

Rémy Hebding

DE SOCRATE À JÉSUS

Vers une autre sagesse



DE SOCRATE À JÉSUS

Vers une autre sagesse

Socrate et Jésus, deux agitateurs de consciences :

Socrate propose le non-savoir comme préalable à l'étonnement philosophique. Il est le sage qui, par son dépouillement, a su accéder à la paix intérieure à laquelle aspirent tant de nos contemporains. Il bouscule son interlocuteur pour qu'il assume pleinement sa condition humaine.

Jésus, lui, exhorte à un tout autre chemin de sagesse. Il ne rivalise pas avec la philosophie et ne propose pas une pensée plus performante pour atteindre la sérénité. Pour lui, la paix intérieure ne se gagne pas au prix d'un détachement des passions de l'existence. Il encourage plutôt à persévérer malgré les échecs et les désillusions. Il appelle à la réconciliation et à l'abandon des ressentiments. Avec lui, ce qui semblait marqué du sceau de l'impossible devient possibilité d'être.

Il existe certes une analogie entre l'intériorité socratique et la démarche de foi. Mais Jésus n'était pas un sage. Il y a de l'absurde et du déraisonnable dans le message du Christ.

Rémy Hebding nous invite à la rencontre de ces deux éveilleurs de vies, si proches et pourtant si différents.

Rémy Hebding est journaliste et essayiste, ancien rédacteur en chef de l'hebdomadaire protestant *Réforme*. Il est l'auteur de nombreux ouvrages consacrés à la rencontre de la pensée contemporaine et de l'héritage du protestantisme.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

la nécessité et de l'importance de sa tâche, chacun devant se résoudre à examiner sa propre vie. Socrate prolonge cette tradition de la philosophie comprise comme mise à l'étude de sa propre conscience. Penser ne consiste pas à se complaire dans un regard critique du monde environnant, mais plutôt à se recentrer sur soi : « Jusqu'à mon dernier souffle et tant que j'en serai capable, ne vous attendez pas à ce que je cesse de philosopher, de vous exhorter, d'orienter tous ceux d'entre vous que j'aurai l'occasion de rencontrer ».

Les dialogues de Platon mettent en scène ce questionneur redoutable toujours en éveil, d'un esprit vif mettant dans l'embarras les débatteurs les plus chevronnés. Ceux-ci se voient dépossédés en un instant de leurs plus fidèles assurances. Elles se voient alors dépouillées de leurs prétentions satisfaites et sûres d'elles-mêmes. L'ironie consiste à faire perdre l'équilibre à tout système de pensée dont l'objectif consiste à rendre compte de l'existence en termes de concepts clos, figés dans une pensée objective à l'écart de tout tourment existentiel.

Socrate ne rassure pas l'interlocuteur surpris dans ses contradictions. Il l'accompagne et le questionne pour mieux le désarçonner. Il sème le trouble dans les âmes trop facilement apaisées. Socrate ébranle les esprits manifestant une confiance sans bornes dans des certitudes bétonnées. En ce sens, il n'est pas très fréquentable. Il distille de l'insatisfaction en répandant la crainte de se voir mis à nu, sans défense, dépossédé de ce qui permet à chacun de survivre derrière le masque du paraître. « L'ironie socratique se situe donc dans cette cassure où se trouve l'homme, ni totalement clair ni totalement obscur à lui-même, et c'est pourquoi elle ne cesse de faire apparaître l'obscurité au cœur de la lumière et la lumière au cœur de l'obscurité de façon que l'interlocuteur ne soit jamais satisfait

de lui-même ni des choses⁵ ». Cette « cassure » met d'autant plus mal à l'aise qu'elle ne débouche pas sur l'offre d'une solution. Socrate ne propose pas de combler le manque causé par l'ébranlement de la conscience. Il ne vend rien en échange de son entreprise de déstabilisation. Il invite seulement la personne rencontrée à poursuivre seule ce travail de questionnement ravageur, à ne pas retourner à son consentement initial. S'il a ouvert une brèche, ce n'est pas pour s'activer à la refermer prestement. Car, pour Socrate, se trouver exposé à toute critique est salutaire. Il y va de la question essentielle : « Comment vivre ? ». Et la réponse – si réponse il y a ! – à cette interrogation fondamentale nécessite un travail sur soi. Le philosophe ne possède pas de réponse toute faite, universellement admise et universellement applicable. D'où la nécessité de trouver en la personne surprise en état d'étonnement philosophique une collaboration active à sa propre libération. Socrate se garde bien de conclure de quelque manière l'entretien. Il s'est simplement contenté de faire sauter le verrou de l'assurance de posséder la vérité. Il distille le doute dans le but de laisser la voie libre à la recherche du « comment vivre ». Comme le rapporte Platon dans l'*Apologie de Socrate* : « Socrate, à ce qu'ils disent, est une souillure sans pareille et il corrompt la jeunesse ! Puis, quand on leur demande par quels enseignements, ils sont hors d'état de répondre quoi que ce soit ; mais, comme ils ne savent pas, pour ne pas avoir l'air d'être embarrassés, ils allèguent ces rubriques commodes qu'on a sous la main pour accuser tous ceux qui s'emploient à philosopher : il enseigne « les choses d'en haut et celles qui sont sous terre », il enseigne à « ne pas croire aux Dieux », à « rendre plus forte la cause la plus faible ». La vérité, en effet, ils ne consentiraient pas, je pense à la dire : à savoir qu'ils ont été pris en flagrant délit de faire mine de savoir alors que

cependant ils ne savent rien⁶ ! »

Socrate pointe du doigt cette zone, présente en chacun de nous, où se conjuguent dans un clair-obscur la lumière et l'obscurité, la nette distinction des choses et la confusion brumeuse. Dans cet entre-deux où nous essayons de faire semblant de posséder l'entière maîtrise de ce qui nous arrive.

Socrate n'est pas un dispensateur du savoir mais bien un accoucheur de toute connaissance pratique. Par son attitude questionnante et déstabilisatrice, il force une issue jusque-là hermétiquement bloquée. Le fils d'une sage-femme, donnant naissance à la vie en accouchant les corps, s'emploie à accoucher les âmes. Son art du dialogue s'impose comme une maïeutique où l'interlocuteur se surprend à découvrir des vérités en sa possession. Mais pour le philosophe, elles ne surgissent qu'au prix de l'abandon de toute assurance confortable.

1. Élise Lépine, « Café-philo, pensée ristretto ? », *Les grands maîtres de la sagesse*, Paris, Le Point Références, mai-juin 2013, p. 32.

2. Arthur Schopenhauer, *Au-delà de la philosophie universitaire*, Paris, Mille et une nuits, 2006, p. 28.

3. Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Préface de la deuxième édition (1844), PUF, 1998, p. 11.

4. Jean-François Revel, *La cabale des dévots*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1965, p. 46.

5. Jean Brun, *Socrate*, Paris, PUF, 1969, p. 101.

6. Platon, *Œuvres complètes*, tome 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 156-157.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

grands maîtres de la sagesse, Paris, Le Point Références, mai-juin 2013, p. 87.

11. Alain de Botton, *Les consolations de la philosophie*, *op.cit.*, p. 57.

12. *Ibid.*, p. 242.

13. *Ibid.*, p. 295.

14. Lou Marinoff, *Plus de Platon, moins de Prozac*, Paris, Michel Lafon, 2002.

15. Raphaël Enthoven, *Un jeu d'enfant – la philosophie. La philosophie à portée de main*, Paris, Pocket, 2008.

Les sagessees antiques

L'helléniste Pierre Hadot a largement contribué à redécouvrir la dimension existentielle de la philosophie antique. Appréhendée comme phénomène spirituel conduisant à une médecine de l'âme. Si cette approche se révèle être une réponse à une demande contemporaine, elle fait suite à une pratique exercée à l'époque de leur conceptualisation. Il s'agit de revenir aux sources de ces pensées de l'Antiquité proposées initialement comme des thérapies pour les maladies de l'âme. L'idée implicite est la raison pratique. Et le discours théorique ne peut être compris sans ce contexte, sans cette demande et sans cet horizon dans lequel il a vu le jour. À savoir, la communauté de vie. Pour les Anciens, il ne s'agissait pas de recevoir un enseignement abstrait d'une manière réceptive, sans implication directe de l'individu. Car le professeur ne se contente pas d'enseigner des systèmes de pensée élaborés par d'autres ; il joue le rôle d'un directeur de conscience. Celui-ci prend soin de la progression de l'élève dans sa recherche de la sagesse. Mais, là encore, il ne s'agit pas d'une sagesse comprise de manière abstraite et essentiellement intellectuelle. Il s'agit d'une démarche où la totalité de la personne se voit investie. « La sagesse est considérée dans toute l'Antiquité comme un mode d'être, comme un état dans lequel l'homme *est* de manière radicalement différente des autres hommes, dans lequel il est une sorte de surhomme. Si la philosophie est l'activité par laquelle le philosophe s'exerce à la sagesse, il en découle que cet exercice ne consistera pas seulement à parler et à discourir d'une certaine manière. Si donc la philosophie n'est pas seulement un discours, mais un choix de vie, une option existentielle et un exercice vécu, c'est parce qu'elle est désir de

sagesse¹⁶. »

