Société française de philosophie

Atelier « Ironies socratiques » 2013-2014

Responsables : Anne Baudart et Hélène Politis

Deuxième séance (samedi 5 avril 2014, de 10h à 13h)

Thème de cette séance : *Socrate ou Jésus ?*

a) Conférence par Anne BAUDART, « Complétude du mysticisme plotinien ? » p. 34.

b) Conférence par Ilona FORTIN-COMAS, « Paul Ricœur, ou comment parler du Christ en philosophe » p. 43 .

Anne BAUDART

« Complétude du mysticisme plotinien ? »

I) Le néoplatonisme : un mysticisme incomplet ?

La philosophie de Plotin[70] « est incontestablement mystique »[71] : ce constat de Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion* semble sans appel. La synthèse qu'il opère au sujet du mysticisme grec est intéressante par son tracé :

> « nous voyons une première vague, purement dionysiaque, venir se perdre dans l'orphisme, qui était d'une intellectualité supérieure ; une seconde, qu'on pourrait appeler orphique, aboutit au pythagorisme, c'est-à-dire à une philosophie ; à son tour le pythagorisme communiqua quelque chose de son esprit au platonisme ; et celui-ci, l'ayant recueilli, s'ouvrit naturellement plus tard au mysticisme alexandrin. »[72]

La philosophie devrait son acte de naissance aux Mystères, l'exotérisme à l'ésotérisme. L'acte primitif du philosopher est, en son commencement même, à la lisière de l'irrationalité ou d'une supra-rationalité.

Pythagore, l'inventeur du mot *philo-sophia*, était dit fils d'Apollon et, dans la secte fondée par lui, il était honoré comme un dieu que les disciples n'approchaient qu'au bout de cinq années d'apprentissage fort austère pour le corps et l'esprit. Entre cette période, où se mêlent légende et histoire, et Plotin, presque mille ans se sont écoulés. Dans l'entre-deux, le platonisme, traversé par l'orphico-pythagorisme. L'oriental Plotin appartient à l'ère dite

[70] La présente conférence intitulée « Complétude du mysticisme plotinien ? » (conférence prononcée publiquement à l'*Atelier* SFP « Ironies socratiques » lors de la séance d'avril 2014) est un des éléments appartenant à une plus ample recherche philosophique entreprise par Anne Baudart.

[71] Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 232.

[72] *Ibid.*, p. 233.

chrétienne. Il vit et enseigne à Rome qu'il a préférée à Alexandrie, site agité de cultures entremêlées.

Sa langue d'expression intellectuelle est le grec. Son école se veut celle d'un nouveau platonisme. Le christianisme ne semble pas avoir marqué Plotin qui le réduit le plus souvent au gnosticisme en général, reprochant à ce courant de pensée de mépriser par trop « la belle maison » qu'est le monde, d'insister sur le mal habitant le microcosme humain comme le macrocosme. Le *Traité contre les gnostiques*[73] (II 9) de Plotin peut être vu comme un chant à la gloire de la perfection du monde, à condition qu'on ne l'ampute pas de la Beauté et de l'excellence du Principe qui la lui confère. Le monde et la nature ne sont pas beaux en soi, mais par la Lumière qui les irradie. L'amour de la transcendance, son irradiation constante, éclairent positivement et à jamais tout ce qui en dépend, le plus grand comme le plus petit. Pas d'action démiurgique, pas d'auteur bon et mauvais d'une création pensée suivant le schème artisanal, mais une excellence immanente à ce qui procède de la Beauté ou du Bien absolus. Le dualisme est étranger à la philosophie de Plotin. Le langage des coupures, des brisures ou des fêlures ne lui sied pas. À ce titre et malgré ce que l'on entend ici ou là, il a retenu la leçon platonicienne de la « participation » du sensible à l'intelligible.

René Arnou voyait en Plotin, dès 1921, une dizaine d'années avant Bergson, « l'esprit de Platon développant les germes qu'il portait » et « la dernière expression du génie grec »[74]. Il ne niait pas la complétude du mysticisme plotinien dans la sphère gréco-romaine. À l'époque où Bergson publie les *Deux sources* (1932), le débat en France est vif autour de la notion de « philosophie chrétienne ». Les partisans de son existence s'opposent à ceux qui dénient au christianisme d'engendrer une philosophie. Mais, dans l'opposition, il semble y avoir la question de la complétude ou de l'incomplétude interne à la philosophie « profane », comparée à celle que le christianisme enrichirait de ses apports, de ses concepts, de ses dogmes, de ses « réponses » aux problèmes de l'origine ou de la fin, du sens de la vie ou de la mort, par exemple. Est-ce pour une raison conjoncturelle que Bergson juge le mysticisme de l'Alexandrin incomplet (« non plein ») par rapport à celui de grands mystiques chrétiens ? Sur quoi repose ce jugement porteur d'une hiérarchie, qui ne manque pas d'interpeller aujourd'hui encore ?

Le vieux débat des trois premiers siècles de notre ère ressurgirait-il de façon plus souterraine, moins directement apologétique, mais tout aussi passionné ? Il n'est en effet pas question de vie ou de mort comme aux premiers âges de la propagation de la jeune religion

[73] Plotin, *Ennéades* II 9, *Contre ceux qui disent que le démiurge du monde est méchant et que le monde est mauvais*.

[74] René Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, *op. cit.*, p. 21-22.

chrétienne dans l'Empire de Rome où l'on risquait la mort pour une trop visible affirmation de sa foi. Il est question seulement de déterminer si le paganisme est capable d'achèvement en lui-même et par lui-même, sans devoir être mesuré à l'aune de ce qui n'est pas lui.

