

Michel Despland, *The Education of Desire : Plato and the Philosophy of Religion*. Toronto, University of Toronto Press, 1985 ; 395 pp.

Georges Leroux

Volume 14, Number 1, Spring 1987

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/027011ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/027011ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Leroux, G. (1987). Review of [Michel Despland, *The Education of Desire : Plato and the Philosophy of Religion*. Toronto, University of Toronto Press, 1985 ; 395 pp.] *Philosophiques*, 14(1), 213–218. <https://doi.org/10.7202/027011ar>

MICHEL DESPLAND, *The Education of Desire : Plato and the Philosophy of Religion*. Toronto, University of Toronto Press, 1985 ; 395 pp.

par Georges Leroux

La philosophie de la religion constitue de nos jours une entreprise difficile à cerner. Le développement de la philosophie analytique a provoqué de nombreuses recherches sur l'analyse du langage de la croyance et parmi les énoncés traditionnels on retrouve les propositions de la métaphysique et de la théodicée : est-ce que Dieu existe ? s'il existe, a-t-il souci de l'humanité, est-il provident ? quelle est l'origine de l'âme, quel est son destin ? Le propre de la philosophie analytique de la religion est cependant de ne pas discuter ces

---

3. *Objets pour la philosophie*, Québec, éd. Pantoute, 1983, p. 2.

propositions pour elles-mêmes, mais de suspendre l'enjeu de la croyance et de discuter la rationalité de ces énoncés. Dans la Préface de son ouvrage, Michel Despland nous prévient qu'il n'est pas un tenant de cette école analytique et il invite son lecteur à passer d'un intérêt pour les « *sentential meanings* » à un intérêt pour la « *living meaningfulness* ». Le lecteur fera bien de garder la position de cette préface à l'esprit au cours de sa lecture, car l'auteur lui-même s'y tient ; toute sa réflexion sur Platon est guidée par ce qu'on pourrait appeler un « humanisme culturel », dont l'inspiration n'est rendue possible que par une définition extrêmement large et englobante de la religion.

Qu'est-ce que la religion ? Si on pouvait en fournir une définition, il ne serait plus nécessaire de construire une philosophie à son propos. Les religions sont concrètes, ce sont des ensembles d'activités, d'attitudes, de croyances. En retournant à la période grecque, Despland cherche à saisir comment, sur le fond de la religion de l'Athènes du V<sup>e</sup> siècle, s'est développée une philosophie en rapport immédiat avec un fonds religieux concret.

Ce fonds recoupe aussi bien les stratifications de la mythologie (olympienne, orphique), les rituels et les cultes que les morales, populaire et savante, qui leur sont attachées. Toute cette vie religieuse se répercute dans le dialogue platonicien, pour lequel elle constitue un formidable matériau de pensée. Parler au sujet de Platon de l'émergence d'une philosophie de la religion, c'est donc au premier chef s'adresser à cette provocation concrète de la philosophie par la vie sociale de la religion, par son influence dans la culture et la vie des individus. Cette tâche, on en conviendra facilement avec l'auteur, se distingue facilement du travail qui consisterait à exposer la théologie de Platon ou encore sa spiritualité. (Préface, p. XII). La théologie philosophique est un corps de propositions sur la nature de Dieu ou des dieux, la démonstration de leur existence, la possibilité d'un discours à leur sujet ; il appartient à la métaphysique de fonder cette théologie et on sait, dans le cas de Platon, combien son exposé métaphysique le plus achevé, les trois *logoi* des livres VI et VII de la *République*, résiste à une interprétation immédiatement théologique. Despland rappelle à quelques reprises que c'est à une tradition, finalement assez tardive, qu'on doit une lecture théologique de l'Idée du Bien. Quant à la spiritualité ou philosophie religieuse, elle nous met en présence de toutes ces questions d'ascèse, de mystique et tout simplement de vie intérieure contemplative, auxquelles le Père Festugière a consacré une partie importante de son œuvre.