Dans l'idée de sagesse, figure l'idée d'un savoir surplombant les autres formes de connaissances considérées comme fragmentaires, inaptées à tout point de vue global. Comme chez Socrate, une sorte de *nescience* agissant sous la forme d'un implosif destiné à mettre à bas toute érudition inutile et prétentieuse. Derrière cette mise en question du savoir apparent que l'interlocuteur croit posséder comme un avoir inexpugnable et convoité, se profile une autre mise en question, bien plus déterminante et bien plus essentielle. Elle concerne l'examen de soi-même et des valeurs qui qualifient notre propre vie. Or, après avoir subi l'interpellation de Socrate et avoir dialogué avec lui, son interlocuteur ne sait plus très bien où il en est. Il a perdu les raisons pour lesquelles il agit. Tous les faux-semblants, toutes les justifications de circonstance se sont vues voler en éclats sous les assauts de la dialectique socratique. Il prend conscience des incohérences de ses arguments et, en conséquence, se voit dépouillé de ses plus fidèles assurances. Il doute de lui-même face à ses propres contradictions internes. Mais, par la même occasion, il prend de la distance vis-à-vis de lui-même. Cette attitude nouvelle lui permet d'opérer une prise de conscience de soi. En se remettant en question, son interlocuteur se découvre d'une manière autre, comme s'il se découvrait pour la première fois. Il opère ainsi un travail d'ordre spirituel où il ne s'agit pas de savoir telles ou telles choses, comme un bon élève studieux, mais d'être et de vivre de manière renouvelée. Il s'agit d'un véritable appel à « être ». « Philosopher, ce n'est plus, comme le veulent les sophistes, acquérir un savoir, ou un savoir-faire, une *sophia*, mais c'est se mettre en question soi-même, parce que l'on éprouve le sentiment de ne pas être ce que l'on devrait être. Telle sera la définition du *philosophe*, de l'homme désireux de la sagesse, dans le *Banquet* de Platon. Et ce sentiment lui-même

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

nous qui agissons. Ce qui dépend de nous est libre naturellement, ne connaît ni obstacles ni entraves ; ce qui n'en dépend pas est faible, esclave, exposé aux obstacles et nous est étranger. Donc, rappelle-toi que si tu tiens pour libre ce qui est naturellement esclave et pour un bien propre ce qui t'est étranger, tu vivras contrarié, chagriné, tourmenté ; tu en voudras aux hommes comme aux dieux ; mais si tu ne juges tien que ce qui l'est vraiment – et tout le reste étranger –, jamais personne ne saura te contraindre ni te barrer la route ; tu ne t'en prendras à personne, n'accuseras personne, ne feras jamais rien contre ton gré, personne ne pourra te faire de mal et tu n'auras pas d'ennemi puisqu'on ne t'obligera jamais à rien qui pour toi soit mauvais²⁴. » Épictète nous montre combien il est illusoire de concentrer son effort pour la transformation de réalités inscrites dans une chaîne de déterminisme implacable. Autant se décider à inverser le cours d'un fleuve... Le philosophe rappelle en quoi il est vain de perdre son énergie dans des entreprises inutiles. Il établit d'ailleurs un inventaire des choses dépendant de notre volonté et de notre action. Et un autre inventaire des choses pour lesquelles il est stérile de rassembler ses forces. Car il est chimérique de voir la liberté là où règne la contrainte, et de s'imaginer être l'auteur de ses actes là où la dépendance est instaurée par un système qui nous dépasse.

Épictète enseigne à son lecteur des préceptes de lucidité et de raison dans le but d'appréhender la réalité avec l'humilité requise. La sagesse consiste à instaurer la prudence et l'équilibre entre des positions extrêmes afin de contrer la folle poursuite de la démesure.

Notre image de la réalité

Savoir distinguer « ce qui dépend de nous » de « ce qui ne dépend pas de nous » nous met en accord avec la nature et donc,

par voie de conséquence, nous montre la voie de la sagesse. Car, nous dit Épictète, si vous placez votre désir dans un objectif sur lequel vous n'avez aucune prise, vous serez très rapidement déçu. Vous vous heurterez inmanquablement à un échec cuisant. La réaction à cet échec inéluctable sera, de votre part, un état de démobilisation et de lassitude, conséquence d'une épreuve traumatisante. Vous vous considérerez condamné à la défaite de la volonté pour tous les défis à venir. Or, vous n'aurez tout simplement été victime que de votre erreur de jugement. Vous aurez parié dans la démesure alors qu'il s'agissait seulement d'apprécier à sa juste valeur vos possibilités d'atteindre le but fixé par vous-même. Et, tout en pariant sur la cible hors de votre portée, vous vous êtes abstenu de vous confronter à celle en accord avec vos capacités. La sagesse nous conduit donc à distinguer ce qui procède de nos capacités d'acquisition et ce qui excède nos facultés personnelles et limitées. « Si tu ne cherches à fuir que ce qui est dépendant de toi et contraire à la nature, il ne t'arrivera rien que tu aies voulu fuir ; Mais si tu cherches à éviter la maladie, la mort ou la misère, tu seras malheureux. »

Face à un objet, quel qu'il soit, le philosophe recommande de l'apprécier à sa juste valeur. Pour cela, il est préconisé de ne pas se laisser investir par ses sentiments, par la connotation affective à laquelle il est lié. Maintenir une distance réflexive et rationnelle entre lui et moi. Le voir tel qu'il est, si, du moins, nous sommes en mesure d'établir une distinction facilement identifiable entre la représentation et la réalité de cette représentation. Donc, dès qu'une image viendra te troubler l'esprit, pense à te dire : « Tu n'es qu'une image, et non la réalité dont tu as l'apparence ». Puis, examine-la et soumetts-la à l'épreuve des lois qui règlent ta vie : avant tout, vois si cette réalité dépend de nous ou n'en dépend pas ; et si elle ne dépend

pas de nous, sois prêt à dire : « Cela ne me regarde pas²⁵. » « Ce n'est rien pour moi », selon une autre traduction. Cela signifie : je me désinvestis d'une recherche vaine pour laquelle il est inutile d'entreprendre le moindre effort. L'objectif est hors d'atteinte pour moi. Et je sais pertinemment le ressentiment causé par l'infortune. Placé devant son échec, tout individu se considère atteint par le malheur et en ressent un réel déplaisir. Terrassé par sa condition tragique, il en oublie l'origine et se croit injustement terrassé par le mauvais sort. Épictète rappelle seulement à la personne concernée sa responsabilité dans l'épreuve qui l'accable. « Quand tu te prépares à faire quoi que ce soit, représente-toi bien de quoi il s'agit ». Et de prendre un exemple dans la vie quotidienne. Si la personne décide de se rendre dans les bains publics, elle s'expose à être éclaboussée, bousculée, voire même injuriée ou volée. Le philosophe rappelle le prix à payer par qui décide d'exercer sa liberté. Il se confronte alors rapidement à celle des autres, avec les conséquences et les risques encourus. Épictète ne conseille pas de s'abstenir de fréquenter les bains publics. Il se contente de prodiguer à chacun des conseils de prudence pour éviter de se trouver confronté à des situations pénibles, les bains publics ayant la double fonction d'équipement d'hygiène collective et de lieu de vie sociale. C'était l'occasion de rencontrer ses semblables et de se trouver à leur proximité, pour le meilleur et pour le pire.

Finalement, même si nous avons la possibilité d'exercer notre liberté dans des limites bien établies et fort limitées, le philosophe redit ce qu'il considère essentiel : « Ce qui tourmente les hommes, ce n'est pas la réalité mais les opinions qu'ils s'en font. » Il s'agit toujours d'introduire de la raison là où nous sommes tentés d'être portés par le sentiment. Et la raison est conduite par les idées. Elles sont en notre pouvoir de jugement. Les dieux nous en ont réservé l'usage, nous retenant

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

philosophes. Chaque humain s'y trouve confronté au cours des différentes étapes de son parcours terrestre.

Pour Schopenhauer, la vie humaine oscille entre deux extrêmes : la douleur et l'ennui. Sa conviction radicalement pessimiste ne le mène pas néanmoins à baisser les bras et à attendre du destin l'écoulement de nos jours. Il propose justement des règles de vie dans le but d'acquérir une lucidité pratique nous permettant de subsister, malgré tout, sans trop rencontrer le malheur qui rôde à nos portes.

Comment se comporter lorsque les maux et les coups du sort nous harcèlent ? Comment vivre et nous faufiler entre les exaspérations et les déconvenues persistantes ? Schopenhauer le dit sans ambages, sans prendre la peine de déployer des efforts de nuances adoucissantes : « La vie est une mer pleine d'écueils et de gouffres ». Au cas où nous nous réfugierions dans quelque consolation illusoire, il continue à ne pas ménager son lecteur : « Pour la plupart des hommes, la vie n'est qu'un combat perpétuel pour l'existence même, avec la certitude d'être vaincu. Et ce qui leur fait endurer cette lutte avec ses angoisses, ce n'est pas tant l'amour de la vie, que la peur de la mort, qui pourtant est là, quelque part cachée, prête à paraître à tout instant³⁵ ».

Mais revenons aux règles de vie proposées par l'auteur. Elles ont pour but pratique de répondre à un état de prostration faisant suite au constat peu réjouissant concernant l'existence humaine. Sachant cela, il ne s'agit pas d'espérer parvenir à un bonheur parfait. Ce dernier est inatteignable et situé bien au-delà de notre portée. Il serait outrepassant de tenter d'en saisir une seule partie. Nous pouvons seulement faire en sorte de réduire la part de souffrance qui nous est destinée en cultivant d'habiles stratagèmes d'évitement sans pourtant nous départir de l'esprit de lucidité nécessaire.

Schopenhauer nous arme pour être fort face à l’adversité, mais pas en nous promettant un avenir radieux. Il part du contrat désillusionné afin d’aménager le moins mal possible une vie faite de déboires et d’obstacles. Dans *Les Affinités électives*, Goethe livre cette réflexion proche de notre auteur : « Qui veut se débarrasser d’un mal sait toujours ce qu’il veut ; qui veut quelque chose de meilleur que ce qu’il a est totalement aveugle ». La lucidité de Schopenhauer est proche de cette vision lucide des êtres confrontés à « la nécessité immuable ». Car, pour assurer notre tranquillité, rien n’est plus efficace que de regarder avec attention ce qui vient de nous arriver. Il s’agit d’opter résolument pour un regard orienté par la nécessité. « Car sous cet angle, tous les événements contingents se présentent comme les instruments du destin souverain et nous reconnaissons de surcroît que le mal advenu est intervenu inexorablement en raison du conflit entre états intérieurs et circonstances extérieures – rien n’est plus efficace donc que le fatalisme³⁶ ». Le philosophe continue en disant que nous gémissons et fulminons aussi longtemps que persiste en nous l’espoir d’une orientation différente et salutaire des événements, sources de notre mécontentement. « Mais enfants et adultes savent fort bien s’estimer contents dès qu’ils prennent clairement conscience que c’est ainsi et pas autrement ».

