> qu'au contraire d'Euthyphron, il ne réussit pas à imaginer des conflits entre les dieux. Et le tableau final peint la fuite, disgracieuse, mais polie, d'un Euthyphron tout à fait dépassé par les *manigances* de son vis-à-vis. « [Socrate] Maintenant, par contre, je sais bien que tu crois savoir clairement ce qu'est le pieux et ce qui ne l'est pas. Parle

---

19. 5a-b.

20. 3d.

21. 3e.

22. Au moins cinq fois de 7d-8e.

donc, excellent Euthyphron, et ne cache pas ce que tu crois là-dessus. — [Euthyphron] Une autre fois certainement, Socrate, c'est pour moi l'heure de partir et je suis pressé<sup>23</sup>.» Certes, Euthyphron a des choses à faire, comme il le suggère. Mais personne ne manque de voir qu'il y a surtout *une* chose qu'il *ne* veut *pas* faire, soit continuer de discuter avec Socrate. En fuyant, Euthyphron abandonne son compagnon : ils ne sont plus ensemble face à la foule, ni des alliés contre Mélétos, et encore moins un maître et son disciple. Mais cette fin, drôle ou triste comme on voudra, ne fait que rendre d'une aveuglante clarté ce qui était offert depuis le début à qui avait des yeux pour voir : Socrate n'est pas Euthyphron, et Euthyphron est encore moins Socrate. Je précise : ils sont non seulement deux personnes différentes, mais aussi ils ont deux natures différentes, ou ils sont deux types humains opposés. Car Socrate est un philosophe, et ne vit pas dans le même monde mental qu'Euthyphron.

Voilà pourquoi en entendant la première définition de son interlocuteur, Socrate réagit avec force. « Serait-ce donc là, Euthyphron, le motif pour lequel je suis poursuivi d'une accusation ? Parce que lorsque quelqu'un dit des choses de cette sorte au sujet des dieux, je ne les reçois qu'assez difficilement. C'est à cause de ça, à ce qu'il paraît, que quelqu'un affirmera que je commets une faute. Et si maintenant ces choses te semblent valables à toi aussi, toi qui sais bien les choses de cette sorte, il est alors nécessaire, à ce qu'il

---

23. 15d-e.

paraît, que nous aussi nous cédions. Qu'affirmerons-nous en effet, nous qui convenons nous-mêmes ne rien savoir à leur sujet ? Mais dis-moi, devant Philios, crois-tu vraiment que ces choses sont arrivées ainsi<sup>24</sup> ? » Ce Philios est le dieu de l'amitié, c'est peut-être le Zeus-Amitié dont Socrate parle dans d'autres dialogues. Au lieu de croire tout de go ce que dit son maître Euthyphron au sujet de Zeus, Socrate veut parler avec ses amis, avec son maître s'il veut bien devenir son ami, il veut parler de ce qu'ils croient au sujet des dieux et y faire un tri raisonnable. En une phrase, qui paraît anodine, Platon livre l'essentiel de la différence entre un philosophe et un devin, voire entre un philosophe et un citoyen ordinaire.

Pour mesurer plus et mieux la distance qui sépare les deux hommes, on fait bien d'examiner les définitions qu'ils échangent au sujet de la piété. Si j'ai bien compté, il y en a neuf. Les voici. Est pieux ce que fait Euthyphron, ce qui est aimé des dieux, ce qui est aimé de tous les dieux ; la piété est une partie de la justice, le juste soin des dieux, le juste service offert aux dieux, ou encore la piété est une science du sacrifice et de la prière, la science des demandes et des dons faits aux dieux, et enfin, pour clore le cercle, la science de ce qui est aimé des dieux. Ces définitions forment trois groupes de trois. Les trois premières, qui viennent d'une suggestion initiale d'Euthyphron, sont séparées des trois suivantes, qui viennent d'une suggestion de Socrate, par un intermède où les deux interlocuteurs réfléchissent sur

---

24. 6a-b.



leurs échecs répétés. De même, le deuxième groupe est détaché du dernier groupe, où Euthyphron reprend l'initiative de l'exercice de définition, par la remarque, étonnante de la part de Socrate, que les deux étaient à un cheveu de définir le pieux comme il le fallait.