Le livre de M. Despland cherche donc à parcourir un chemin qui ne recoupe ni la théologie, ni la spiritualité platoniciennes. Il ne peut éviter, comme cela était d'emblée prévisible, d'en reprendre l'examen par larges morceaux. Mais son propos n'est pas là, et il n'est pas facile pour un lecteur peu familier avec les préoccupations des spécialistes de la religion de saisir comment Platon peut être sollicité autrement que sur les terrains où la philosophie et l'histoire de la philosophie l'interrogent habituellement. « My argument, écrit Despland, is that we find in Plato the perplexity about this

something called religion that is crucial to the endeavours of a philosophy of religion. » (Preface, p. XII)

Le parcours de l'ouvrage suit en gros la chronologie des Dialogues ; l'auteur dessine une trajectoire qui épouse le développement de Platon et il nous invite à y lire une profonde continuité. De l'*Eutyphron*, qui marque le seuil d'entrée dans la problématique du religieux, aux *Lois* qui en constituent le déploiement achevé dans un ensemble de prescriptions, l'itinéraire platonicien apparaît constamment mobilisé par son rapport à la « religion ». L'ouvrage comporte onze chapitres, qu'on peut répartir en trois groupes assez distincts. Les cinq premiers, les meilleurs à mon avis, sont les plus travaillés. L'auteur y laboure en tous sens la culture et la religion grecques, à partir du texte de l'*Eutyphron*. Cette section est une remarquable introduction à la méthode platonicienne, effectuée à partir d'un point de départ original. Les trois chapitres suivants (6, 7 et 8) ouvrent l'ensemble du corpus platonicien de la maturité, en se concentrant sur le *Gorgias*, la *République* et le *Phèdre*. Despland nous y propose de belles synthèses, mais il perd de vue son sujet. Celui-ci n'est retrouvé que dans l'excellent chapitre 9 sur les *Lois* et dans la conclusion assez élaborée qui constitue le chapitre 10. Un post-scriptum dans lequel sont abordés des sujets divers, et notamment des questions relatives à l'interprétation chrétienne, donne au livre son dernier et onzième chapitre. À lire l'ouvrage, on ne peut éviter l'impression, par moments inquiétante, que l'auteur n'a pas su résister à la tentation d'exposer la théologie et la spiritualité. Le bloc central de l'ouvrage, malgré des efforts considérables pour opérer des points de suture avec la problématique de la religion, est consacré aux questions habituelles de la vie de l'âme et de son rapport au bien. Ces pages ne sont pas moins bonnes, elles semblent simplement artificiellement convoquées à contribuer à une problématique avec laquelle les dialogues de la maturité ont peu de liens.

Je reviens aux premiers chapitres, remarquables à beaucoup d'égards. D'abord par la vivacité du rapport qui se trouve établi entre l'*Eutyphron* et la culture religieuse de l'époque ; dans le texte philosophique, la détermination du concept de ce qui est pieux (*hosion*) appartient d'emblée à la culture et aux institutions, et cependant, par l'effet de la philosophie, le concept est destiné à se libérer de cette détermination. Cette ambivalence extrême ne se résoudra jamais. Socrate interroge la culture et n'y trouve jamais les réponses qu'il cherche. La culture possède pourtant, sur ces questions de « piété », les réponses qui lui suffisent. Dans ce premier chapitre de son ouvrage, Despland en restitue toute la dynamique, en insistant notamment sur les apories du légalisme lié à la notion de pollution. Par là-même, il montre comment Platon, loin de libérer les concepts religieux de leur cadre culturel archaïque, va travailler à les réinvestir dans ce cadre, surtout dans *Les Lois*.

Dans l'*Eutyphron* donc, toute la partie de la philosophie est jouée : recherche de l'universel retour à l'archaïque. Cette partie a pour enjeu le statut du langage et la possibilité d'échapper au pouvoir de l'opinion. Après avoir brossé un splendide portrait de Socrate (Chap. 2), Despland interprète

la rencontre d'Eutyphron et de Socrate comme l'affrontement symbolique de la philosophie et de la religion, de l'universel et de l'archaïque dans l'espace du langage. Ce chapitre troisième («The first steps in philosophy of religion») fait intervenir le discours de défense que Socrate s'apprête à présenter au tribunal, devant les juges qui demain le condamneront. Par comparaison, le procès d'Eutyphron semble bien mineur. Le dialogue néanmoins place ces deux procès sur le même plan, puisque dans chacun les valeurs religieuses de la culture sont mises en cause.