Les conseils de Schopenhauer puisent des exemples dans la vie quotidienne, afin d’être le plus concret possible. Ils nous parlent sans ménagement des obstacles rencontrés au jour le jour à notre plein épanouissement. À notre bonheur. Mais le bonheur ainsi atteint, sur ses recommandations, est tout relatif. Car, dit-il, « nous ressemblons aux éléphants en captivité qui, des jours durant, se déchaînent et se débattent, jusqu’à ce qu’ils comprennent que c’est sans résultat ; et subitement ils s’offrent alors au joug, domptés pour toujours³⁷ ».

Une inquiétude chronique

Au cas où nous n'en serions pas encore convaincus, la pensée de Schopenhauer est une pensée des plus pessimistes pour personnes peu enclines à se satisfaire de la vie, telle celle offerte à chacun et chacune d'entre nous. Elle rejoint, ainsi, l'atmosphère ambiante de ceux pour qui il est pénible de voir la satisfaction inscrite sur le visage des autres alors qu'eux-mêmes buttent sur de multiples pierres d'achoppement. Le bonheur leur semble d'autant plus inaccessible qu'ils sont toujours tentés de réunir tous leurs efforts pour le rencontrer un jour. Le philosophe allemand les réconforte dans leur amertume tout en accroissant leur esprit de lucidité et de conscience aigüe des difficultés rencontrées dans toute existence. En effet, rien de plus réconfortant pour une personne soucieuse de ses multiples déconvenues que de se plonger dans la rencontre, par la lecture, d'un maître maniant avec brio le désenchantement. L'individu concerné se sent alors moins seul dans sa souffrance. Il ressent avec chaleur la présence de quelqu'un le comprenant et formulant, mieux qu'il ne saurait le faire, ses propres errements, ses vaticinations les plus intimes. Il assiste, en lisant l'auteur de *L'art d'être heureux*, en particulier, à une similitude troublante de ses réflexions balbutiantes, bredouillées à la hâte dans des soliloques marqués par la désespérance et l'abattement. Il découvre alors qu'il est puéril de se considérer investi d'une mission consistant à conquérir un bien rare recherché par tout individu normalement constitué. C'est un bien si rare qu'il est préférable de pactiser avec sa non-possession plutôt que de balloter d'échecs en succès désastreux. Celui-ci se voit alors plongé dans un état d'abattement préjudiciable à toute vie paisible et équilibrée. La question consiste alors à se demander comment il est possible d'atteindre une situation où la douleur

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

précipitée par le manque d'appétence, par le pessimisme foncier de sa vision du monde. Et ceci malgré les utopies politiques et sociales qui agitent l'Europe de son temps. L'accélération de l'histoire ne le trouble pas. Schopenhauer est convaincu du caractère illusoire des espoirs en une transformation de la condition ouvrière. Il sait ne rien avoir à attendre des événements. Selon lui, la condition humaine demeure constante, confrontée comme jadis aux mêmes désirs, aux mêmes déceptions, à la même ruine. Le pessimisme de Schopenhauer et son goût pour le néant contribuent à faire du monde une lecture triste et bien peu réconfortante. Mais, au-delà de cet aspect peu réjouissant, c'est aussi un « éducateur » de lucidité, selon la formule de Nietzsche. Sa pensée refuse de prendre en compte, d'une manière résolue, tous les petits accommodements avec la vie. Il tranche sans concession dans les lâches simulacres de raisons de vivre. Ces succédanés d'espérance dont notre civilisation technicienne et de consommation se fera le modèle.

La figure du sage

Ce constat d'une lucidité décapante et sans illusion concernant la misère de la condition humaine fait penser au Bouddha. Dans sa jeunesse, il fut confronté brusquement et sans préparation à la maladie, la vieillesse, la douleur et la mort. Schopenhauer décèle ce qu'il nomme une « admirable concordance » entre sa pensée et le bouddhisme. Même s'il refuse de se revendiquer bouddhiste, le philosophe essaye de trouver une explication logique à notre immersion dans la vie terrestre. Pourquoi sommes-nous là ? semble être la question qu'il ne cesse de se poser. De même, pourquoi souffrons-nous ? Pourquoi nous enlisons-nous dans cette souffrance ? Autant de questions auxquelles tout être humain se trouve confronté un jour ou l'autre. Si Schopenhauer s'est passionné pour la découverte du

bouddhisme, c'est qu'il y a décelé une convergence évidente avec ses propres interrogations. En même temps que l'ensemble des Européens, il rencontrait dans cette vieille religion sortie de l'oubli une convergence évidente avec ses interrogations d'adolescent. La figure du sage refait alors son apparition, surgissant de cet « Orient intérieur » recouvert par des siècles d'oubli. Sa présence s'impose dans toute sa fraîcheur, comme s'il s'agissait de revenir aux sources de l'âme humaine recouvertes par les fables progressistes des Temps modernes. Mais cette figure du sage apparaît, malgré tout, comme une figure de l'imagination du philosophe. Aujourd'hui, cette aspiration à la rencontre, dans notre vie, de ce personnage libéré de toute agression extérieure, accompli, serein, participe d'une frustration issue directement de nos sociétés techniciennes basées sur l'efficacité productiviste. Nous éprouvons, encore davantage que du temps de Schopenhauer, ce besoin de retourner aux questions essentielles en nous désencombrant de toutes ces agitations inutiles et vaines. Mais, comme le constate avec clairvoyance Roger-Pol Droit, nous côtoyons le fantasme en voulant dépasser l'humain ordinaire dans cette nostalgie d'une sagesse redécouverte dans la figure du sage. « Cet être qui serait à la fois débarrassé de la mort, détaché du temps, dépourvu d'angoisse, qui aurait rejoint la racine du monde et vaincu tout ce que les humains partagent continûment d'effroi, de désirs conflictuels et de misères, il est évidemment trop beau pour être vrai. Ce n'est, purement et simplement, qu'un rêve. Ou, si l'on préfère, une figure de l'idéal, une utopie⁴⁷ ». Mais ce regard sans concession sur nos rêves contemporains n'empêchera jamais les humains de rêver, de se fixer des objectifs hors de leur portée. Ils ont cependant la vertu d'apaiser les inquiétudes de l'homme moderne en proie à l'anxiété quotidienne et aux agressions d'un monde extérieur sous

tension. Le rêve est à la mesure des conflits traumatisants rencontrés au fil des jours. Une existence où règnerait sérénité et tranquillité d'âme permettrait d'atteindre ce bonheur vanté aujourd'hui dans les magazines et les essais à grand tirage.

Mais si la figure du sage appartient à notre imaginaire, il n'en demeure pas moins une aspiration forte à transformer notre condition. Ceci afin d'être davantage réceptifs au dépassement des préoccupations purement matérielles, jadis appelées « les questions de l'âme ». Si la sagesse absolue s'inscrit dans l'ordre du fantasme, car personne ne l'a jamais pleinement réalisée, cela ne saurait nous dispenser de prendre au sérieux une préoccupation contemporaine des plus respectables.

Certes, la sagesse parfaite n'a jamais été atteinte. À force de se détacher du monde, on ne fait que rencontrer une non-vie à l'écart de toute souffrance, mais aussi à l'écart des satisfactions qui suscitent joie et contentement. Les hommes de l'Antiquité reconnaissaient eux-mêmes n'avoir jamais rencontré un sage authentique. Eux aussi étaient amenés à reconnaître la part d'utopie inscrite dans ce désir de sagesse maintes fois développé dans les textes. Pour autant, ils ne cessaient pas de parler du sage et de la sagesse comme d'un état difficilement accessible tout en maintenant le désir et la volonté de l'atteindre. Et, pour nous, aujourd'hui, conscients du rêve véhiculé par une telle aspiration, il s'agit sans doute de l'apprécier à sa juste valeur. De la considérer comme telle et de voir en quoi elle peut avoir des conséquences sur notre vie. Car si les textes antiques de sagesse gréco-romaine nous sont devenus plus accessibles grâce à des traductions nouvelles, moins strictement universitaires, nous y découvrons des conseils pratiques pour notre vie de tous les jours. Dépoussiérés de leur gangue académique et empesée, ces philosophes nous parlent, à nous contemporains, d'un

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

était pourtant l'objectif énoncé par Aristote, la scolastique, plus tard, a largement contribué à dévitaliser toute interrogation existentielle. Comme le dit André Comte-Sponville, « si la philosophie ne nous aide pas à être heureux, ou à être moins malheureux, à quoi bon se risquer à perdre son temps à philosopher. » Et de faire référence plus particulièrement à Épicure et à sa réponse à la question sur le rôle de la philosophie : « La philosophie est une activité qui, par des discours et des raisonnements, nous procure la vie heureuse⁵³ ». Le bonheur se distingue donc comme l'aboutissement du travail philosophique comme pratique discursive. Mais, bien sûr, il ne s'agit pas de n'importe quel bonheur ! L'auteur du *Petit traité des grandes vertus* ne fait pas siennes les médications modernes et expéditives de la philothérapie. Les 99 citations de Sénèque ou d'Épicure, prescrites en autant de pilules philosophiques par de nouveaux médecins de l'âme, ne semblent pas appartenir à ses principes thérapeutiques. S'il considère la pensée gréco-romaine adaptée à l'inquiétude et au stress de nos contemporains, il ne semble pas se ranger derrière une telle dérive manipulatrice. Cette recherche effrénée du bonheur ne saurait s'adapter à nos sociétés de consommation sans perdre une partie de leur pertinence. André Comte-Sponville craint tout déclassement de la sagesse antique en « pilule du bonheur », une sorte de substitut aux anxiolytiques ou aux antidépresseurs dans le but d'atteindre un état de bien-être et de bonheur apaisant. « Parce que le bonheur que nous voulons, le bonheur que les Grecs appelaient sagesse, celui qui est le but de la philosophie, c'est un bonheur qui n'est pas obtenu à coups de drogues, de mensonges, d'illusions, de divertissement, au sens pascalien du terme ; c'est un bonheur qui s'obtiendrait dans un certain rapport à la vérité : un vrai bonheur, ou un bonheur vrai⁵⁴ ».