On pourrait analyser chacune des définitions pour y déceler l'utilisation de divers instruments logiques et méthodologiques. Par exemple, la première, ce que fait Euthyphron, est rejetée au nom de la distinction entre le singulier et l'universel ; la seconde, ce qui est aimé des dieux, en raison du principe de cohérence, ou de non-contradiction ; pour la réfutation de la troisième, ce qui est aimé de tous les dieux, il faut ajouter la distinction entre la relation de cause à effet et la relation d'effet à cause. Par ailleurs, Socrate fait passer Euthyphron de la quatrième, une partie de la justice, à la cinquième, le juste soin des dieux, grâce à la distinction entre le genre et l'espèce et à la recherche de la différence spécifique ; ils passent ensuite de la cinquième, le juste soin des dieux, à la sixième, le juste service offert aux dieux, en utilisant la théorie des mots analogues. *L'Euthyphron* est un véritable coffre à outils de notions logiques.

Étant donné le sujet que j'ai choisi, je dois quitter ces analyses logiques pour m'en tenir au cœur philosophique du dialogue : l'idée du pieux. À la toute fin du dialogue, Socrate se moque, mais avec douceur, d'Euthyphron en parlant d'une ronde de définitions qui tournent autour d'eux. Non seulement, dit Socrate, tu sais faire bouger nos définitions, mais tu les fais tourner en rond. J'aime bien cette remarque. Comme le veut

Xénophon<sup>25</sup>, le cercle, qui est la figure mathématique de la ronde, est beau et pur, parce que chez lui grâce au visible – les arcs du cercle –, l’invisible – le centre – devient visible. Or ce centre, tout invisible qu’il soit, est la cause et le principe et la secrète vérité du cercle. Selon cette image, il faudrait examiner les trois arcs du cercle que constitue la ronde des définitions de l’*Euthyphron*, afin de déceler le centre du cercle : l’idée de la piété, idée jamais dite, mais chaque fois cherchée et même entrevue, idée qui commande à la ronde des opinions inadéquates sans être une opinion. À noter cependant que les trois arcs ne sont pas égaux : le premier est plus long que le deuxième, et le troisième est très court ; plus importantes, les trois premières définitions et les trois dernières sont abandonnées parce qu’elles ont été réfutées, alors que les trois définitions centrales s’imbriquent l’une dans l’autre pour être abandonnées sans raison, c’est-à-dire qu’elles sont abandonnées par ordre d’Euthyphron. Selon la même logique, il faudrait noter que la discussion va et vient à tout moment entre ce qui semble être (*dokéin*), qui est le domaine d’Euthyphron et de l’opinion commune dont il est le porte-parole<sup>26</sup>, et ce qui était caché et qui paraît, ou apparaît, (*phainésthai*) à travers le mouvement de réflexion et de dialogue, soit le domaine de Socrate<sup>27</sup>. Cette nuance, entre le *dokéin* et le *phainésthai*, peu de traducteurs s’efforcent de la rendre : sembler ou

---

25. *Économique* 8 3.

26. 3a, 3e, 5c, 6a, 7b, 9b-c, 10a, 11c-e, 12b, 12d-e et 13b.

27. 2b, 2d, 7a, 9c, 12d-e et 15b-c.

apparaître, c'est pour eux du pareil au même<sup>28</sup>.

Les trois premières définitions se rattachent les unes aux autres selon la logique de l'exemplarité des dieux grecs : ce que fait Euthyphron est pieux, parce qu'il imite les dieux, et imiter les dieux, c'est faire ce qui plaît soit à quelques-uns d'entre eux soit à tous. Le principe de l'action humaine est la volonté des dieux, et non quelque chose qui dépasse les dieux. Socrate le philosophe examine ce principe, celui d'Euthyphron le devin, sous la lumière de l'expérience et de la raison. « [...] ce que tous les dieux détestent est impie, ce qu'ils aiment est pieux, ce que les uns aiment mais les autres détestent n'est ni l'un ni l'autre, ou les deux à la fois. Est-ce ainsi que tu nous souhaites définir le pieux et l'impie ? [...] Aie en effet ceci à l'esprit : est-ce que le pieux est aimé par les dieux parce qu'il est pieux, ou est-il pieux parce qu'il est aimé<sup>29</sup> ? » Je reprends : Les dieux sont les fondements de la moralité, voilà le principe d'Euthyphron. Ou plutôt son fondement est la crainte des dieux.