La vérité d'un « mysticisme plein » serait-elle absente du paganisme, pour Bergson, et présente seulement dans le monothéisme judéo-chrétien ? Ce qui expliquerait l'alternative devant laquelle se trouve le monde méditerranéen au IIIe siècle, selon l'auteur des *Deux sources*. Qui va l'emporter : Socrate ou Jésus ? Le paganisme gréco-romain ou le christianisme, perçu initialement comme une secte juive dissidente, qui se diffuse dans l'Empire de Rome ? La métaphysique grecque ou l'étrange religion porteuse d'une métaphysique nouvelle ? [Retour au sommaire]

II) Le dieu de Socrate, le Dieu de Plotin

L'on sait combien Bergson voit en Plotin un continuateur de Socrate ; « pendant un temps le monde put se demander s'il allait devenir chrétien ou néoplatonicien. C'était Socrate qui tenait tête à Jésus. »[75] Socrate et Jésus, « deux âmes ouvertes », génératrices de deux cultures aux ressemblances parfois déroutantes, aux différences elles-mêmes éclatantes, au dialogue difficile, sinon impossible, sauf à « récupérer » dans un « camp » ou dans l'autre quelque chose de l'un et de l'autre en le dénaturant nécessairement quelque peu. Socrate et Jésus, deux bornes d'évaluation du « vrai » et du « faux », du « complet » ou de « l'incomplet». Autrement dit, deux individus instrumentalisés pour les besoins de la cause. Deux symboles ouvrant à deux voies de salut, étrangères l'une à l'autre, même si des passages peuvent être frayés comme autant de ponctuelles, mais fugaces, rencontres.

Déjà dans l'Antiquité philosophique profane, archaïque et classique, deux courants coexistent jusqu'à parfois croire — ou tenter de — fusionner, l'un intellectuel, rationnel, l'autre, supra-intellectuel, supra-rationnel, ou mystique. Socrate ouvre déjà, aux yeux de Bergson, une ère de la pensée où la rationalité est suspendue à quelque chose d'autre ou de plus grand qu'elle, qui n'est pas ancré dans un lieu religieux circonscrit et clairement délimitable qui serait purement athénien ou purement delphique. Ce qui pourrait, à soi seul, justifier la condamnation à mort de Socrate par le tribunal populaire athénien.

Le signe démonique dirige les actes ou l'absence d'actes, les dires ou les silences, de Socrate. En toile de fond, il oriente l'enseignement moral du Sage, indissociable d'une conduite frappée d'exemplarité, de son vivant et après sa mort. Le « signe » est à la source de

[75] Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 62.

son enthousiasme, du feu divin qui anime le philosophe jusqu'au bout et qui se propage par-delà — et peut-être à cause de — l'absorption consentie de la ciguë.

« L'émotion créatrice » de Socrate est référée à un dieu sans contours nets, sans révélation publique ou individuelle, parlée ou écrite, sans visage. Même dans le *Phédon* (peut-être le plus apollinien des dialogues de Platon), le dieu de Socrate n'est pas un Dieu qui parle, comme dans les religions révélées, judaïque ou chrétienne, qui prend corps dans l'histoire d'un peuple, qui lui désigne un terme d'accomplissement ou une voie de salut.

La lumière de l'apollinisme pythagoricien jointe à celle de l'orphisme éclaire le *Phédon* d'un bout à l'autre, de l'ouverture au récit terminal, comme l'a remarquablement établi Romano Guardini en centrant l'attention sur l'apollinisme du dialogue[76]. « Le *Phédon* représente le message de la nouvelle religion apollinienne. » Socrate appartient au monde spirituel grec, mais son dieu n'est pas toujours aussi lumineux qu'il y paraît dans le *Phédon*. Ses contemporains persécuteurs ne s'y sont pas trompés. Le signe, sans contours assimilables à leur culture polythéiste, les a induits à juger Socrate comme un « athée » de leurs dieux, comme un athée du polythéisme.

À l'intérieur même de la sphère païenne, le trouble existe, dû à l'ambiguïté de Socrate, tantôt clair, tantôt opaque, dans le discours platonicien. *A fortiori*, l'ambiguïté semble plus grande encore lorsqu'il s'agit de mesurer le socratisme platonicien à l'aune d'une religion nouvelle — populaire, de surcroît — se répandant dans le monde méditerranéen : le christianisme.

Y aurait-il une « incomplétude » chez le philosophe que les Pères allaient combler en le « christianisant », en donnant un contour personnalisé et une parole repérable au dieu de Socrate, en faisant de Socrate un précurseur — inconscient de l'être — du christianisme, mieux, de Jésus, aux côtés d'autres figures grecques exemplaires comme Pythagore ou Héraclite ?

Quoi qu'il en soit, nul ne nie que Socrate ouvre un nouveau courant spirituel, un nouvel humanisme, centré sur l'intériorité, le « souci de soi », c'est-à-dire de l'universel qui est en soi. Platon « intellectualise » le courant socratique, lui donne un corps de doctrine, transforme la maïeutique en dialectique dont le faîte est la contemplation du Bien suressentiel. Et les néoplatoniciens, en leur temps et à leur heure, continuent de revêtir le legs socratique de courants orientaux, mystériques et philosophiques (néo-pythagoriciens), de courants occidentaux nourris des fruits du *Logos* grec (platonisme, aristotélisme, stoïcisme).

---

[76] Romano Guardini, *La mort de Socrate*, traduction Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 139-266.

Plotin, comme autrefois Socrate, livre à la postérité une ambiguïté, un atypisme dû pour beaucoup à un syncrétisme, qui se tient au cœur de sa conception du divin, même si elle appartient à un autre espace-temps culturel et philosophique. Le Dieu de Plotin, le Bien ou l'Un, est silencieux (muet ?) en termes de parole, sinon d'expression processuelle. Il se dit dans ce qui provient et émane de lui. Il est au-dessus de tout ce que l'homme peut en capter par le verbe, par essence inadéquat à toute traduction. Il n'a pas de visage propre, il n'a ni corps ni parole propres. L'homme y accède par le dépouillement de l'accessoire, par l'exercice aigu de son intelligence, l'acuité de son regard (*oxutès ommatôn*, *oxuderkia*, V 9, 1) et l'excellence de sa vertu.

Il faut une vue perçante pour « voir » le divin. Il faut une ouïe exercée pour percevoir les accords musicaux de l'univers et des sphères célestes. Il faut un contact dynamisant avec lui pour se comporter avec courage, bienfaisance, bienveillance, générosité, dans la pratique du vécu. L'école de Plotin atteste cette « ouverture » à autrui, dans plusieurs de ses formes concrètes, ainsi que le rapporte Porphyre dans la *Vie* qu'il consacre au philosophe de Rome. Pas de hiatus entre la pensée et l'agir au sein de la concrétude, mais une harmonie entre le dire et le faire. Là encore, nous sommes autant du côté de Pythagore que de Platon, d'Aristote ou des moralistes de la période hellénistique. Connaître le Bien, c'est le pratiquer.

