

Institut d'Education Chrétienne
Institute for Christian Teaching

La parole libératrice : Socrate et Jésus

Pierre-Alain Liard
Centre Universitaire et Pédagogique du Salève (CUPS)
Collonges sous Salève /France

**394-00 Institute for Christian Teaching
12501 Old Columbia Pike
Silver Spring, MD 20904 USA**

Préparé pour
le 25^{ème} Séminaire International sur l'Intégration de la Foi dans l'Enseignement et les Etudes
Bingerville, Abidjan, Côte d'Ivoire,
du 11 au 22 juillet 1999

I Introduction

1.1 Problématique de base : la parole asservie

L'asservissement de la parole est aujourd'hui presque une évidence¹. Comme au temps des Sophistes, elle n'est plus considérée comme un moyen de transmission, mais comme une activité ayant en elle-même sa propre signification. En d'autres termes, la parole n'est plus chargée de véhiculer un message, elle contient au contraire son propre message. Elle est devenue progressivement spectacle qui voile au lieu de dévoiler. La parole n'est plus considérée comme ce vecteur privilégié dont les règles logiques permettaient l'émergence de la vérité. Elle est au contraire devenue **signe** se combinant à l'infini avec d'autres, et dont le but n'est plus de dire la vérité, mais de l'évoquer comme représentation ou combinaison logique formelle. Bien plus, la parole a été encore appropriée comme élément chargé de dire les locuteurs et d'affirmer subtilement leurs positions hiérarchiques.

Un peu à l'image du processus de la consommation dont Baudrillard a estimé qu'elle est devenue « une pratique idéaliste totale qui n'a plus rien à voir (au-delà d'un certain seuil) avec la satisfaction de besoins ni avec le principe de réalité »², la parole n'est plus communication à d'autres hommes d'un au-delà qui la fonde en vérité, mais pure représentation à elle-même. Devenue tautologique, pour ainsi dire irréaliste, la parole n'est plus ce lien privilégié qui relie les hommes à l'Être des choses. Le logos, dépossédé de lui-même, ne renvoie plus à rien, si ce n'est à sa propre image. Asservis alors à notre propre langage, comme Sisyphe à son rocher, nous sommes devenus progressivement incapables d'affirmer un sens du monde. Ne reposant plus sur une vérité qui la fonde, notre parole s'est comme diluée dans d'autres paroles. Elle est devenue bruit et non plus présence au monde. Elle n'est plus en définitive qu'un assemblage de sons aléatoires en perpétuel mouvement. Nous croyions avoir dépassé depuis longtemps la mythologie, alors que nous sommes dans un monde de formes ritualisées dont la parole en serait comme leur grand prêtre.

Fascinée par elle-même, comme Narcisse se contemplant dans le miroir de son étang, la parole est soumise à ses propres désirs, cherchant à se prévaloir, par tous les moyens, sur celle d'autrui. La parole devient à ce moment domination, violence. Platon en a exprimé la tragédie foncière en ces termes :³

Gorgias : c'est ce qui justement est, en toute vérité, le bien le plus grand et un principe, à la fois de l'indépendance pour l'individu et, à la fois, pour chacun, à l'intérieur de sa Cité, d'autorité sur les autres.

Socrate : Mais enfin, quelle est donc cette chose dont tu veux parler ?

Gorgias : Ce dont je veux parler, c'est de la capacité de persuader, aussi bien les juges au tribunal qu'au Conseil les membres du Conseil et les membres de l'Assemblée, que dans toute

¹ Cf. notamment :

Roland Barthes, *Mythologies*, Paris : Seuil, 1979. (Points Civilisation 10).

Jean Baudrillard, *La société de consommation*, Paris : Idées Gallimard, 1979.

² Jean Baudrillard, *Le système des objets, la consommation des signes*, Paris : Denoël / Gonthier, 1978. (Bibliothèque Médiations). p. 238.

³ Platon, *Gorgias ou de la rhétorique*, 452d à 452e. La traduction utilisée est celle de Léon Robin, in Platon, *Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, 1977. 2 vol. (Bibliothèque de la Pléiade).

autre réunion qui sera réunion politique. Que dis-je ? en possession de ce pouvoir-là, du médecin tu feras ton esclave, ton esclave du maître de gymnase Quant à notre magnifique financier, c'est à un autre, et non pas à lui-même, que profiteront ses opérations de finance : à toi bien plutôt, qui as le pouvoir de parler et de dominer la multitude !

1.2 La parole comme vecteur de liberté

Face à ce terrible constat, comment alors procéder pour redonner au dit ce qu'il n'aurait jamais dû perdre, sa liberté ? La parole ne trouve en effet jamais son sens en elle-même, car elle est au contraire ce qui parle d'autre chose que d'elle-même. Inconfortable par définition, car étant essentiellement l'autre de soi, toute parole, à condition qu'elle soit l'expression sincère de la vérité, est un appel à se dépasser. Elle n'est en effet conçue que comme relation à quelque chose ou à quelqu'un que le locuteur ne pourra atteindre qu'à la seule condition de prendre le risque d'abandonner ses certitudes. Elle n'est ainsi jamais solipsisme, mais invitation à l'altérité, au surpassement, en définitive à la recherche de ce qui seul pourra fonder celui qui la dit. Ainsi conçue, elle est ce par quoi je me détourne des apparences et des certitudes afin de passer à un autre plan.