Qui voudrait connaître plus à fond ce monde mental devrait lire – mais lire avec attention – des œuvres comme l'admirable *Orestie* d'Eschyle. On y découvrirait que la crainte est la passion première de l'homme, la crainte primordiale, viscérale, d'un enfant qui se promène dans un cimetière la nuit, celle de Cassandre qui *devine* des meurtres dans les brumes de l'avenir et de son esprit dérangé, celle d'Oreste et

---

28. Heidegger, *Être et temps*, § 7 « A. Le concept de phénomène ».

29. 9d et 10a.

d'Électre, qui font appel aux mânes de leur père assassiné pour imprégner leurs actes du sang paternel offensé. De plus, on y verrait que la piété s'inspire de la crainte de la puissance punitive des dieux : c'est grâce à un compromis entre Apollon et les terribles Érynnies, acquis par Athéna, c'est parce qu'Oreste s'échappe à la force des dieux qu'il ne sera pas puni d'avoir tué sa mère pour venger son père. En réfutant les trois premières définitions d'Euthyphron, Socrate rejette un monde où les dieux, leurs oracles ou le modèle de leur vie, sont le fondement des mœurs. Pour le dire autrement, il réfute, rien de moins, Eschyle ou du moins anéantit le monde qu'il représente dans ses tragédies. Or ce monde n'est pas que celui d'Eschyle, ou du moins celui qu'il représente, il est aussi celui d'Euthyphron et d'un certain type d'Athénien et de Grec. C'est aussi le monde d'un certain type d'homme : nous le savons par expérience, car nous rencontrons ce type d'homme, peut-être plus rare aujourd'hui ; nous le savons parce que le mécanisme psychologique de ce type d'homme existe toujours en nous.

Les trois dernières définitions présentent les dieux comme les sources des biens que cherchent les hommes, mais en même temps comme des êtres manipulables : la piété est l'art de se gagner les dieux. « [...] pour le dire simplement, voici, dit Euthyphron exaspéré : lorsque quelqu'un a la science de dire et faire les choses agréables aux dieux quand il prie et quand il sacrifie, voilà ce qui est pieux. Ce sont les choses de cette sorte qui sauvent les maisons privées de même que les affaires communes des cités, et les choses qui leur sont

contraires sont méprisantes pour les dieux, et certes elles renversent et détruisent tout<sup>30</sup>.» Quand Socrate réduit cette définition verbeuse à « l'art du commerce entre les dieux et les hommes<sup>31</sup> », il en change la lettre, mais il n'en trahit pas l'esprit. Il y a au fond de la prière aux dieux le désir de se faire du bien, mais à l'arrière-fond, il y a une crainte, la crainte de ne pas pouvoir se donner ce qu'il faut, la crainte de se perdre, la crainte de n'être plus : les dieux sont le refuge ultime contre le mal ultime fondé dans l'existence de l'être humain, sa contingence. La crainte est donc encore une fois la racine de cette nouvelle conception de la piété. Mais elle a changé de direction, si vous le voulez : au lieu de craindre les dieux du ciel, on craint les choses du monde, et surtout la mort ; les hommes pieux craignent les maux de ce monde et espèrent en des dieux bienveillants et accessibles<sup>32</sup>.

Encore une fois, Eschyle peut offrir un précieux complément d'information lorsqu'il *déterre* le fondement ultime de la piété ordinaire des hommes. Dans les *Perses*, un messenger raconte un épisode militaire qui suivit la défaite de Salamine. « Cette nuit-là, un dieu fit

---

30. 14b.

31. 14e.

32. Voir *Psaumes* 3.6-7, 23.4, 27.1-2, 40.2-4, 56.4-5 et 60.2-6. – En juxtaposant ainsi les deux *arcs* des définitions d'Euthyphron on saisit mieux comment ils se suivent : il faut soudoyer les dieux parce qu'ils sont puissants et donc on les craint ; et comment ils sont en rupture : l'art de soudoyer les dieux mine la piété-justice fondée sur la crainte des dieux. (Voir *République* 365d-366a.) Cette incohérente cohérence est l'essence de la pensée d'Euthyphron sur les dieux.

naître un précoce hiver et, sur toute l'étendue de son cours, il fit geler le Strymon sacré. Alors plus d'un, pour qui auparavant il n'était point de dieux, lancèrent vœux et prières, en adorant Terre et Ciel. Dès que l'armée a cessé ses invocations, commença le passage du fleuve de glace. Mais seuls ceux d'entre nous qui le franchirent avant que les rayons du dieu se fussent répandus sur la terre sont aujourd'hui vivants<sup>33</sup>. » Sous cette forme, la piété est le refus des limites humaines, qui imposent d'être mortel par le corps et immortel par la seule raison. Par contre, Socrate, comme l'enseigne le *Banquet*, est celui qui accepte le plus ouvertement, le plus sereinement, le plus rationnellement sa mortalité, sans doute parce qu'il vit son immortalité dès cette vie et autant que cela est possible.