Ainsi, il ne s'agit pas de se complaire dans l'obtention de

semblants de bonheur, dérivatifs à une vie nourrie de drogues de toutes sortes pour oublier un vide obsédant. Petites pilules, petits remontants, dans le but d'éviter toute confrontation avec soi-même et avec les autres. Car il importe de ne pas réclamer aux médecins de l'âme, qui s'improvisent tels, de nous fournir une médication adaptée à nos maladies de l'âme. Une variété de remèdes répondant à chaque pathologie. Cela existe déjà dans les médications de la médecine traditionnelle. La philothérapie ne fait souvent qu'effectuer une forme d'adaptation grossière aux pratiques médicales en cours. À chaque affection doit correspondre un traitement spécifique.

Notre auteur se démarque nettement de tels genres de démarches. Et fort heureusement ! Pour lui, cette quête du bonheur doit se doubler d'une pratique lucide. Mais s'il considère le bonheur comme le but à atteindre, il ne doit pas être érigé en norme de la philosophie. Celle-ci doit tendre vers le bonheur sans pour cela s'y soumettre.

Pour André Comte-Sponville, il est possible de connaître une forme de bonheur grâce à des illusions confortables et consolatrices. Le résultat obtenu dans la félicité et le bien-être deviendrait alors la norme de toute démarche philosophique. L'aboutissement bienheureux se transformerait en critère normatif à respecter. Or, il n'en est pas ainsi. André Comte-Sponville ne craint pas de préciser que le rôle normatif est assuré essentiellement par la vérité. Elle seule est promue à ce rang sélectif. Cela signifie que si le philosophe peut choisir entre une vérité et un bonheur, son choix ne peut se porter que sur la vérité. « Mieux vaut une vraie tristesse qu'une fausse joie⁵⁵ ». L'essentiel étant de ne pas succomber à la tentation du mensonge, face aux autres, face à soi-même. Ne pas arborer un bonheur de façade dans le seul but de faire illusion et de cacher

son vrai état d'âme.

Se libérer de l'espérance

La recherche de la vérité nous conduit à refuser le mensonge pour les autres, mais aussi pour soi. Ne pas mentir, en faisant semblant d'être heureux, pour faire illusion. Mais aussi, et surtout, ne pas se mentir sur la vie.

C'est là qu'André Comte-Sponville développe dans nombre de ses ouvrages son argumentation concernant ce qu'il appelle « les pièges de l'espérance ». Il ne manque aucune occasion pour se livrer à une attaque en règle de la notion d'espérance identifiée à un piège, ce qu'il nomme « le bonheur manqué ». En conformité avec Épictète, il distingue ce qui dépend de nous de ce qui n'en dépend pas. Ainsi, l'espérance se caractérise par un désir dont la réalisation est indépendante de nous-mêmes. Nous n'en avons pas la maîtrise. L'homme qui espère est tendu vers un objet dans l'attente d'un accomplissement. Mais celui-ci ne dépend pas de lui. Par contre, la volonté est un désir procédant de la personne. De même en ce qui concerne le courage, vertu stoïcienne par excellence, mais toujours dans le domaine bien défini de la liberté intérieure. Les stoïciens rangeaient l'espérance parmi les passions, et non parmi les vertus. Ils voyaient en elle une marque de faiblesse coupable. D'où, en conséquence, une certaine incompréhension basique du message chrétien.

Pour l'auteur de *L'Esprit de l'athéisme*, le sage vit au présent. Son désir se limite à l'acceptation du présent, tel qu'il s'offre à lui. C'est l'inspiration propre au stoïcisme, qui se retrouve dans le spinozisme et dans toute sagesse. Le sage n'éprouve pas le besoin d'espérer puisqu'il ne désire que ce qui est ou qui dépend de lui. André Comte-Sponville cite Spinoza, dans *L'Éthique*, pour qui : « Il n'y a pas d'espoir sans crainte, ni de crainte sans espoir ». Selon lui, l'espérance ne s'oppose pas à la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

présent.

Il s'agit surtout de dépasser les craintes des Anciens. Leur attitude face au temps dépendait de leur vision cosmologique particulière. Pour eux, les souvenirs sont chargés de maux et de regrets, et l'avenir encombré d'obscurité malveillante. Ne demeure alors pour eux, que le présent érigé en principe souverain et exclusif, au détriment de toute espérance dynamique les motivant à faire de leur vie un projet bénéfique.

Acceptation sereine

Cette dévalorisation de l'espérance professée aussi bien par André Comte-Sponville que par Luc Ferry n'est pas une démarche isolée dans le paysage culturel contemporain. Cette exaltation de « l'essentiel de la vie même qui est à prendre ici et maintenant » rejoint une longue tradition de la pensée orientale pour laquelle espérer s'apparente plus à un malheur qu'à une bienfaisante vertu. Selon elle, l'espérance est synonyme de frustration et de désenchantement. *Carpe diem*, seul compte le présent. Et nous devons sans cesse apprendre à l'aimer et le désirer tel qu'il est. *Amor fati*, c'est le message stoïcien par excellence : se conformer au réel puisque le monde dans lequel nous vivons n'est pas appelé à être substitué à un monde meilleur. Il nous faut donc l'aimer tel qu'il est sans tourner nos regards vers ce qui pourrait le remplacer afin de mieux nous satisfaire. Cela vient corroborer la maxime d'Épictète : « Ce qui tourmente les hommes, ce n'est pas la réalité mais les opinions qu'ils s'en font ». En clair, cela signifie que le malheur rencontré dépend davantage de notre perception de l'événement que de l'événement lui-même. Ainsi, seule notre interprétation de celui-ci est déterminante dans sa perception. On pourrait presque se risquer à dire que le fait importe moins que l'opinion perçue par la personne concernée. L'individu se découvre alors,

ni plus ni moins, le seul responsable de son malheur. En plus des vicissitudes rencontrées au cours de l'existence, il doit en supporter la lourde responsabilité. Dans l'*Éthique*, Spinoza ne fait que confirmer cette forme de pensée : « Tout ce qu'on pense être insupportable et mauvais et tout ce qui paraît en outre immoral, digne d'horreur, injuste et vilain, cela provient de ce qu'on conçoit les choses d'une façon troublée, mutilée et confuse⁶³ ». Ce monde ne peut alors être accepté en toute sérénité, et même avec une certaine joie, si son cours nécessaire et déterminé nous apparaît incontournable car non substituable. Comme le dit le langage populaire, il nous faut faire contre mauvaise fortune bon cœur. Il n'y a pas d'autre attitude possible, nous disent en substance les penseurs placés sous l'influence des sagesse antiques.

La question se pose alors de se demander en quoi la sagesse des Anciens peut encore nous être de quelque utilité aujourd'hui. Leur univers de pensée appartient à un monde bien éloigné du nôtre. Il s'inscrit dans une cosmologie résolument déterministe où la raison, la nature et le divin vivent en complète harmonie. C'est un système clos où chaque élément se conjugue de manière parfaite avec le tout de l'ordre cosmique. Dans cette parfaite rationalité d'un ensemble cohérent, il n'y a pas de mouvement sans cause. Le Destin préside à l'enchaînement des circonstances ; que nous le voulions ou non, les événements bons ou mauvais arrivent donc nécessairement comme ils arrivent. La Raison préside à leur agencement, et celui-ci ne peut être différent puisqu'il s'inscrit dans une rationalité parfaite et universelle. Les Anciens avaient conscience d'être confrontés à un mécanisme implacable qu'il serait vain de remettre en cause de quelque manière. Chaque événement étant lié à une cause, à l'enchaînement des événements extérieurs, tout survient en relation avec l'ordre cosmique. En conséquence, croire en

l'indétermination du monde signifie notre ignorance des causes définissant le moindre événement. C'est, plus simplement, se situer en marge du socle culturel de l'Antiquité gréco-romaine. D'où la question lancinante du bien-fondé de l'intérêt porté à la sagesse des Anciens alors que nous vivons aujourd'hui dans un monde bien différent, où les présupposés ne sont plus en adéquation avec un univers disparu.

Mais s'il existe une distance entre les deux sphères intellectuelles, subsiste aussi une proximité en raison même d'une tradition philosophique commune. Il est encore difficile aujourd'hui de faire l'économie d'un passage par les systèmes de pensée issus de la matrice grecque pour réfléchir à notre aujourd'hui. Cela permet de mieux nous comprendre nous-mêmes puisque nous venons de ce milieu conceptuel, même si la réalité sociale qui le supportait a disparu. Cela accroît l'extériorité de notre regard et nous offre l'occasion d'accéder à une meilleure conscience de soi.

Chaque siècle a rencontré ce double mouvement de rapprochement et d'écart, faisant de la pensée antique et de son interprétation le révélateur de l'interrogation contemporaine. Que nous vivions aujourd'hui un regain d'intérêt pour des doctrines issues des origines de la philosophie occidentale nous instruit davantage sur notre monde que sur celui, révolu, des Anciens.

L'idéal de l'amour

Toujours en débat avec la pensée antique, Luc Ferry voit dans celle-ci la recherche d'une sagesse cosmique. Cela lui fait dire que la sagesse d'Ulysse est bien différente de celle faisant l'objet de son observation. « Son idéal était cosmique plus qu'amoureux et c'est à tort qu'on lit aujourd'hui dans l'*Odyssée* une histoire passionnelle et romantique, comme si les

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ou déraisonnable ? Si mon amour portait sur l'éternité en l'autre, pourquoi devrait-il ne pas m'attacher⁷¹ ? ». Luc Ferry esquisse ici ce qu'il considère comme l'essentiel de la doctrine chrétienne du salut : la victoire de l'amour sur la finitude humaine. Cela signifie, concrètement, la permanence des liens rompus par la disparition de l'être aimé. Nous ne mourrons jamais vraiment et nous le retrouverons après la mort. « Et voilà comment une doctrine religieuse, une doctrine du salut par Dieu et par la foi, l'emporta sur une philosophie grecque qui, plus modestement, ne proposait que des spiritualités laïques, des doctrines du salut qui ne nous promettaient pas que nous cesserions un jour, après notre "première mort", grâce à l'action d'un Dieu, d'être de simples mortels⁷² ».