Il faut une nature musicale avide d'eurythmie et d'unité (I 3, 2), une nature ailée, en quête de sommets (I 3, 3), une âme portée à l'amour et à la philosophie (V 9, 2), un désir d'absolu, d'idéal, rétifs au tourment ou à l'anxiété. La philosophie de Plotin n'est pas porteuse de conflit interne ou externe. Certains, comme Pierre Hadot, aiment chanter « la douceur » qui émane de cette philosophie. Le musicien, l'amant, le *philo-sophe* peuvent être des figures incitatrices de cette ouverture sereine et « contagieuse » à la transcendance divine, de cet accueil à sa grâce. Où se trouve donc l'incomplétude du mysticisme plotinien ? [Retour au sommaire]

III) L'action, ombre de la contemplation ?

Pour Bergson, qu'est-ce qu'un « grand mystique » ? Une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine. Y en eut-il en Grèce ? La réponse ne se fait pas attendre. Elle est négative. Le fondement de l'évaluation est-il géopolitique, spirituel, religieux ? La Palestine du Ier siècle serait riche des germes d'un « mysticisme plein »[77], la Grèce, non. Le monothéisme serait-il

[77] Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 234.

plus riche que la terre porteuse du polythéisme religieux, mais qui a donné aussi des philosophes qui se sont approchés d'une vision « monothéistique » du divin, comme Xénophane de Colophon au VIe siècle avant notre ère, ou Platon ?

Si l'on suit la définition de Bergson, le mystique Plotin n'a pas plus accédé au « mysticisme plein » que ses prédécesseurs helléniques. Il s'en est approché, a connu l'extase, se croyait au faîte, mais gardait, pour traduire l'expérience, une expression intellectuelle. « Le mysticisme complet est en effet celui des grands mystiques chrétiens. »[78] Par leur énergie et leur audace issues d'une « vitalité accrue », ils ont contribué, dans le domaine de l'action, de la *praxis*, à la propagation du christianisme. Même s'il y eut des exceptions, la vitalité surabondante de ces personnalités s'est imprimée dans la matière de leurs actes. Ils ne sont pas restés au stade — incomplet, abstrait ? — de l'intellectualisme.

> « Les vrais mystiques s'ouvrent simplement au flot qui les envahit. Sûrs d'eux-mêmes, parce qu'ils sentent en eux quelque chose de meilleur qu'eux, ils se révèlent de grands hommes d'action à la surprise de ceux pour qui le mysticisme n'est que vision, transport, extase. »[79]

Nous sommes loin, très loin, de l'ironie socratique ! Loin du doute qui peut accompagner la démarche philosophique. Et pourtant Plotin ne doute pas ou fort rarement[80]. Il reconnaît, et y acquiesce, la force de la nécessité, dans le sillage d'un stoïcisme platonisant. Au plan de la connaissance et de l'intelligence (*Noûs*), « la vérité ne doit pas être une connaissance d'une chose différente d'elle-même ; ce qu'elle énonce, c'est ce qui doit être. Intelligence (*noûs*), intelligible (*noêton*) et être (*to on*) ne font qu'un » pour lui (*Ennéades* V 3, 5, 25). Il y a nécessité du sensible comme de l'intelligible, du dérivé comme de son principe. Mais cette sûreté dans l'ordre de la connaissance ne suffit pas, pour Bergson, à faire de Plotin un mystique accompli.

Fidèle sur beaucoup de points à l'intellectualisme grec, l'action demeure pour Plotin l'ombre (affaiblissement) de la contemplation (*Ennéades* III, 8, 4). La *praxis* ne peut être mise à la hauteur de la *theôria*. Le philosophe égyptien qui avait quitté Alexandrie pour s'initier à des cultures orientales, perse et indienne, a fondé à Rome une école d'esprit néoplatonicien. Persuadé que nous vivons parmi des ombres si nous ne nous élevons pas au-dessus du visible, Plotin assigne au monde sensible, pourtant si beau, le statut d'une ombre et d'une image (*o kalos outos kosmos skia kai eikôn* ; *Ennéades* III 8, 11, 28). Pour les hommes, il en va de même.

---

[78] *Ibid.*, p. 240. Bergson cite les noms de grands mystiques chrétiens : « un saint Paul, une sainte Thérèse, une sainte Catherine de Sienne, un saint François, une Jeanne d'Arc, et tant d'autres » (*ibid.*, p. 241).

[79] *Ibid.*, p. 101-102.

[80] René Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, *op. cit.*, p. 24.

> « Voyez les hommes ; lorsque la contemplation s'affaiblit chez eux, ils passent à l'action, qui est une ombre de la contemplation et de la raison (*skia theôrias kai logou*) ; incapables de se livrer à la contemplation à cause de la faiblesse de leurs âmes, ils ne peuvent assez saisir les objets et se remplir leur vue » (*Ennéades* III 8, 4, 32-37).

La *praxis* comme la *poïèsis* humaines, chez Plotin, se caractérisent par un affaiblissement de la contemplation (*astheneia theôrias*), impuissance et fatigue de l'esprit, propices à tirer ce dernier vers le bas, non vers le haut[81]. Mais l'action peut être aussi source de rebonds vers la contemplation. Les insuffisances de ses résultats ou les manques qu'il lui arrive d'engendrer peuvent ranimer la flamme qui, en nous, ne demande qu'à retrouver sa Source. La négativité ou la positivité de l'action dépendent exclusivement de nous.

Bergson n'est-il pas trop sévère vis-à-vis de Plotin, ne voulant voir que le mouvement de chute dans l'action, par rapport à la contemplation, que l'ombre de l'ici-bas, par rapport à la lumière de l'au-delà ? A-t-il légitimement le droit de dénier à l'Alexandrin le titre ou le rang de mystique accompli, uniquement pour cette persistance en lui de l'intellectualisme platonicien ? Ne condamne-t-il pas Plotin, comme autrefois l'on condamnait Socrate, en lui reprochant de ne pas se fondre dans le moule des croyances du temps, de ne pas se ranger à la place qu'on voulait lui assigner ? L'atypisme faisait condamner Socrate pour *asebeia* ; il interdit à Plotin d'accéder au titre de mystique plénier.