N'oublions pas, en effet, que Socrate est accusé d'impiété et de la même manière qu'Eutyphron met en cause, en accusant son père, une justice qui renverse le légalisme traditionnel, Socrate sollicite de la société qui l'incrimine un déplacement de ses valeurs. (Chap. 3, p. 37) C'est dans cette similitude, bien fugace, il faut en convenir, puisqu'Eutyphron ne se révèle pas un interlocuteur philosophe, qu'apparaît une première approximation de la philosophie de la religion ; c'est à ce discours qu'il appartiendrait de produire la nouvelle conception de la justice qui est requise pour Eutyphron et pour Socrate. Par l'*Apologie*, nous savons que Socrate a choisi de ne pas faire ce discours, de se plier aux lois de la cité et de boire la cigue ; de la même manière, l'*Eutyphron* nous confronte à l'échec de la religion traditionnelle, à son incohérence, en même temps qu'à son extraordinaire puissance. (Chap. 3, p. 50)

La coupure qui se présente à ce point de l'ouvrage semble le résultat d'une décision assez arbitraire. De Socrate, en effet, on passe à Platon et la suite du développement de la philosophie de la religion lui est imputée en propre, comme si la dramatisation de l'*Eutyphron* n'appartenait pas aussi à la représentation aporétique du religieux chez le jeune Platon. La question a son importance. Despland indique déjà une différence entre Socrate et Platon, en insistant sur le fait que Platon exploite davantage les ressources de la tradition religieuse aux fins de la philosophie que Socrate (Chap. 3, p. 55). Cette différence a une certaine profondeur : contrairement à Socrate qui s'est rendu à la justice traditionnelle, Platon n'a cessé de vouloir la dépasser, notamment dans l'utopie psycho-politique de la *République*. Ce n'est que dans les *Lois* qu'on le voit revenir à des formulations originaires, à la fois mythiques et concrètes.

Un tel investissement de l'expérience religieuse de la culture grecque n'est interprétable chez Platon que si on recourt systématiquement, comme le fait Despland, à une pratique de la transposition, selon l'expression consacrée par A. Diès. On ne trouvera pas ici beaucoup d'analyses précises d'exemples de cette pratique, mais plutôt une utilisation constante de la transposition comme principe d'interprétation.

Le chapitre 4 constitue un retour à l'*Eutyphron*, pour y discuter cette fois l'émergence de la doctrine des formes intelligibles. Sur cette question précise, Despland n'ajoute rien au livre important de ALLEN [*Plato's Eutyphro and the early Theory of Forms*, 1970]. La perspective marque cependant un déplacement ; dans la recherche des formes, Despland voit surtout à l'œuvre

une quête d'authenticité, une recherche de transcendance, un besoin de fondation qui aboutiront finalement à l'ordre transcendantal de la République. On sera frappé, à la lecture de ce chapitre, de sa parenté avec le livre de VOEGELIN [*Plato*, 1966], que Despland cite d'ailleurs souvent. Comme Jaeger, dont il hérite une structure d'interprétation dans laquelle la métaphysique représente symboliquement toute la culture, Voegelin proposait déjà une lecture qu'on pourrait appeler « décadente » de Platon ; lecture qui s'attache plutôt au paradigme de la dissolution de la culture, exemplifiée chez Euripide, qu'à la constitution de la métaphysique. Dans cette approche, la métaphysique est d'abord la solution d'un problème social et culturel ; elle n'est pas d'emblée une entreprise logique ou ontologique. Despland se raccroche à cette tradition d'interprétation ; après avoir passé en revue la situation de la philosophie comme discours dans la société, il en arrive (Chap. 5) à ses tâches de culture, de *paideia* (Chap. 5, p. 86). Que peut la philosophie dans son rapport à la religion grecque ? Ce chapitre est crucial, puisqu'il recoupe tous les plans de la culture où la religion est active : le rôle des poètes, l'autorité de la tradition, la valeur des rituels, la portée des mythes. Mais Despland le conclut rapidement et de manière décevante, en invoquant la confusion et l'ambivalence. Dans les faits, on a le sentiment qu'il fait l'économie d'une discussion minutieuse de ces questions, qui sont pourtant le cœur de son sujet, pour nous amener à la théologie des *Lois*.