La philosophie grecque présente, elle aussi, une doctrine de salut basée sur la promesse d'éternité, selon Luc Ferry. Mais il s'agit d'une éternité impersonnelle diluée dans un grand Tout anonyme et sans conscience ; une sorte de retour à l'impermanence totale et cosmique de l'Univers de laquelle la vie terrestre nous a extraits pour un temps limité.

Une promesse d'immortalité

Pas de doute, Luc Ferry résume à peu près l'idée largement répandue concernant la foi chrétienne dans une société largement déchristianisée. Dans l'inconscient collectif, la vie après la mort y tient une place importante et contribue pour une grande part à se dépréoccuper de la vie ici-bas. Si la terre est rude, le ciel est tendre et nous ouvre ses bras compatissants et miséricordieux. Alors que les évangiles se révèlent peu bavards concernant l'au-delà, la tradition forgée au cours des âges se plait à entériner les croyances populaires pourvoyeuses de réconfort et de consolation pour les âmes meurtries par la dureté des temps. La promesse d'une vie bienheureuse après notre

passage sur terre fait partie du discours religieux grandement répandu auprès de ceux croyant au ciel comme auprès de ceux n'y croyant pas. Que l'image du Dieu vengeur et juge impitoyable ait été remplacée par celle d'un Dieu compatissant et miséricordieux ne change rien à l'affaire puisque l'après-mort fascine toujours autant les chrétiens ou les non-chrétiens. Les uns comme les autres voient et espèrent dans l'au-delà un destin prometteur venant compenser une vie insatisfaisante ici-bas. Le stéréotype religieux n'a pas fini d'encombrer les consciences de tous horizons, se nourrissant des croyances largement répandues concourant à masquer le message initial. Et Luc Ferry ne fait que relayer la transmission de cet ensemble de lieux communs promu au rang de connaissance religieuse de ce qui fonde le christianisme. « Que nous promet-il, en effet ? Que nous ne mourrons jamais vraiment, que nous ne serons jamais seuls, que nous serons toujours aimés, et que nous retrouverons après la mort les êtres qui nous sont chers ! Je vous l'avoue : je prends tout de suite, pas vous ? Il n'y a qu'une condition, bien sûr, mais elle est de taille : il faut y croire, il faut avoir la foi⁷³ ». Ainsi, l'annonce évangélique se voit amplement assimilée à une philosophie de l'immortalité, du salut éternel. Même si les débuts de la pensée chrétienne, influencés par le néoplatonisme, peuvent donner l'impression d'accorder de l'importance à la doctrine du non-attachement aux êtres et aux choses. Saint Augustin, dans les *Confessions*, manifeste une certaine appréhension à l'égard de « l'amour sensible » assimilé à de la glu dont il est difficile de se défaire tellement elle colle à la peau et entrave la recherche de la sagesse. Il semble alors rejoindre le stoïcisme, de même que le bouddhisme, dans cette mise à distance des attachements jugés néfastes à la vie bonne. Mais Saint Augustin modère cette attitude de retrait par rapport à l'inclination de sentiment, il le juge acceptable dans la mesure

où il trouve un épanouissement dans une relation à l'éternité, à Dieu. Il parle « d'amour en Dieu ». Pour lui, l'attachement qui unit deux personnes – dans le mariage, par exemple – n'est durable que dans la mesure où il est lié au troisième terme de l'union. Lui seul apporte cette part d'éternel à ce qui, sans lui, sombrerait dans la fragilité et l'instabilité des sentiments.

Mais, dépassant cette préoccupation obsessionnelle de l'après-mort, Luc Ferry décèle malgré tout un principe majeur à la base de la rupture avec le monde grec. Il se détache clairement de cette éternité impersonnelle, et peu gratifiante, prêchée par les pensées à l'honneur lors de l'apparition du christianisme. « La promesse faite par un être personnel, le Christ, est aussi une promesse de salut personnel. C'est vous *personnellement* – et chaque cheveu de votre tête – qui serez sauvé par un dieu qui s'engage lui aussi en tant que personne vis-à-vis de vous⁷⁴ ».

Luc Ferry insiste beaucoup sur la promesse d'immortalité, qui lui semble capitale, et son lien avec l'amour par lequel nous sommes sauvés de la mort. Mais, même s'il ne s'y attarde pas, cette promotion de la personne par-delà des préoccupations liées à l'après-vie contribue amplement à détacher la personne naissante des déterminismes sociaux et religieux.

Dans les évangiles, Jésus est présenté comme une personne s'adressant à une autre personne dans sa singularité faite d'attachements, de passions et aussi de déconvenues toutes humaines. Il rencontre des êtres non dépourvus de sentiments pour leurs semblables. Ce ne sont pas des sages ayant choisi de vivre en retrait des passions du monde. Dans le récit de la résurrection de Lazare (Jean 11,1-57), l'évangéliste dit que Jésus voyant Marie, sa sœur, en train de pleurer « frémit en son esprit, et fut tout ému » (v. 33). Puis, quelques lignes plus loin : « Jésus pleura. Sur quoi les Juifs dirent : Voyez comme il l'aimait » (v.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Boèce voit dans la philosophie la consolatrice suprême capable d'offrir à l'être plongé dans l'inquiétude un point fixe et un soutien.

Le philosophe répertorie les grands thèmes pouvant se retrouver dans les pensées gréco-romaines, et plus particulièrement dans le néoplatonisme. La *Consolation* a été rédigée vers 524. Le christianisme est donc bien installé quand Boèce fait appel à l'héritage antique pour l'aider dans ses épreuves plus propices à l'inquiétude qu'à la sage sérénité.

Selon Boèce, et en conformité avec la tradition néoplatonicienne, il existe un principe unique vers quoi tout se dirige en vérité. Il lui donne le nom de « Dieu », même si, pour Plotin, il s'agit plutôt de l'« Un » ou du « Bien ». Boèce ne fait qu'adopter une formulation plus proche de la théologie chrétienne mais néanmoins dépendante de concepts philosophiques bien établis. Car il s'agit, pour lui, d'un principe cosmologique et non pas d'un Dieu personnel. C'est le « moteur immobile » d'Aristote et, bien sûr, l'« Un » de Plotin pour lequel le cosmos est éternel et n'est en rien compris comme le créateur du monde à partir du néant.

Puisqu'il s'agit, pour Boèce, de se réconcilier dans ce temps d'épreuve avec la totalité de sa vie, une question semble le poursuivre dont il rend compte dans le livre IV de la *Consolation*. Il s'agit de la question du Mal. Car l'Un s'affirme comme le principe intellectuel du monde tout en offrant la substance du bien moral. Là encore, c'est la formation néoplatonicienne qui parle : le Mal n'est qu'un manque de réalité, un éloignement de l'Un. Il ne présente aucun contenu en réalité. De là découle sa conception de Dieu comme forme suprême de la réalité, à l'écart du monde duquel il s'agit de se détacher le plus possible. Quant à la souffrance endurée par les

humains, tout dépend de la manière adoptée pour l'affronter. Ce ne sont pas les événements néfastes qui sont le plus à redouter, mais plutôt notre volonté de les accepter. Un raisonnement bien conforme à l'enseignement des stoïciens et d'autres écoles de philosophie de la fin de l'Antiquité.

La préoccupation ultime de Boèce consiste à mettre sa vie en accord avec l'ordre du monde. Pour cela, il est nécessaire d'avoir en sa possession les principes ultimes de la réalité. Cela s'opère par la connaissance des choses suprêmes en veille dans tout être humain. La méditation philosophique ne fait que revivifier ce qui était endormi. Comme Socrate et Platon, Boèce invite chacun à se hisser vers la lumière de la vérité par l'acquisition de la connaissance philosophique. Elle seule permet de quitter le royaume des ombres pour accéder à celui de la lumière. Le mode d'accès en est la raison. C'est là où se joue la rencontre du bonheur : dans la contemplation de la loi cosmique. Celle-ci est éternelle et assure, pour qui y participe, de vivre en étroite liaison avec le divin. La conséquence en est le recouvrement de l'éthique par la métaphysique. Ceci signifie, en pratique, une valorisation de tout ce qui est et, parallèlement, une sous-évaluation du problème du Mal. Dans la cohérence de son argumentation, Boèce prescrit de se fier à la justice de Dieu, même si nous ne parvenons pas à en distinguer les mobiles. Le Dieu éternel se joint à la qualité de nos actes sans qu'il nous soit possible de discerner l'importance et la portée de son intervention.

Le dernier des Romains

Dans son Paradis, Dante considère Boèce comme le « dernier des Romains et le premier des scolastiques ». Effectivement, son œuvre peut facilement être considérée à la charnière entre deux mondes. Pas au point de vue des dates puisque Augustin, mort

un demi-siècle avant Boèce, manifeste par sa pensée une plus grande autonomie à l'égard de la philosophie gréco-romaine. Certes, l'un comme l'autre sont tributaires du néoplatonisme sans en tirer pour autant les mêmes conséquences. L'un s'émancipe peu à peu des concepts hérités de l'enseignement reçu alors que l'autre, à la fin de sa vie, éprouve le besoin de retrouver un schéma de pensée en tous points conforme à la pure tradition plotinienne. Lorsque Boèce parle de Dieu, aucune allusion à l'incarnation ne transparait. Il le définit surtout comme celui assurant l'ordre cosmique et dont les desseins ainsi que les agissements nous échappent. Notre incomplétude nous rend inaptés à en saisir la moindre motivation. C'est un Dieu lointain bien loin de nos préoccupations toutes humaines. « Et quel est celui qui préserve les bonnes choses et chasse les mauvaises, sinon Dieu, le maître et médecin des âmes ? C'est lui qui, lorsqu'il promène son regard du haut de son poste d'observation qu'est la Providence, reconnaît ce qui convient à chacun et lui applique le traitement dont il sait qu'il est adapté. C'est alors qu'intervient cette chose surprenante qu'est l'accomplissement du destin, quand Dieu accomplit en connaissance de cause quelque chose qui est de nature à plonger les ignorants dans la stupéfaction⁸¹ ». Et, quelques lignes plus loin, toujours dans la *Consolation de la Philosophie* : « Par conséquent, tout ce que tu peux voir ici se faire de contraire à ton attente, est en réalité l'expression de l'ordre qui convient à l'univers même si, à tes yeux, il s'agit d'un désordre où règnerait la confusion ».