Plotin a-t-il vraiment méprisé l'action ? N'a-t-il pas, au contraire, crédité l'Un d'une *poïèsis* totalement inédite, d'une production qui n'aurait aucun caractère d'extériorité, mais s'écoulerait au-dedans de lui, violant l'ordre canonique des distinctions aristotéliciennes ? Ne peut-il pas y avoir non seulement, pour l'homme, une positivité de sa *praxis* le conduisant à la *theôria*, mais encore, pour le Premier Principe, une positivité de production ne le diminuant en rien, ne l'amputant aucunement de sa plénitude et de son absoluité ? Dans *Praxis et theoria*[82], René Arnou a montré avec quelle originalité proprement révolutionnaire par rapport aux distinctions aristotéliciennes, par un renversement totalement inédit, Plotin a su faire entrer dans l'Un la caractérisation « agissante », « produisante », la *poïèsis* dont la *theôria* est une espèce ! La contemplation devient une faculté de connaître, de voir, mais aussi de produire et d'agir. René Arnou se fonde sur la littéralité de *Ennéades* III 8, 3, en laquelle il stigmatise le génie le plus original de l'Alexandrin.

---

[81] Voir Anne Baudart, « La philosophie de Plotin, une mystique de la contemplation ? », dans : *L'action, penser la vie, « agir » la pensée*, Actes du XXXIIIe Congrès international de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française (A.S.P.L.F.), Paris, Vrin, 2013, sous la direction de Jean Ferrari, Roberto Formisano, Maurizio Malaguti, p. 703.

[82] René Arnou, *Praxis et Theoria : étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des* Ennéades *de Plotin*, [1921], Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1972.

« Un *Logos* qui agit (*poiei*) — qui agit sans se répandre à l'extérieur (*menôn poiei*), donc en restant en soi (*en autô ménôn*) — est contemplation. » Formule obscure, mais ô combien éclairante sur la nature vraie de la contemplation. L'Un se contemple lui-même sans sortir de soi, sans rien perdre de son absoluité, de son unité, de son unicité. L'esprit de l'homme, délaissant le poids de la matérialité, accède, s'il s'est suffisamment dépouillé de ses pesanteurs corporelles, affectives ou sensorielles, à cet état, qui ne lui est pas interdit. Il s'ouvre à la *poïèsis* divine, en partage l'excellence et la plénitude. *Monè* (de *menein*, rester en soi tout en « produisant ») est, selon René Arnou, le nom qui définit l'Un mieux que tout autre, mieux que l'être ou la pensée, et qui convient aux autres dans la mesure où ils participent à l'immutabilité de l'Un. Il existe alors deux sortes d'actions, l'une extériorisante, marquée par la sortie de soi, l'autre qui permet de « rester en soi » tout en produisant dans l'indépendance et la permanence, c'est-à-dire sans perte, sans privation. Expression philosophique extrême de la plénitude divine offerte à la participation de la plénitude spirituelle de l'homme, c'est-à-dire non sclérosée ou sclérosante.

Mais Plotin reste sans doute un mystique conceptualisant ! Les vrais mystiques invitent-ils à l'abandon de tout concept au profit d'une vision ouvrant à l'ineffable ? L'Alexandrin n'est-il pas constamment habité par cette double polarité rationnelle et supra-rationnelle qui renforce l'originalité, voire la plénitude de son mysticisme ? [Retour au sommaire]

IV) « Là-bas tout est plus beau »

On l'a vu, un double mouvement de « montée » et de « descente » scande le rythme de vie de l'âme humaine. Elle peut choisir de chuter ou de se relever. La responsabilité n'est imputable qu'à l'homme. Il peut réaliser son salut. Il en a les moyens. Il peut courir à sa perte.

> « La production (*poiêsis*) et l'action (*praxis*) sont ou bien un affaiblissement ou bien un accompagnement de la contemplation ; un affaiblissement, si, après l'action, il n'y a rien qu'on puisse voir ; un accompagnement, si l'on peut contempler une chose supérieure à celle que l'on a produite. Comment un être capable de contempler la vérité préférerait-il l'image de la vérité (*eidôlon tou alethinou*) ? » (*Ennéades* III 8, 4, 39-43.)

Comme Platon avant lui, Plotin remarque qu'il y aurait une certaine stupidité à ne pas se ressaisir, à ne pas aller vers la voie « montante » lorsqu'on a compris et vu — même fugacement — l'excellence de la Beauté, lorsqu'on s'est approché de la pureté du Modèle. Celui-ci ne peut qu'attirer par sa propre force l'âme véritablement éprise de Lumière. Le dépassement de sa limite est possible pour l'homme éclairé. Celui qui contemple n'est pas anéanti, mais possédé. Et celui qui ne reste pas là-bas, le doit simplement au fait qu'il n'est

pas totalement sorti d'ici (*Ennéades* VI 9, 10) ! Sa purification est insuffisante et à reprendre. Plotin n'hésite pas à se situer dans la lignée des « plus savants d'entre les prophètes, qui ont expliqué en énigmes ce qu'est la vision du Dieu » (*ibid.*, VI 9, 11, 27-28). La vraie contemplation est extase (*ekstasis* ; *ibid.*, VI 9, 11, 24). Accomplie, elle n'aspire qu'à rester là-bas car, « là-bas, tout est plus beau »[83] (*kallionôs ekei*) (*Ennéades* V 8, 7, 17). « Là-bas, tout est ciel » (*panta gar ekei ouranos*) , « tout est céleste dans le ciel de là-bas (*pan ouranion ekeinou tou ouranou*) » (*ibid.*, V 8, 3, 31-33).

Est-ce Plotin, le poète voyant qui s'exprime ? Est-ce le mystique visionnaire ? Les deux coïncident sans doute dans une langue si souvent inspirée, soucieuse de beauté littéraire, comme la sienne. L'esthétique, chez lui, n'est pas étrangère à la mystique. Elle en est le véhicule.