La philosophie, ou en tout cas l'attitude de Socrate dans l'*Euthyphron*, est donc un double rejet de ces façons de penser et de vivre. La piété philosophique n'est ni l'art de faire ce qui plaît aux dieux pour qu'ils nous sauvent en retour ni le fait d'imiter les dieux ou de leur obéir dans la vie de tous les jours de façon à couvrir de leur autorité les décisions que nous prenons. La piété à la manière de Socrate est cette partie de la justice par laquelle les êtres humains aident les êtres divins à faire du bien aux êtres humains. C'est d'ailleurs là la sixième définition à laquelle Euthyphron bien malgré lui aboutit et qu'il abandonne pour revenir en terrain connu : les lieux communs qu'il connaît depuis toujours. La définition socratique est une sorte d'« aide-toi et le ciel

---

33. Vers 495-503.

t'aidera », si vous le voulez. Pour le dire autrement, la piété socratique n'est pas informée par une crainte des dieux ou du mal qu'est la mort, mais par la reconnaissance du bien éternel au-delà des dieux eux-mêmes. Par ailleurs, la philosophie est l'activité, pieuse, par laquelle cette nouvelle piété est soutenue.

Quelqu'un pourrait demander si cette nouvelle piété est compatible, malgré tout, avec les dieux de la cité. Ou encore : Un être divin qui amène l'âme à s'ouvrir sur autre chose qu'elle-même peut-il être Zeus, Cronos, ou Ouranos ? Cet être divin a-t-il la même essence qu'un dieu créateur tel que décrit par les poètes mythologues ? Sans doute chacun devra-t-il prendre en charge sa propre réflexion sur le sujet. Mais là-dessus, l'avis du Socrate de Platon, et l'avis de Platon, est clair sans tomber sous le sens : il faut réfléchir sur ce qui se passe dans le dialogue entre Euthyphron et Socrate : il faut *avoir vu l'érgon* de Socrate et d'Euthyphron pour savoir ce que Platon pense. Entre autres, en examinant la remarque de Socrate sur un poète théologien. « [...] il n'est pas difficile de se mettre à l'esprit ce que je dis. Je ne dis en effet que le contraire de ce qu'a écrit le poète lorsqu'il écrivit. Je dis en effet le contraire de ce que poétisa le poète lorsqu'il poétisa : " Contre Zeus, qui a fait et engendré toutes ces choses, tu ne veux pas parler, car où est la crainte, là aussi est le respect. " Je ne suis pas d'accord, moi, avec ce poète-là<sup>34</sup>. » Oublions la fin de la citation et fixons notre regard sur le début. « Contre Zeus, qui a fait et engendré toutes ces choses, tu ne veux

---

34. 12a-b.

pas parler [...] » Dire qu'on n'est pas d'accord avec le poète qui a écrit qu'on ne doit pas parler contre Zeus qui a tout fait, n'est-ce pas affirmer qu'en refusant la piété du poète, on veut parler contre Zeus qui a tout fait ? N'est-ce pas affirmer que Zeus n'a pas fait tout ce qui est et donc que les aventures de Zeus telles que rapportées par les poètes paraissent fausses ou indéfendables ? Mais qu'est-ce qu'un Zeus qui n'a pas fait ce qu'on dit qu'il a fait ? n'est-il pas une fiction ?