Dans ces quelques extraits, il est permis de noter des thèmes permanents dans les écrits de Boèce issus directement du néoplatonisme. Cette conception d'un Dieu souverain, distant et même hautain, fait plus penser aux représentations des divinités antiques qu'au Dieu souffrant du christianisme. Son aspect

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'esprit. Mais, dira-t-on, qu'elle est alors la différence entre le christianisme et la philosophie platonicienne ? Pour Augustin, elle consiste dans le fait que le platonisme n'a pu convertir les masses et les détourner des choses terrestres pour les orienter vers les choses spirituelles, alors que, depuis la venue du Christ, des hommes de toute condition ont adopté ce mode de vie et on assiste à une véritable transformation de l'humanité⁸³ ».

Dans cette perspective purement spirituelle, la prédication chrétienne offre le même contenu que le platonisme. Le monde sensible, dans lequel les humains se trouvent plongés, ne peut résister à l'attrait de la contemplation de Dieu. Il faut se détourner du premier pour se tourner vers la réalité spirituelle, seule digne d'intérêt. La seule distinction apportée par Augustin se situe au niveau de la destination du message. Réservé à quelques-uns chez Platon, il s'adresse à tous avec le christianisme, faisant dire à Nietzsche que « le christianisme est un platonisme pour le peuple ».

La déification, comme idéal philosophique d'union à Dieu, prend forme avec l'ascèse et la contemplation. Elle se caractérise par le mépris du corps au profit d'une expérience mystique. La vie selon l'Esprit privilégie l'itinéraire de l'âme en vue d'atteindre la perfection en termes de montée vers Dieu. L'attention à soi par la recherche de la paix de l'âme et la fuite du monde sont devenues les buts auxquels les chrétiens doivent se soumettre. Ils apparaissent comme des objectifs primordiaux définissant la vie chrétienne du religieux comme du profane. Le moine ne peut que s'y conformer. Mais le laïc doit également rechercher ce chemin de perfection par l'ascèse. Cette séparation du corps et de l'âme, thème récurrent encore aujourd'hui, trouve son origine dans la pensée platonicienne vulgarisée par le christianisme. Elle est considérée, alors, comme la condition

préalable à la vision de Dieu. Pierre Hadot en repère l'origine chez Clément d'Alexandrie, pour qui la « réelle piété envers Dieu consiste à se séparer sans retour du corps et de ses passions : voilà pourquoi peut-être la philosophie est appelée à juste titre “exercice de la mort” par Socrate⁸⁴ ». Le but recherché est une vie où règnent l'égalité d'âme, l'absence de besoins inutiles à la contemplation, et l'indifférence aux agitations du monde extérieur. Ce sont les qualités recherchées autant par le moine que par le sage. Elles lui assurent tranquillité d'âme et sérénité dans l'adversité en l'ouvrant à la vie spirituelle tant recherchée.

Cette quête ascétique d'inspiration platonicienne plus que biblique, caractérisée par le mépris du corporel, se concrétise par la sous-estimation de la souffrance. Le malade gémissant et se plaignant de souffrir est assimilé à une personne faisant trop cas de cette vie d'ici-bas. Car l'« exercice de la mort » dont parle Socrate, transcrit par Platon, consiste justement à libérer son âme de l'emprise du corps. À ne pas en être esclave mais, au contraire, à en être maître. Et la souffrance apparaît comme une de ces épreuves dont l'âme doit se montrer victorieuse. Elle doit être assez forte pour dominer cette souffrance. Grégoire de Nazianze recommande au malade de cesser ses lamentations car c'est le moment de purifier sa pensée et de faire plier l'ingérence de son corps dans cet exercice spirituel. Car cette maladie doit être, pour lui, une « pédagogie » utile à son âme, lui permettant de s'élever vers Dieu. Ce qui est trouble et périssable doit être écarté afin d'atteindre les hauteurs spirituelles en union avec le divin. « C'est de cette spiritualité, marquée fortement par le mode de vie des écoles philosophiques antiques, qu'a hérité le mode de vie chrétien du Moyen Âge et des Temps modernes⁸⁵ ».

⁸². Justin, cité par Luc Ferry, *Apprendre à vivre*, Paris, Plon, 2006, p. 97.

83. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 2006, p. 376-377.

84. *Ibid.*, p. 369.

85. *Ibid.*, p. 378.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

88. Irénée de Lyon, cité par Alain de Libera, *Dictionnaire critique de théologie*, sous la direction de Jean-Yves Lacoste, Paris, PUF, 2007, p. 1228.
89. Louis Rougier, *Histoire d'une faillite philosophique : la Scolastique*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1966, p. 173-174.
90. Jean-Paul II, *Foi et raison*, Paris, Pierre Téqui, 1998.
91. *Ibid.*, p. 63.
92. *Ibid.*, p. 59.

Foi et raison

Jean-Paul II, dans son encyclique *Foi et raison*, ne fait que répéter un thème classique aux Pères apologistes, trouvant sa consécration dans la scolastique, mais tournant le dos aux enseignements de l'apôtre Paul. C'est le résultat de siècles utilisés à pratiquer une surenchère à l'égard de la philosophie avec pour seule ambition de la dépasser pour opérer un transfert de compétences vers la théologie, et de faire de la première la servante de la seconde. Mais cette dépossession s'est faite au prix de l'abandon d'une manière de vivre conforme aux principes défendus. Selon les historiens de la philosophie, tel Pierre Hadot évoqué par ailleurs, la pensée antique – platoniciens, stoïciens, épicuriens, néoplatoniciens... – s'expérimentait dans des écoles où une forme d'existence initiatique cohabitait avec la pratique de la pensée enseignée. Le développement personnel y était mené en vue de son épanouissement, de son ouverture à une expérience spirituelle. On comprend ainsi la précipitation de nos contemporains vers les sagesse antiques afin d'en retenir des formules applicables pour la vie de tous les jours. Les méthodes de purification issues de la lecture des philosophes gréco-romains sont d'autant plus appréciées qu'elles apparaissent comme sauvées de l'oubli et de la fossilisation académique dans laquelle elles se voyaient condamnées. Une autre époque, la nôtre, les sauve de l'abandon causé par l'accumulation des siècles. Voilà les textes de la philosophie antique promus au rang de livres à la mode destinés à atteindre l'accomplissement de soi. Cela correspond à une attente toute contemporaine d'une harmonie intérieure face à toutes les agressions issues de l'extérieur.

Conscient, sans doute, de cette demande actuelle, l'auteur de

l'encyclique fait l'inventaire du chemin intellectuel parcouru par la pensée chrétienne pour aboutir au 13^e siècle à l'accomplissement de la synthèse entre foi et raison. Le thème majeur en est clairement et schématiquement développé : il n'existe aucune contradiction entre « la vérité révélée par Dieu en Jésus-Christ » et « les vérités atteintes en philosophant ». Pas d'opposition, donc, entre Révélation et pensée profane, entre foi et raison. Pas de désaccord, ni d'antagonisme, mais, bien au contraire, une indispensable et incontournable complémentarité entre les deux. La foi ayant besoin de la raison pour s'exprimer et être reçue par toute personne, et la raison se sentant incomplète sans l'apport de la foi qui l'ouvre à un degré supérieur de connaissance. En ce temps de prolifération des spiritualités mystiques de tout ordre, ce recours à la régulation rationnelle a pu paraître positif pour nombre de commentateurs lors de la diffusion de l'encyclique papale. L'approche philosophique pour l'intelligence de la foi leur a paru raisonnable, même si le texte ne faisait que rappeler un mode de raisonnement déjà développé au 13^e siècle. Cet appel à l'unité profonde entre la foi et la philosophie ne fait que reprendre les principes énoncés par la scolastique et trouvant un point culminant dans la philosophie de Thomas d'Aquin.

Pouvons-nous, aujourd'hui même, en rester à la synthèse médiévale pour ce qui concerne la proclamation de l'Évangile ? Commentant l'encyclique, Luc Ferry considère que la formule selon laquelle la philosophie doit demeurer « servante » de la théologie pourrait s'inverser trop facilement. Car, pour Thomas, l'aide de la Révélation n'est pas indispensable pour démontrer l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, prouver d'autres affirmations de l'Église médiévale. À force de déclarer la part importante de la raison dans l'intelligence de la foi, la « servante » se taille la part belle dans le processus démonstratif.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

entendement et d'une compréhension acceptable. Le débat ne se situe pas à ce niveau d'adhésion et de réception. Parler de « folie » montre seulement l'étendue de la distance entre tout discours selon des principes purement rationnels, destinés à convaincre avec des arguments persuasifs, et une annonce se situant en porte-à-faux par rapport aux exposés inspirés par la logique rhétorique. D'un côté, des méthodes de discussion propres à l'univers pédagogique de l'université – des « disputes » éloquentes visant l'adhésion sur la base de principes rationnels –, de l'autre, des propositions paradoxales perçues comme des élucubrations déconcertantes et déstabilisantes.

Nos contemporains, pas plus que leurs prédécesseurs, ne sont disposés à accepter cette parole déstabilisatrice située à la marge de ce qui est convenablement acceptable. La plupart privés de tout ancrage confessionnel – jadis appelé « les secours de la religion » –, sont démunis comme jamais face aux tourments du deuil de l'être aimé. Chose paradoxale : les séparations sont de plus en plus mal supportées dans un contexte où les victimes en sont aussi les acteurs. Le nombre élevé de divorces en est l'exemple le plus frappant. Quant à la séparation ultime et irrévocable – la mort –, elle paraît d'autant plus irrecevable qu'elle est privée de sens. Ceux qui restent se voient confrontés à leur néant, à un vide non chargé de promesses.