Gilbert Romeyer-Dherbey aime à le qualifier de « penseur aérien », de poète « qui s'élève au-dessus des nuages et des ténèbres d'ici-bas », au plus proche du texte des *Ennéades* (V, 9, 1, 18) décrivant, dans une typologie ternaire issue sans doute de Pythagore — si l'on en croit Jamblique —, trois sortes de philosophes. Rappelons-le :

> « Les uns croient que les choses sensibles sont les premières et les dernières ; ils pensent que la douleur et le plaisir qu'elles provoquent sont le mal et le bien ; ils croient qu'il suffit de ne pas cesser de poursuivre l'un et d'écarter l'autre ; ceux d'entre eux qui ont une lueur de raison posent que là est la sagesse (*sophia*) ; ils sont comme ces lourds oiseaux, qui tiennent beaucoup de la terre et que leur poids rend incapables de s'envoler très haut, bien que leur nature leur ait donné des ailes.
> Les autres s'élèvent un peu au-dessus des choses inférieures parce que la partie supérieure de leur âme les porte de l'agréable à l'honnête. Mais incapables de voir la région supérieure, et parce qu'ils n'ont pas d'autre point fixe, ils retombent, avec leur mot de vertu, dans l'action pratique, dans le choix entre les choses d'en bas, au-dessus desquelles ils avaient d'abord voulu s'élever.
> Il y a une troisième race d'hommes, hommes divins (*theiôn anthropôn*) par la supériorité de leur pouvoir et la pénétration de leur vue ; ils voient d'un regard perçant la lumière éclatante d'en-haut ; ils s'y élèvent, au-dessus des nuages et des ténèbres d'ici-bas (*entautha*)[84] ; ils se plaisent en cette région de vérité qui est la leur, comme des hommes, revenus d'une longue course errante, se plaisent dans une patrie bien gouvernée » (*Ennéades* V 9, 1, 11-22).

Épicuriens, stoïciens, platoniciens, ont tracé leur chemin philosophique spécifique. Plotin se retrouve dans le troisième et semble vouloir « l'accomplir » ou concourir à l'accomplir en y mêlant ses sources propres. Le *Traité* (20) *sur la dialectique* (*Peri dialektikès*) définit le philosophe comme « celui qui a une disposition naturelle à s'élever [...] il a des ailes [...] il se meut vers les hauteurs ». Seulement, « sa marche est incertaine, et il n'a besoin que d'un guide ; il faut lui montrer la route et le conduire ; car il est détaché des choses sensibles, et depuis longtemps » (*Ennéades* I, 3, 3, 1-6).

---

[83] Gilbert Romeyer-Dherbey, *« Là-bas, tout est plus beau ». L'inspiration plotinienne de la Sylvie de Gérard de Nerval*, Athènes, Institut français, 1992.

[84] *Ibid.*, p. 22 : « Cette opposition entre l'idéal et le réel, signifiée chez Plotin par les expressions *ekei* (là-bas) et *entautha* (ici-bas), s'exprime chez Nerval par l'opposition du lointain et du proche. »

La philosophie plotinienne délivre, à n'en pas douter, une initiation pour entrevoir et savourer les délices du « là-bas ». N'est-ce pas là sa plénitude, voire sa complétude propre ?

[Retour au sommaire]

Ilona FORTIN-COMAS

« Paul Ricœur, ou comment parler du Christ en philosophe »

Socrate, Jésus : pourquoi s'intéresser à ces deux hommes, morts il y a plus de 2000 ans ? La philosophie et la religion chrétienne ont, depuis, connu une évolution si riche qu'elles pourraient considérer Socrate ou Jésus comme deux moments, certes fondateurs mais dépassés, de leur histoire respective. Le livre d'Anne Baudart, *Socrate et Jésus*, montre la contemporanéité de ces deux figures.

> « Socrate et Jésus intriguent aujourd'hui encore, dérangent, bouleversent nos acquis, nos conduites frileuses de repli sur soi, nos égoïsmes, nos revendications identitaires. Ils nous invitent à nous interroger sur nous-mêmes d'abord, autant que sur nos sociétés, cultures et mentalités. À ce titre, ils n'ont pas vieilli. Le temps ne les a pas absorbés ou réduits à un point aisément assignable. Ils sont de tous les temps. Leur énigme appelle autant l'attention que le respect prudent, suscité par une altérité résistant à la classification ou à la clarté distincte et, somme toute, reposante, de la définition. »[85]

Ces deux figures nous interrogent sur ce que *nous* sommes, « sur nous-mêmes d'abord, autant que sur nos sociétés, cultures et mentalités ». Dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, la question du rapport entre Socrate et Jésus s'est posée avec acuité et a suscité de vives polémiques, comme le montre Anne Baudart, soit pour souligner l'hétérogénéité radicale entre Socrate et Jésus, soit pour marquer une continuité, Socrate annonçant Jésus. Qu'y a-t-il de commun entre Athènes et Jérusalem ? demandait Tertullien, phrase que commente longuement Anne Baudart dans la dernière partie de son livre. Qu'en est-il aujourd'hui ? Sommes-nous grecs ? Sommes-nous chrétiens ? Sommes-nous grecs et chrétiens ? Plusieurs réponses sont possibles, et j'aimerais en examiner certaines qui peuvent nous dérouter. Mais prendre le risque de l'étonnement, c'est être fidèle à Socrate et à Jésus, qui nous invitent à cette réflexion sur nous-mêmes.

Une manière de faire référence *aujourd'hui* à la société, culture, mentalité grecques dont Socrate reste la figure majeure, permet de penser ce nous sans ou par-delà le christianisme. J'aimerais citer deux exemples contemporains pris dans deux champs différents de notre culture. L'écrivaine Marguerite Yourcenar, dans ses carnets de notes préparant son livre *Mémoires d'Hadrien* daté de 1949, définissait ainsi son projet littéraire :

[85] Anne Baudart, *Socrate et Jésus*, Paris, Éditions Le Pommier – Fayard, 1999, p. 8-9.

> « Retrouvé dans un volume de la correspondance de Flaubert, fort lu et fort souligné par moi vers 1927, la phrase inoubliable : “Les dieux n’étant plus, et le Christ n’étant pas encore, il y a eu, de Cicéron à Marc Aurèle, un moment unique où l’homme seul a été.” Une grande partie de ma vie allait se passer à essayer de définir, puis à peindre, cet homme seul et d’ailleurs relié à tout. »[86]

L’autre exemple est encore plus récent. Ce n’est pas l’homme seul qui est défini, mais l’homme dans son rapport essentiel à *des* dieux. Dans son livre publié en 2012, *Il y a des dieux*, une spécialiste de la philosophie grecque, Frédérique Ildefonse, met en œuvre une réflexion singulière sur le polythéisme — de la Grèce antique jusqu’à l’Amérique latine d’aujourd’hui. Le polythéisme nous invite à penser l’individu, la communauté, la liberté, la nature, tout autrement que le monothéisme chrétien. Il nous libère de ce que Frédérique Ildefonse appelle la toute-puissance, qu’elle associe à la tyrannie du sens. « Il y a des dieux pour nous convaincre que nous ne sommes pas tout-puissants. »[87] Au sujet unique, autonome, qui revendique sa liberté de choix avec son exigence de sens, Frédérique Ildefonse oppose la pluralité psychique d’individus reliés aux autres et à la nature, par des rites qui apaisent.