Il va sans dire donc, mais il vaut mieux le dire, que la piété que soutient Socrate dans l'*Euthyphron* est d'une nature autre que celle du devin, et même opposée à la piété traditionnelle, celle par laquelle vit Euthyphron. Je répète : elle n'est pas seulement différente, ou plus pure, ou plus rationnelle, elle lui est opposée. Par exemple, loin de fonder ce qu'il saurait de l'action humaine dans les récits des poètes, Socrate contrôle ce que disent les poètes avec ce que l'expérience directe lui apprend<sup>35</sup>. « N'est-ce donc pas là les choses au sujet desquelles, étant en désaccord et ne pouvant en arriver à un jugement suffisant, nous éprouvons de la haine les uns pour les autres lorsque nous en éprouvons, moi, toi et tous les autres humains ? [...] Et alors ? Les dieux, Euthyphron, s'il leur arrive d'être en désaccord sur quelque chose, n'est-ce pas au sujet de ces mêmes choses qu'ils sont en désaccord<sup>36</sup> ? » Socrate renverse cul par-dessus tête l'attitude pieuse d'Euthyphron : alors que le devin imagine sa vie comme un calque de celle de

---

35. Voir *République* 379a.

36. 7d.



Zéus, Socrate pense les êtres divins à partir de son expérience rationalisée des êtres humains.

Je mets un terme à tout cela, pour en revenir à la question des accusations portées contre Socrate, qui sont le sujet premier de l'*Apologie de Socrate* et qui sont signalées au début de l'*Euthyphron*... S'il fallait que je prenne position – et il faut que tous prennent position, même ceux qui refusent de le faire –, je dirais que l'*Euthyphron* prouve que Socrate est coupable de ne pas reconnaître les dieux de la cité, tels que la cité les comprend depuis toujours, et de faire entrer dans la même cité de nouveaux êtres démoniques, à savoir la raison, les idées et la philosophie. Car Socrate exige qu'Euthyphron abandonne ses récits farfelus sur les dieux et qu'il expose en philosophe, c'est-à-dire en homme de raison, l'idée de la piété. « Enseigne-moi donc maintenant ce que peut bien être cette même idée, afin que, tournant les yeux vers elle et l'utilisant comme paradigme, je puisse affirmer parmi les choses que vous faites, toi ou un autre, que ce qui lui est semblable est pieux et que ce qui ne lui est pas semblable ne l'est pas<sup>37</sup>. » Pour ce qui est de la dernière accusation, que Socrate corrompait la jeunesse, je la laisse entre vos habiles mains : je suis sûr que, professeurs de jeunes, vous savez tirer la conclusion qui en découle.

\* \* \*

---

37. 6e, et comparer à 5d.

Il a beaucoup été question de crainte dans cette analyse du texte de Platon. Il faut comprendre que ce n'est pas là s'éloigner de la philosophie. Comme l'enseignent Hobbes et Rousseau<sup>38</sup>, la réflexion sur les passions est une réflexion on ne peut plus philosophique. La différence entre ces trois grands penseurs se ramène à la différence entre l'éros, la crainte et la pitié : toutes les thèses qu'ils proposent sur l'homme, sur la cité et sur les dieux, ne sont en fin de compte que des corollaires de leur façon de comprendre la passion fondamentale du cœur humain. Ce que je suggère revient à la merveilleuse phrase de Nietzsche : « Désormais la psychologie est de nouveau le chemin qui conduit aux problèmes de fond<sup>39</sup>. » Mais ce serait le sujet d'une autre présentation. Pour le moment, je me permettrai de conclure en parlant de trois craintes qui ont une influence trop grande dans ma vie et dans la vie de ceux qui m'entourent. Des craintes *divines*, il va sans dire.

Il y a d'abord la crainte des Québécois face à la question religieuse. La devise du Québec est « Je me souviens ». Je crois pour ma part que cette devise est fautive, ou encore que nous agissons de façon à la rendre fautive. « Je me souviens » ? Au contraire, nous ne nous souvenons pas, du moins en ce qui a trait à la question

---

38. Hobbes, *Léviathan* « Introduction » ; et Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, § 32 dans mon édition du livre.