Face à la mort, les religions apportaient aux humains encore reliés à une tradition spirituelle une consolation apaisante. Les rites autant que les paroles consacrées avaient l'avantage de réintégrer les personnes affectées et éprouvées par la disparition d'un être cher dans la communauté des croyants. Ils y trouvaient le réconfort recherché. Derrière la recherche contemporaine d'une sagesse par la redécouverte des textes fondateurs de la

philosophie gréco-romaine existe bien cette demande et cette attente de cette « vie bonne » jadis enseignée et pratiquée par les écoles philosophiques de l'Antiquité.

Car si les religions ne sont plus sollicitées pour prodiguer réconfort et consolation lors des épreuves douloureuses de la vie, l'angoisse persiste. Cela explique cet appel en direction d'une spiritualité « laïque » ou « sans Dieu », désignant « une partie somme toute restreinte – quoique peut-être ouverte sur l'illimité – de notre vie intérieure : celle qui a rapport avec l'absolu, l'infini ou l'éternité. C'est comme la pointe de l'esprit, qui serait aussi son amplitude la plus grande¹⁰³ ».

Derrière ce type d'interrogation d'ordre spirituel, dépourvu de tout ancrage d'ordre confessionnel ou ecclésiologique, se dessine tout un ensemble de questions existentielles, subjectives, aux antipodes de celles prises en compte par la scolastique. Des questions « chaudes » par opposition aux réponses « froides » des maîtres des arguties alambiquées de l'université médiévale.

Luther n'hésitait pas à manifester son esprit critique à l'encontre des démonstrations rationnelles de la scolastique. Il ne ménageait pas ses efforts pour en dénoncer les prétentions à se considérer comme une science dépositaire de l'assurance de la vérité. Aujourd'hui, les chercheurs d'une spiritualité dépourvue de références confessionnelles se sentent peu concernés par des affirmations sur Dieu érigées en science suprême.

Épuisement de la scolastique

La théologie scolastique est inséparable de l'idée aristotélicienne de science. Elle a la prétention d'accéder à la connaissance de Dieu par la raison, considérant que l'intelligence atteint l'intelligible. Effort humain parachevé

ensuite par la connaissance supérieure représentée par la Révélation. Ce modèle ne cesse, encore aujourd'hui, de perdurer dans l'Église. Le modèle est simple ; c'est celui d'un système de la connaissance en deux temps. Le premier forme la base de cette approche. Il régit le domaine de la nature et concerne la philosophie. Le second temps surplombe le premier et est destiné à le parachever. C'est le domaine de la grâce ou de la surnature. Ce système à deux étages reproduit la hiérarchisation des tâches et des attributions dans la cité antique. Une division du travail se retrouvant également dans l'organisation de la société médiévale. Cela montre bien la persistance d'un modèle intellectuel bien au-delà des universités et de leurs conceptions d'appropriation de la connaissance. Toute une manière d'envisager la vie quotidienne se trouve décrite et justifiée par une telle répartition des rôles entre théologie et philosophie.

À la fin du 19^e siècle, l'encyclique du pape Léon XIII prescrivait aux catholiques de philosopher « selon l'esprit de saint Thomas d'Aquin ». C'est l'intronisation du thomisme comme philosophie officielle recommandée comme synthèse harmonieuse de la raison philosophique et de la doctrine chrétienne. Aristote redevient alors le Philosophe auquel il est bon de se référer et sur lequel il est conseillé de s'appuyer.

Aujourd'hui encore, cette influence scolastique sur la pensée vaticane ne s'est pas éteinte. Elle continue à s'affirmer comme le point d'ancrage officiel difficilement dépassable. Jean-Yves Lacoste parle, à ce sujet, de persistance du programme « néo-scolastique¹⁰⁴ ». En effet, l'encyclique *Foi et raison* publiée par le pape Jean-Paul II en 1998 reprend les grands thèmes à l'honneur durant la période médiévale et réaffirme « la constante nouveauté de la pensée de saint Thomas d'Aquin ». Sa place particulière comme modèle de pensée y est bien soulignée. « Le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

raisonnable, paradoxale, au risque, là aussi, de générer le trouble de celui à qui il s'adresse. Jésus n'est jamais là où nous croyons le trouver. Il est dit religieux alors qu'il dérouté les plus religieux. L'approche philosophique s'avère insuffisante pour cerner son personnage et ses intentions. Jésus échappe à ceux qui veulent ranger son enseignement dans des formules préétablies. Sa crucifixion plonge, dans un premier temps, ses disciples dans l'abattement et le désespoir, puis les ouvre à une compréhension lumineuse matérialisée par la résurrection.

Mais un Père apologiste a sans doute mesuré pleinement l'abîme existant entre la raison et la foi, la philosophie et la prédication chrétienne. C'est un citoyen de la province d'Afrique colonisée par les Romains, l'actuelle Tunisie. Tertullien fréquente très tôt le texte biblique avec assiduité. Il s'en nourrit quotidiennement, ce qui le mène à accorder peu d'importance aux théories raffinées émanant de la sagesse des philosophes. Pour lui, l'appel biblique à une décision capitale lui semble l'événement le plus important. Il ne s'agit donc pas de placer Jésus et Socrate sur le même plan. La possibilité, même, d'une comparaison entre les deux personnages n'est pas souhaitable, et n'est pas envisageable. Selon Tertullien, parler de leur complémentarité avoisine tout bonnement le non-sens. Jérusalem ne peut en aucune manière être apparentée à Athènes. C'est ce qu'il clame fortement, même s'il peut être mené à signaler ici ou là quelque analogie, ne serait-ce en raison de leur mort injuste à tous deux, ou à propos de points d'ancrage éthique de leurs enseignements respectifs. Mais de tels propos modérés pèsent bien peu en regard de l'assimilation faite par Tertullien entre les philosophes – toutes tendances confondues – et les sophistes. Ils ont tous droit à sa réprobation en raison, précisément, de leur savoir-faire, de leur habileté à semer la confusion dans la tête de leurs auditeurs. Leur maniement de la

dialectique et de la rhétorique leur permet d'embrouiller à loisir le moindre débat. Ce qui les mène à abuser leur auditoire sans le moindre souci de recherches de la vérité. Ils demeurent à la surface des choses en privilégiant la forme sur le fond. Leur savoir est trompeur et mène à une conduite orientée par la seule recherche du paraître et de l'illusion. Même la mort de Socrate semble à Tertullien entachée de la recherche de la pose factice, forcée. Ce calme incorruptible du maître gagné par une indéfectible sagesse face à l'ultime épreuve de sa mort n'emporte pas son adhésion. La scène lui paraît trop affectée, peu crédible.

La question est donc tranchée. Pour Tertullien, il est vain d'établir une ressemblance entre le « chrétien » et le « philosophe ». Entre un « disciple de la Grèce » et le « disciple du ciel ». Dans l'*Apologétique*, le trait est forcé, presque caricatural. Son souci premier consiste à démontrer, avec passion, les frontières entre foi et raison, approche philosophique et Révélation. À ce sujet, il s'inscrit directement dans la théologie paulinienne. Le lecteur assidu du texte biblique ne s'y trompe pas. La « folie » de Dieu semant la confusion dans la « sagesse » des hommes lui parle. La foi par l'absurde fait partie de son credo. « Le Fils de Dieu est crucifié, ce n'est pas objet de honte, puisque c'est une honte ; et le Fils de Dieu est mort, c'est croyable, puisque c'est une folie ; et il est enterré et ressuscité, c'est certain, puisque c'est impossible¹¹³ ».

Tertullien emmène son lecteur au cœur du paradoxe chrétien. Il le provoque là où celui-ci se complaît dans une rêverie édifiante qualifiée de profondeur d'esprit. Par le biais de ce type de raisonnement frisant l'absurde, il le ramène à la réalité d'un Dieu rencontré dans l'histoire des hommes et non dans une

spiritualité désincarnée. Car c'est dans ce monde que tout s'est joué, et que tout se joue. Le corps du Christ désigne la réalité de notre Rédemption. De même que la perception de notre propre corps détermine notre responsabilité personnelle parmi nos semblables.

Selon Tertullien, le monde et sa sagesse nous offrent l'occasion trop facile de nous soustraire aux difficultés d'ici-bas en nous orientant vers un « ailleurs » de la méditation et du renoncement. Pour lui, c'est une manière de nous abstraire du temps de l'épreuve mais aussi du temps du salut.

Contre l'assimilation

La philosophie grecque considérait que le savoir était la seule voie du salut. De même, les scolastiques se servaient des principes et des méthodes de recherche hérités des Grecs. Ils essayaient d'extraire des textes bibliques des vérités éternelles et incontestables. Leur but consistait à se protéger du doute et de la contestation par des lois immuables garanties par le sceau divin. Justin s'est imposé comme le précurseur de cette longue suite de Pères apologistes partis à la remorque de la philosophie gréco-romaine, tout concentrés à rendre le message chrétien acceptable par des esprits façonnés par la manière de voir et de penser de cette dernière. Tout au cours du Moyen-Âge, il s'agira, pour bon nombre d'entre eux, de démontrer en quoi la « semence de vérité » a été déposée par les philosophes antiques bien avant la venue du Christ. Cette forme de pensée intégrative a dominé toute cette période, liant l'idée de savoir à celle de nécessité incontournable et indépassable. Clément d'Alexandrie allait même jusqu'à montrer, qu'à ses débuts, la pensée chrétienne percevait l'existence de deux Anciens Testaments : la Bible et la philosophie. Il fallait se rallier à la pensée antique. Il n'était pas envisageable de laisser la raison au pouvoir des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de bonnes intentions, les considérant comme de piètres consolateurs. Il n'a cure de leurs mots entachés de renoncement et de résignation servile. Comme le dit Chestov, « Il ne peut y avoir certes aucun doute à ce sujet : les principes de la philosophie antique et de la pensée grecque auraient pris le parti de Boèce et non de Job¹²³ ».

Les amis de Job sont fidèles à la doctrine traditionnelle selon laquelle la souffrance endurée n'est que le châtement des actes antérieurs commis. Chacun, à sa manière, s'évertue à justifier de manière rationnelle la raison de ses déboires funestes. Mais Job refuse d'entrer dans leur argumentation complaisante. Il clame haut et fort son innocence au point de voir Dieu se manifester par la justice à son égard. Ses troupeaux, sa santé, ses enfants lui sont restitués et son honneur réhabilité.