J’aimerais développer une position qui concilie aujourd’hui le fait d’être grec et chrétien, celle de Paul Ricœur. Il faut d’abord lever un malentendu qui n’est pas une manière de mal comprendre, mais une rencontre manquée entre un auteur et son lecteur. On a souvent accusé Ricœur d’être un philosophe chrétien. En 2003, Alain Badiou a vu dans le livre de Ricœur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, une manière détournée de défendre le christianisme[88]. D’après Alain Badiou, si Ricœur traite du rapport entre la mémoire et l’histoire, s’il semble parler d’oubli et de pardon, en fait, il n’a pas d’autre finalité que d’affirmer la vérité chrétienne — la figure sacrificielle, salvatrice du Christ et son historicité. En d’autres termes, la philosophie de Ricœur ne serait qu’un prétexte qui dissimule sa véritable intention apologétique, sauver le Christ ; sa philosophie ne serait qu’une servante de la théologie.

Cette polémique montre à quel point il reste difficile de parler du Christ en philosophe. Ricœur s’en est expliqué dans un fragment écrit juste avant sa mort en 2005, et publié en 2007.

> « Je ne suis pas un philosophe chrétien, comme la rumeur en court, en un sens volontiers péjoratif, voire discriminatoire. Je suis, d’un côté, un philosophe tout court, même un philosophe sans absolu soucieux de, voué à, versé dans l’anthropologie philosophique, dont la thématique générale peut être placée sous le titre de l’anthropologie fondamentale. Et, de l’autre, un chrétien d’expression philosophique, comme Rembrandt est un peintre tout court et un chrétien d’expression picturale et Bach un musicien tout court et un chrétien d’expression musicale.

---

[86] Marguerite Yourcenar, *Carnets de notes de « Mémoires d’Hadrien »*, dans *Œuvres romanesques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 520.

[87] Frédérique Ildefonse, *Il y a des dieux*, Paris, PUF, 2012, p. 49.

[88] Alain Badiou, « Le sujet supposé chrétien de Paul Ricœur. À propos de *La mémoire, l’histoire, l’oubli* », dans *Élucidation*, n° 6-7, Lagrasse, Éditions Verdier, 2003.

> Dire "philosophe chrétien", c'est énoncer un syntagme, un bloc conceptuel ; en revanche, distinguer le philosophe professionnel du chrétien philosophant, c'est assumer une situation schizoïde qui a sa dynamique, ses souffrances et ses petits bonheurs.
> Un chrétien : quelqu'un qui professe une adhésion primordiale à la vie, aux paroles, à la mort de Jésus. C'est cette adhésion qui pour le philosophe de métier et de culture, le penseur de culture philosophique, suscite le discernement, le souci de rendre raison, de donner le meilleur argument dans les situations de confrontation et de ce que j'appelle plus loin de controverse [...] Mais cette mobilisation de la compétence philosophique n'entame pas la liberté de pensée et l'autonomie — je dirais même l'autarcie, l'autosuffisance — propres à la recherche philosophique et à la structuration de son discours. »[89]

Je retiens de ce fragment riche deux aspects importants pour mon propos. D'une part, la volonté assumée (et même farouche) de se dire philosophe, un philosophe professionnel, autosuffisant, qui travaille en autarcie, en toute liberté et autonomie, sans allégeance extérieure. D'autre part, une volonté tout aussi importante de se définir comme chrétien. Ricœur affirme donc qu'il est philosophe et chrétien. Tout le problème se trouve alors dans la compréhension de ce « *et* ».

Ricœur expose deux façons d'articuler philosophie et christianisme. Une première façon, qu'il refuse, consiste à être un « philosophe chrétien », attitude que Ricœur détermine en utilisant une catégorie grammaticale, le syntagme. Une seconde façon, qu'il assume, opère la distinction entre, d'une part, le philosophe professionnel et, d'autre part, ce qu'il appelle « un chrétien d'expression philosophique » ou « un chrétien philosophant ». Il est intéressant de donner la définition d'un syntagme : c'est un ensemble formant une unité sémantique, mais dont chaque élément conserve sa signification et sa syntaxe propres, car ces éléments sont dissociables. Dès lors, pourquoi refuser l'épithète de « philosophe chrétien », puisque l'expression permettrait de conserver la spécificité des deux éléments qui la constituent ? Au-delà du contexte polémique, je pense que ce que Ricœur refuse dans l'expression, c'est cette idée d'unité et d'éléments, car d'où viendrait l'unité ? Qu'est-ce qui ferait cette unité ? La philosophie n'est pas un élément, mais une activité autosuffisante, autarcique, qui n'a rien au-dessus d'elle. Le philosophe et le chrétien ne peuvent pas être un bloc, fût-il conceptuel. Si la philosophie et le christianisme ne peuvent pas former une unité, ne faut-il pas en conclure qu'ils sont hétérogènes, et donc les séparer, au lieu de chercher à les articuler ? La position de Ricœur est délicate, complexe, elle ne peut pas facilement s'exprimer en une définition simple.

Ricœur en est parfaitement conscient ; c'est pourquoi il fait appel au vocabulaire de la psychologie. Il défend « une situation schizoïde qui a sa dynamique, ses souffrances et ses petits bonheurs ». Schizoïde n'est pas synonyme de schizophrénie, qui renvoie populairement à un dédoublement de la personnalité. Ricœur définit sa situation comme en tension entre

[89] Fragment (0)1, dans *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, Paris, Seuil, 2007.

deux pôles qui ne peuvent pas se ramener l'un à l'autre, en ce sens schizoïde. Cette « dynamique » n'est pas une dialectique au sens hégélien. Cette dualité n'est pas surmontée dans une unité supérieure, mais assumée.