À ce point de son parcours, le livre dévie. L'auteur propose un schéma de trois propositions théologiques traditionnelles ; ce sont, en gros, les propositions du livre X des *Lois*, qu'il considère comme l'aboutissement de la philosophie de la religion de Platon (Chap. 5, p. 103). Ces propositions sont constitutives d'un ordre qui possède d'emblée une signification morale (p. 104) et elles engagent l'ensemble du corpus platonicien de la maturité. De la sorte, ce qui s'annonçait comme limité à la considération de la « religion » concrète s'ouvre à la totalité de l'expérience philosophique, par une sorte d'équivalence entre la moralité de la communication et le fondement de la religion. (p. 105) On se trouve donc justifié d'entreprendre un nouveau parcours, cette fois dans le *Gorgias*, la *République* et le *Phèdre*.

Ce changement de cap est tout à fait décevant, d'autant qu'il donne lieu à des développements assez quelconques. Le chapitre 6 me semble le plus manqué de cet ensemble ; l'auteur a voulu y mettre trop, et il finit par ne parler de rien. Le chapitre 7 qui se concentre sur la *République* présente quelques très belles pages sur la religion olympienne et la question du pouvoir (pp. 126–133) ; articulation de ces remarques avec les premiers chapitres fait défaut, et le rapport à la *République* est à peine esquissé. On en dirait autant des remarques sur les courants dionysiaques et leur rapport au *Phèdre*. Cet ensemble de trois chapitres fait donc problème dans l'économie d'ensemble de l'ouvrage.

Il faut donc attendre le chapitre 9 pour retrouver la problématique de la religion, telle que la définissait l'auteur au début. Dans un exercice tout à fait périlleux, Despland se livre à un effort de traduction des propositions

théologiques des *Lois* (Chap. 9, pp. 170s) en impératifs moraux, en leçons de sagesse. Que ces traductions soient possibles rend le lecteur sensible à la difficulté de saisir le religieux dans le corpus platonicien de la maturité ; avec les *Lois*, l'archaïque fait retour, et à proportion la possibilité de tenir à son sujet un discours rigoureux : mythes, croyances, prescriptions réapparaissent dans leur aspect historique et concret, et la théologie que Platon leur assigne constitue plutôt une métaphysique qu'une philosophie de la religion. Dans cet ensemble, les attitudes religieuses de Platon acquièrent un relief nouveau. De ce chapitre, on retiendra spécialement l'excellente discussion de la question du statut du mythe dans son rapport à la théologie. Cette discussion supposerait une étude du *Timée*, ce que Despland ne fait qu'esquisser.

La recherche se termine sur un long chapitre de conclusion, dans lequel Despland égrène plusieurs thèmes laissés en suspens. Le lecteur, impatient, ne doit pas en attendre plus de clarté que ce qui se trouve dans l'ouvrage même depuis le chapitre 6. Le souci de la totalité (et le post-scriptum qui rassemble les chutes du fichier confirme sans doute cette impression) a débordé les premières consignes du sujet ; tout le corpus platonicien a été passé en revue, au détriment d'un questionnement plus limité, et sans doute plus rigoureux. On ne trouvera pas dans cet ouvrage, à l'imposante bibliographie, motif à beaucoup de désaccords ; chaque problème reçoit une discussion trop brève, et en général l'auteur fait état d'interprétations qui font consensus. On en attendra plutôt une interprétation générale qui prend le relais de Voegelin et qui cherche, au cœur de la culture grecque, dans cet espace où le religieux et le politique se déterminent réciproquement, l'ouverture du questionnement de la philosophie et sa forme platonicienne spécifique. Cette interprétation n'est-elle même intelligible qu'à celui qui peut en adopter le point de vue : un humanisme inquiet du destin de la culture et soucieux de réponses exemplaires. L'historien de la philosophie, le philologue seront déçus, mais Despland n'a pas écrit ce livre pour eux et il les avait prévenus.

*Département de philosophie,  
Université du Québec à Montréal.*

\* \* \*