39. *Par-delà Bien et Mal* § 23. Voir aussi § 28, 168, 197, 201, 202, 225 et 229.

de Dieu, de la religion et de l'Église. Comme on dit, nous ne voulons rien savoir. Car nous n'en parlons pas, nous évitons la question. Ou encore, nous vivons le « je me souviens » sur le mode du ressentiment. Quelques anecdotes juteuses dans le genre les-orphelins-de-Duplessis sont le début, le milieu et la fin de notre réflexion sur l'institution qui a formé le cœur des Québécois, et qui agit encore, sans doute, sur nous, ne serait-ce qu'en provoquant une réaction aveugle. Si comme peuple il nous arrive de nous souvenir, c'est à la manière du célèbre chien d'or de la rue Buade. Ne trouve-t-on pas sur la travée du bureau de poste ces vers de mirliton combien révélateurs : « Je suis le chien qui ronge l'os, En rongeant je prends mon repos, Un jour viendra qui n'est pas venu, Où je mordrai qui m'aura mordu. » Nous, Québécois, nous vivons dans le ressentiment, le souvenir devenu crainte, dans la crainte ancrée dans le souvenir, et tout cela nourrissant une colère canine. Il nous faut penser, ou regarder en face, le monstre qui terrorise l'enfant en nous. C'est là le prix pour atteindre l'âge adulte. Ce prix, nous ne sommes pas encore prêts à le payer.

Il y a une deuxième crainte qui me désole encore plus, parce qu'elle est celle des hommes et des femmes que j'aime autrement que mes concitoyens. Je parle de la crainte des professeurs de philosophie face à l'enseignement de la philosophie. Je serai bref pour être discret. La raison d'être du professeur de philosophie, je ne l'apprendrai à personne ici, est difficile à assumer ; elle ressemble plus souvent qu'autrement à l'énorme pierre de Sisyphe. Aussi on voit tous les jours des profs

de philo se dérober à leur tâche : ils évitent de philosopher avec leurs étudiants. Mais alors comment occupent-ils leur temps ? Ils bricolent : ils enseignent la mécanique de la méthode rationnelle au lieu d'affronter les questions philosophiques telles quelles ; à l'aide de manuels, ils brossent des tableaux érudits ou simplistes de l'histoire des idées au lieu de mettre le texte des grands penseurs à la portée de l'intelligence des jeunes ; ils invitent leurs ouailles à dire leur expérience d'adolescents, car se dire, surtout quand on a dix-huit ans, c'est tout dire et personne n'a quoi que ce soit à en dire. Cette situation me désole, mais je la comprends : la crainte nous a tous fait faire bien des choses regrettables. Mais cessons de prétendre que nos vices sont des vertus.

Il y a enfin la crainte des hommes face à la vérité. C'est la crainte racontée par Platon il y a plus de deux mille ans dans l'allégorie de la caverne, la crainte du prisonnier qu'on a libéré de ses chaînes, qu'on a même forcé à regarder quelque chose de la vérité, mais qui n'accepte pas de perdre les ombres qui constituent sa vérité et qui retourne au fond de la caverne. L'allégorie permet de voir, d'avoir vu et donc de savoir, que le prisonnier de l'opinion ne bouge pas par crainte plutôt que par manque de moyens intellectuels. C'est sans doute là la crainte fondamentale, celle qui accompagne le possible spécifique de l'être humain. Imaginons le groupe de sondeurs Léger/Léger demandant à mille personnes si la vérité est d'une importance vitale : le sondage rendrait sans doute un pourcentage de oui consolant, du genre « quatre Québécois sur cinq trouvent

que la vérité est un droit fondamental ». Mais ce sondage, comme tant d'autres, mentirait. Tout le monde veut aller au ciel, mais personne ne veut mourir. Nous voulons tous la vérité, mais peu veulent parcourir le chemin qui permet de l'atteindre. J'en suis arrivé à penser que la philosophie n'est pas une question d'intelligence et encore moins de quotient intellectuel, mais qu'elle est fonction du courage, de la force morale, de la vitalité de l'être humain ; pour le dire comme les Grecs, pour reprendre leur mot, la philosophie est amour, amour *philia* et amour *eros*, non seulement amour d'un autre humain, amitié, mais amour de ce qui est plus qu'humain, dans lequel l'humain se perd et se trouve, se trouve et se perd, par son attention. N'est-ce pas ce que Soljénitsyne disait à Harvard en 1978 : « Comme certains d'entre vous le savent déjà, et comme les autres l'apprendront au cours de leur vie, la vérité commence à nous échapper à la seconde même où notre regard relâche sa tension ; elle nous échappe en nous laissant l'illusion que nous continuons de la suivre. »

Si nous avons un conseil utile à nous donner tous autant que nous sommes, il me paraît que ce serait le suivant : « N'ayons pas peur ; cessons d'avoir peur. » Ou pour reprendre le mot d'Héraclite : « Soyons sans peur. Pour nous aussi, ici aussi, il y a du divin. »