Il reste une expression que j'aimerais commenter. Il faut remarquer que, dans cette dualité, le mot de philosophie revient. Le chrétien n'est pas étranger à toute philosophie ; il est « un chrétien philosophant » ou « d'expression philosophique ». Ricœur ne veut pas signifier par là qu'il aurait des doutes en tant que chrétien. Le chrétien est défini comme « quelqu'un qui professe une adhésion primordiale à la vie, aux paroles, à la mort de Jésus ». Cette adhésion écarte tout doute, mais n'exclut pas toute réflexion, bien au contraire. Nous accédons à ce qui est, selon moi, le cœur même de l'activité de Ricœur philosophe, dans sa double dimension de philosophe professionnel et de chrétien philosophant. Ce qui fait la divinité de Jésus n'est pas saisissable directement. Nous ne le connaissons pas par une expérience directe ou par des faits objectifs attestés historiquement. La vie, les paroles, la mort de Jésus nous sont connues par la médiation de textes qui doivent être compris et interprétés, comme n'importe quel texte. Ricœur reconnaît, certes, une spécificité des textes bibliques par rapport aux textes philosophiques : l'adhésion croyante que les textes bibliques appellent, va au-delà du simple engagement herméneutique. Mais, dans les deux cas, Ricœur met en œuvre la même méthode herméneutique. De façon cohérente, Ricœur privilégie l'exégèse biblique plutôt que la théologie. Il n'ignore pas la théologie, qu'il cite et commente régulièrement. Néanmoins, c'est l'exégète qui est le partenaire du philosophe, plus que le théologien. Ricœur utilise l'exégèse contre la théologie, lorsque cette dernière donne une image de Jésus qui lui semble ne pas correspondre aux textes.

Je peux maintenant en venir à préciser la figure de Jésus selon Ricœur. Ricœur commente de nombreux textes, mais un texte revient très souvent dans ses écrits. Il s'agit du chapitre 5 de l'Épître de Paul aux Romains. C'est un des textes les plus célèbres de Paul. Je commenterai les différentes interprétations faites par Ricœur de ce texte. Cela permettra de voir à l'œuvre la dualité schizoïde du philosophe professionnel et du chrétien philosophant, dans ce qu'elle a, pour moi, de fécond philosophiquement.

Je souhaite mentionner à ce propos une conférence intitulée « Équivalence et surabondance. Les deux logiques », qui est consacrée par Ricœur à l'explication du chapitre 5 de l'Épître de Paul aux Romains. Dans cette conférence, Ricœur veut surtout mettre en évidence ce qu'il appelle la logique de Jésus, logique divine opposée à la logique humaine. Afin d'expliquer cette logique divine, Ricœur ressent le besoin de faire le détour par les paroles de Jésus en Matthieu 5, 39b-42, qui suit le Sermon sur la montagne dans lequel Jésus

conteste la loi du talion. En effet, Ricœur veut montrer que Paul n'invente pas le christianisme, comme l'écrit par exemple Nietzsche, mais qu'il suit la leçon de Jésus. Quelle est cette logique divine ?

Ricœur la nomme la logique de la surabondance, par opposition à la logique de l'équivalence, logique humaine. Ricœur ne critique pas cette logique humaine. Il rappelle ce que l'ethnologie nous a appris : la loi du talion représente la première conquête contre la vengeance illimitée. Il en montre, au contraire, la grandeur. « C'est [...] l'honneur de notre droit pénal de s'efforcer de proportionner toujours plus exactement la punition au crime. »[90] La logique d'équivalence, qui manifeste aussi un souci d'égalité, n'est en rien barbare, mais bien humaine. Toutefois Jésus renverse cette logique, la dépasse, par le recours à l'exception. Jésus n'impose aucune règle. Il n'est pas normatif, mais nous ouvre de nouvelles possibilités. La réponse que Jésus avance consiste à *donner plus* que ce que la prudence ordinaire ferait. Je cite Ricœur :

> « la joue droite ? L'autre joue ! Le manteau ? Et la tunique encore ! Un mille ? Un de plus ! Pas seulement ceci, mais même cela ! C'est ce *donner plus* qui me paraît constituer la pointe de ces commandements extrêmes. Et, à travers ce *donner plus*, se manifeste cette même logique de Jésus [...]. »[91]

C'est la même logique que Ricœur repère dans le chapitre 5 de l'Épître aux Romains. Paul l'exprime par un procédé rhétorique, la quadruple répétition de l'expression : « à plus forte raison », que Ricœur traduit par « combien plus », plus proche du grec. La différence entre les paroles de Jésus et la rhétorique paulinienne réside dans la forme, qui est plus abstraite et dogmatique chez Paul. Paul définit ce que Ricœur appelle une dialectique de la destinée humaine, d'où sortira la théologie. Ricœur fait référence à saint Augustin et à Luther. Je reviendrai sur la référence à Augustin, très importante autant pour le philosophe professionnel que pour le chrétien philosophant. Ricœur oppose le péché, la loi, la mort (qui sont du côté de la logique d'équivalence) et la justification, la grâce, la vie (qui sont du côté de la logique de la surabondance). S'ouvre ce combat, que Ricœur qualifie de géant, entre les couples condamnation / justification ; loi / grâce ; mort / vie. La seule chose nouvelle qu'ajoute Paul et qui, selon Ricœur, est infiniment précieuse, est que Jésus est lui-même « le plus » de Dieu. Le Jésus des Évangiles annonce la bonne nouvelle ; maintenant, il est annoncé

---

[90] Paul Ricœur, « Équivalence et surabondance. Les deux logiques », dans *Esprit*, mars-avril 2006, p. 167. Ricœur a prononcé cette conférence à la Rockefeller Chapel de l'Université de Chicago, en 1976. Le texte de cette conférence, publié en 1979 dans une revue anglaise, a ensuite été repris en 1980 dans la revue française *Études théologiques et religieuses*. Le texte a été republié par la revue *Esprit* dans le numéro spécial consacré à Ricœur, un an après sa mort, en mars-avril 2006. Dans la revue *Esprit* figure, avec le texte de la conférence, le chapitre 5 de l'Épître aux Romains, dans la traduction de la TOB.

[91] *Ibid.*, p. 171.

par Paul comme celui qui brise la morne équivalence du péché et de la mort. Saint Paul donne le nom de Jésus-Christ à cette loi de surabondance. À la fin de sa conférence, Ricœur suggère comment mettre en œuvre cette nouvelle logique, en donnant des signes concrets dans sa vie. La conférence de Ricœur est ainsi clairement du côté du chrétien philosophant.

Ricœur commente aussi ce texte dans son œuvre philosophique. Dans le cadre d'une herméneutique des symboles et d'une réflexion sur le mal, il analyse une autre partie du texte de Paul : le parallèle entre le Christ et Adam. Il critique l'interprétation donnée par Augustin de ce passage, interprétation qui permet à Augustin d'élaborer le concept de péché originel. Sans exposer en détail la critique que Ricœur fait de ce concept qui a marqué si durablement la philosophie et la théologie, en voici quelques éléments importants.