Un autre texte, dans le Nouveau Testament, exprime lui aussi l'indignation contre l'injustice. Celle d'une veuve décidée à ne pas se réfugier dans la résignation. Et son obstination lui permet d'obtenir gain de cause auprès d'un juge pourtant sans scrupules. Elle le harcèle jusqu'à ce qu'il lui rende justice. Jésus, qui conte cette parabole, fait dire au juge : « Même si je ne crains pas Dieu ni ne respecte les hommes, eh bien, parce que cette veuve m'ennuie, je vais lui rendre justice, pour qu'elle ne vienne pas sans fin me casser la tête ». (Lc 18, 4-5). C'est son refus obstiné d'accepter servilement sa condition qui mène le juge peu recommandable à faire justice à la « petite veuve ». Sans son opiniâtreté à faire changer le cours des événements, elle n'aurait pu obtenir gain de cause. Comme Job, elle a su se dresser contre un avenir tout tracé.

L'espérance mobilisatrice

Job, comme la « petite veuve » de l'évangile de Luc ne cherche pas du côté de la philosophie une quelconque consolation lui

permettant de subir sans broncher les rudesses du temps. Le salut ne peut se présenter à eux qu'au-delà de tout désespoir ; au-delà de toute lassitude à supporter avec la dignité requise leur destin insupportable. Les amis de Job ne cessent de lui demander de trouver dans son passé des actions condamnables venant justifier son malheur présent. Ils réclament de lui des raisons objectives permettant d'étayer un réquisitoire à son encontre. Cela offrirait une justification rationnelle et crédible à leur démonstration et leur permettrait d'affronter plus facilement l'adversité. Job deviendrait alors le responsable de son état tragique. Tout rentrerait ainsi dans l'ordre des effets et des causes se succédant dans une succession logique. Tout événement serait à intégrer dans un système explicatif où les déconvenues d'aujourd'hui sont la conséquence des actes répréhensibles d'hier ou d'une autre vie.

Mais ni Job, ni la « petite veuve » n'acceptent d'entrer dans ce dispositif dont la cohérence ne peut que satisfaire l'entourage. Sans la détermination tenace et obstinée de l'un et de l'autre, la vie aurait suivi son cours en les enfermant dans l'acceptation sereine et servile de leur condition tragique. Les proches n'auraient rien trouvé à redire tellement ils auraient trouvé confirmation de la nécessaire acceptation du sort octroyé à chacun. Le refus de cette logique ne peut qu'être assimilé à une attitude d'orgueil aussi vaine qu'inconsidérée.

Or, sans un minimum de foi dans un avenir meilleur, il n'est pas possible d'envisager le moindre revirement de situation dans la vie des deux protagonistes. Pour affronter seuls les négativités de la vie, il leur faut du courage. Pour lutter et ne pas se satisfaire des absurdités du monde, ils doivent puiser en eux des raisons de ne pas plier, de ne pas se ranger à l'argumentation si séduisante de la nécessité. Réunir assez de force pour

transcender les difficultés et les échecs de l'existence n'est pas chose facile. Car c'est de force intérieure qu'il s'agit pour mettre en œuvre une orientation différente de son existence. Mais cette force doit pouvoir s'adosser à une motivation profonde. L'apôtre Paul, parlant d'Abraham, nous dit : « En espérance, il crut contre toute espérance ». (Rm 4,18) La promesse divine lui annonçait qu'il deviendrait le père d'un grand nombre de peuples. Il l'a acceptée dans la foi, et ceci bien qu'il n'eût pas de fils et que sa femme ne fût plus en âge de donner naissance à un enfant. Dans l'Ancien Testament, d'autres récits font cas de cette espérance maintenue malgré les multiples épreuves rencontrées. Ils témoignent de cette espérance individuelle étendue aux autres peuples de la terre. Les premiers chrétiens se sont inscrits dans ce mouvement, dans cette tension vers ce qui peut transformer nos vies. « Une telle ouverture représente la plus intense des activités : par sa force qui nous entraîne, elle fait grandir quelque chose de nouveau en nous. Alors, le combat entre l'espérance et le désespoir dans notre attente signifie que le nouveau est déjà saisi¹²⁴ ». Car existent deux formes d'attente : l'attente passive et l'attente réceptive, dans l'ouverture, dans la disponibilité de celui qui réunit toutes les conditions pour faire advenir ce qui peut advenir. Ce qui « peut » et non ce qui « doit ». Car demeure toujours une part échappant à notre propre volonté de transformer le réel. D'où la nécessité d'une attente active supposant une tension tranquille, ouverte à ce qu'il peut rencontrer dans le but de le transformer en occasion favorable. Ce que signifie le mot *kairos* : le temps favorable compris dans la perspective de l'accomplissement du temps lors de la venue du Christ.

Cette attente sous tension tourne le dos à l'*amor fati*, cet amour nietzschéen du destin, ce consentement dont les sagesse antiques nous rappellent les vertus. L'air du temps nous susurre

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Conclusion

Tel qu'il est possible de l'observer, grâce à la multiplicité de publications sur ce thème, le retour de l'intérêt pour la philosophie antique permet de sortir du cercle confiné du savoir universitaire. Et de rejoindre la place publique pour laquelle elle était destinée. Car il s'agit bien de renouer avec la capacité pour chacun à s'étonner, à ne pas se satisfaire des explications trop schématiques concernant le sens de sa vie. Tel est chez chaque individu la découverte du processus créateur pouvant le mener à philosopher lui-même. Pour cela, il lui faut se plonger dans la lecture des textes afin d'y puiser un minimum d'outils conceptuels. D'autres se sont « étonnés » avant lui et peuvent ainsi l'aider dans sa démarche initiatique. La redécouverte de la pensée gréco-romaine au bénéfice d'un large public vise essentiellement à renouer avec un mode de vie spécifique. Il ne s'agit pas de puiser des concepts coupés de la vie, remis au goût du jour dans le but d'y trouver la seule satisfaction intellectuelle. Ce ne sont pas des professionnels du discours savant qui se plongent dans la lecture d'Épictète ou de Platon, mais de nouveaux lecteurs impatients d'y trouver un accompagnement à leur recherche personnelle. Car il s'agit bien, ici, de philosophie pratique, avec des conseils directement utilisables dans la vie quotidienne.

Les personnes bénéficiaires de ce retour aux sources de l'étonnement des origines passent outre la longue période, encore présente aujourd'hui, où l'Église prétendait représenter la « vraie philosophie » ou la « vraie sagesse ». Comme si la raison et la foi avaient à jamais partie liée. Certes, la théologie a pour but l'intelligence de cette dernière, mais elle ne saurait continuer à vouloir imposer une quelconque hégémonie en ce

domaine. Son pouvoir sur la philosophie n'étant plus d'actualité, elle ne doit pas, en contrepartie, se conformer à l'air du temps pour en adopter toutes les postures. Il s'agit, avant tout, d'opérer un discernement entre des instances ne se recoupant pas nécessairement. Le concordisme ne se présente pas nécessairement comme la démarche idéale en ce domaine. Il est préférable d'opérer une distinction des genres plutôt que de se perdre dans le rêve d'un savoir englobant et intégrateur.

Ce ressourcement aux questionnements du monde gréco-romain nous fait enjamber vingt siècles de pensée chrétienne. Elle nous façonne encore aujourd'hui, croyant ou incroyant. Nous vivons selon des principes en dépendance directe de cette filiation.

Cette démarche contemporaine de regain d'intérêt pour les textes de la philosophie antique vise à renouer avec un questionnement qui défie le temps tout en faisant écho à une société bien différente de la nôtre. D'où la nécessité d'un travail d'interprétation pas toujours entrepris. Il est plus facile de se satisfaire de « morceaux choisis ». Cela semble plus pratique, car moins problématique.

Ce retour à l'étonnement philosophique n'est pas sans analogie avec l'inspiration de la Réforme. Au 16^e siècle, il s'agissait, là aussi, d'enjamber des siècles de glose scolastique pour redécouvrir l'interpellation évangélique des origines. Il s'agissait de se replacer directement face aux témoignages des apôtres et de se découvrir témoin de la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ. Et de décharger ce dernier des ornements accumulés sur sa personne au cours des siècles.

Aujourd'hui, nos contemporains cherchent dans les textes antiques des conseils pour atteindre la « vie bonne » des Anciens. Ils sont à la recherche d'un équilibre psychologique

leur assurant sérénité et égalité d'âme. Socrate leur semble être le modèle idéal de cette forme d'existence non affectée par les coups du destin. Ils veulent le suivre. Le bonheur leur est même promis à l'issue du cheminement.

Jésus ne se montre pas plus raisonnable que le sage d'Athènes. Il va même basculer du côté de ce que l'apôtre Paul qualifie de « folie ». Une folie plus sage que les hommes. Moins directement assimilable et utilisable pour se sentir mieux dans sa peau. Un dépassement de l'opposition connaissance-ignorance pour atteindre une intériorité plus profonde, plus vitale. Là où se jouent les vrais recommencements.

Du même auteur

L'espérance malgré tout, Genève, Labor et Fides, 1998

Kierkegaard, Paris, Desclée de Brouwer, 1999

Éloge de la distance, Paris, Michel de Maule, 2002

Le protestantisme et la communication, Genève, Labor et Fides, 2003

Jean-Jacques Rousseau. Les Lumières grâce à Dieu, Paris, Punctum, 2005

Le protestantisme et la politique, Genève, Labor et Fides, 2006

L'autorité redécouverte, Lyon, Olivétan, 2008

Pour comprendre la pensée de Jean Calvin, Lyon, Olivétan, 2008

Benjamin Constant. Le libéralisme tourmenté, Paris, Les Éditions de Paris, 2009

Pour comprendre la pensée de Martin Luther, Lyon, Olivétan, 2011

L'autre n'est pas moi... Tant mieux !, Paris, Empreinte temps présent, 2011

Claude, paysan de Cergy, Paris, L'Harmattan, 2013