Il faut insister sur l'aspect *philosophique* de cette critique. Ricœur récuse la disjonction habituelle à laquelle on soumet l'œuvre d'Augustin : d'une part, le philosophe qui traiterait du problème du mal et de la liberté ; d'autre part, le théologien qui définirait le péché originel. Cette séparation montre une incompréhension de ce qu'est le mal. La pensée se heurte à la difficulté d'exprimer adéquatement la profondeur du mal ; car le mal ne peut pas se réduire à l'acte individuel contingent qui fait que je le commence, que je le fais entrer dans le monde par ma volonté et mon libre arbitre. Ce fier volontarisme est mis à mal par l'expérience rapportée à la fin du livre VIII des *Confessions*, celle d'une volonté qui s'échappe à elle-même et qui obéit à une autre loi qu'elle-même. Au cœur de la position du mal par la liberté, se révèle un mal déjà-là que l'homme ne peut pas prendre entièrement en charge. Cet aveu, qui montre l'impuissance de la volonté et limite la culpabilité individuelle, constitue le sens *philosophique* véritable du péché originel, que l'herméneutique découvre. Correctement compris, le péché originel marque, à l'intérieur de la vision éthique du monde, la résistance du tragique à l'éthique. Tragique que la philosophie et le christianisme cherchent à détruire, en ce qu'il met en question l'innocence de Dieu ou sa sainteté. Ricœur rappelle l'exclusion des poètes tragiques de la cité platonicienne parce que ceux-ci proposent une conception erronée du Bien et des Dieux. Platon écrit, en effet, dans la *République* : « Il ne faut pas laisser non plus les jeunes entendre le propos qu'Eschyle formule ainsi : "un dieu sème chez les mortels l'action coupable quand il veut totalement ruiner une maison". »[92]

Augustin a affronté la difficulté : exprimer ce mal déjà-là avant que je le pose, cette quasi-nature du mal qui n'est pourtant pas nature mais volonté, tout en disculpant Dieu. C'est alors avec le schème de l'héritage qu'il s'efforce d'y répondre et qu'il élabore le *concept* de

[92] Platon, *La République*, livre II, 379c-380a, traduction Pierre Pachet, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », n° 228, 1993, p. 134.

péché originel. Ricœur insiste sur cet aspect conceptuel. Ce mal qui est là avant moi est hérité. Il est comparé à une tare héréditaire transmise à tout le genre humain par un premier homme, ancêtre de tous les hommes. Ce schème de l'héritage implique une certaine interprétation du premier homme, Adam, comme initiateur et propagateur du mal. Augustin s'appuie alors sur le parallèle entre Adam et Jésus. Le premier Adam va devenir, selon la formule de Ricœur, « un nœud de spéculation », et le péché originel un pseudo-concept, une culpabilité héritée dès avant la naissance, antérieure à toute faute personnelle, et liée au fait même de la naissance, de la sexualité, jusqu'à condamner les enfants dans le ventre de leur mère. Pour Ricœur, Augustin projette sa théologie sur le texte de Paul. Grâce à l'*exégèse biblique*, on peut aujourd'hui dire que la traduction utilisée par Augustin est erronée. Mais surtout, celui-ci comprend le texte de Paul comme « le péché d'Adam dans lequel tous ont péché », ce qui est déjà une interprétation : le terme grec traduit en français par « dans lequel » peut aussi se traduire par « moyennant quoi », qui conserve la responsabilité individuelle.

Les conséquences du pseudo-concept de péché originel sont importantes. Pour Ricœur, Augustin minimise la logique de la surabondance : le « à plus forte raison » ou « combien plus ». Or, si le péché abonde, la grâce surabonde — écrit pourtant Paul. Cette nouvelle logique introduite par Jésus remet en question *la logique de la rétribution*, solidaire du concept de péché originel. L'interprétation qui postule que toute souffrance est méritée parce qu'elle est la punition d'un péché individuel ou collectif connu ou inconnu, réduit Dieu à la fonction moralisante du Juge. L'image du juste souffrant ruine l'idée de rétribution.

J'aimerais conclure mon exposé sur l'un des problèmes que pose cette figure de Jésus, le problème du rapport entre morale et religion. Ou bien la dimension religieuse est considérée comme un autre discours que le discours moral, et il y a alors une rupture entre les deux. Ou bien il y a une continuité entre morale et religion. Or, Ricœur (me semble-t-il) hésite entre ces deux positions inconciliables.

Tantôt Ricœur accentue l'hétérogénéité de la religion par rapport à la morale. La morale et la religion ne portent pas le même regard sur le mal. La surabondance de la grâce par rapport au péché ouvre la voie de l'espérance. Je cite encore Ricœur :

> « [Le] moraliste oppose le *prédicat* mal au *prédicat* bien ; il condamne le mal ; il l'impute à la liberté ; et finalement s'arrête à la limite de l'inscrutable ; car nous ne savons pas d'où a pu venir que la liberté se soit rendue serve. La foi ne regarde pas dans cette direction ; le commencement du mal n'est pas son problème, mais la *fin* du mal ; et cette fin, elle l'incorpore, avec ses prophètes, à l'économie de la promesse, avec Jésus, à la prédication du Dieu qui vient, avec Saint-Paul, à la loi de la surabondance. »[93]

[93] Paul Ricœur, « Culpabilité, éthique et religion », article repris dans *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 429-430.

Tantôt, au contraire, Ricœur rapproche la morale et la religion, spécifiquement lorsqu'il commente Kant et *La religion dans les limites de la simple raison*. Ricœur pense alors l'espérance à partir de la moralité kantienne[94].

Au terme de ce parcours qui a vu se croiser plusieurs réponses à la question de savoir qui nous sommes, un constat doit être fait. Ce « nous » recherché est au cœur d'une tension entre hellénisme et christianisme, philosophie et religion, religion et morale. C'est cette tension qui maintient toujours vivantes les figures de Socrate et de Jésus. Voilà ce que je souhaitais vous dire ce matin. Je remercie sincèrement la Société française de philosophie de m'avoir invitée. [Retour au sommaire]

---

[94] Voir Ilona Fortin-Comas, *L'écriture kierkegaardienne du possible*, thèse de Doctorat d'université soutenue à l'Université PARIS I (Panthéon-Sorbonne) le 2 décembre 2013.