Ce changement de perspectives nous est apparu comme le point de rencontre, comme l'entreprise commune de deux hommes que l'on n'a pas l'habitude de comparer entre eux : Socrate et Jésus. Pour le premier, la parole est considérée comme libératrice, parce qu'elle doit permettre à l'homme de s'affranchir du règne de l'opinion pour redécouvrir une vérité qu'il a déjà connue antérieurement, mais qui est comme brouillé. Pour le second, il est cette parole libératrice même, offrant à chacun la possibilité d'entrer en relation avec elle, en tant qu'il en est l'incarnation vivante et personnelle.

Il s'agit certes de deux perspectives absolument hétérogènes l'une à l'autre, mais l'exigence de libération est identique, car elle demande un véritable renversement des valeurs qui ne se produit que dans la douleur. Aussi bien dans les paroles de Socrate que dans celles de Jésus⁴, ressortit sans cesse cette demande de se tourner vers ce que l'on refuse de voir parce qu'il va justement nous révéler notre emprisonnement. Platon, dans la *République*, recourt au fameux mythe de la Caverne⁵ pour symboliser ce qu'il faut bien nommer un arrachement au monde des ombres et de l'apparence. Dans les Evangiles, ce sont notamment les guérisons miraculeuses opérées par Jésus qui révèlent au « malade » son asservissement et lui offrent en même temps la possibilité d'une guérison en saisissant littéralement la parole de Jésus pour ce qu'elle est : une parole de vie. Combien est révélateur par exemple le récit que nous conte Luc de la guérison d'un paralytique (chap. 5, v. 17-26). C'est en entendant la parole de notre Seigneur "Mon ami, tes péchés te sont pardonnés" que ce dernier comprend **par la foi** que cette Parole peut le délivrer du mal qui l'immobilisait depuis de nombreuses années.

Plus manifestement encore, l'utilisation fréquente des paraboles par Jésus représente un moyen métaphorique de révéler à l'homme son propre emprisonnement, en le lui faisant comprendre

⁴ Il est intéressant de relever que ni Socrate, ni Jésus n'ont écrit quoi que ce soit. Nous ne connaissons leurs paroles qu'indirectement, à savoir par le témoignage de Platon pour l'un, par les quatre évangélistes pour l'autre. Cette caractéristique est importante à prendre en compte, dans la mesure où la signification que nous pouvons donner à leurs dires doit être considérée au travers du filtre de ceux qui les ont rapportés. Il faut alors considérer, au niveau de l'analyse, qu'il s'agit en quelque sorte de métaparoles.

⁵ Platon, *La République*, livre VII, 514a à 517a.

indirectement par une sorte d'effet de grossissement ou d'effet de "zoom". Ceci se remarque particulièrement chez Luc, au chapitre 7, versets 36 à 50, où la parabole est comme le détour que Jésus choisit pour faire comprendre à Simon, le pharisien, son endurcissement et *a contrario* l'amour inconditionnel que lui a manifesté la prostituée en lui offrant ce qu'elle avait de plus précieux.

II La prétention à la vérité

Mais avant de comprendre le "mécanisme" de cette délivrance, il convient de saisir plus précisément comment la parole a pu se laisser enchaîner. Il est clair que, de tout temps, la parole a toujours eu tendance à se prendre elle-même comme sa propre source de vérité. Il n'y a pas lieu d'examiner ici cette propriété de tout langage, mais il convient seulement de mettre en évidence quelques éléments historiques particuliers à l'époque de nos personnages.

2.1 Similitudes entre l'époque de Socrate et de Jésus

La caractéristique commune à ces deux périodes est la violence⁶. Violence des cités grecques entre elles, des citoyens entre eux, violence de l'oppression romaine en Israël. Cruauté de la démocratie athénienne contre les plus démunis, atrocités sanglantes des gouvernants, que ce soient ceux de Périclès ou d'Hérode. La parole est utilisée, dans un tel contexte, comme un instrument d'asservissement et de pouvoir, au lieu de servir à la connaissance du vrai.

Aussi bien les Sophistes, que les Pharisiens ou les Sadducéens recouraient-ils à la parole pour tromper et masquer. D'universel, elle était utilisée à des fins particulières où l'aspect formel - social - prédominait. Elle était comme appropriée par quelques-uns au service de leurs propres intérêts. On avait confondu sa forme extérieure - le langage pour la dire - avec son essence. On avait pris les prédicats pour l'être. Ainsi considérée, elle pouvait être manipulée au gré des opinions et des intérêts particuliers. De libératrice, elle était devenue maladie, « maladie de l'injustice de l'individu »⁷.

2.1 Le règne de l'opinion

Comment cela était-il devenu possible ? Pour Socrate, comme pour tout Grec de l'époque classique, il n'y a aucune séparation entre la morale et la politique. L'Homme est considéré comme relié à sa cité et à l'univers (en grec, le mot "cosmos" exprime l'ordre absolu, la norme à laquelle tout doit se rapporter). Aussi bien la « polis » dans ses institutions politiques, que le simple individu dans sa vie quotidienne doivent s'efforcer, par leur respect du sens de la mesure, (*méden agan*, rien de trop) de manifester l'harmonie d'un univers conçu comme la manifestation d'une raison universelle qui a « informé » la matière, comme le potier donne une forme à son vase. En un sens, l'univers se concevait pour un Hellène comme une œuvre d'art, dont il était lui-même un élément.

On comprend mieux, dans ce contexte, tous les avertissements des poètes et des tragiques contre *l'hubris*, ce sentiment d'orgueil et d'insolence qui vient détruire la sagesse (*sophrosuné*) dont sont composés à la fois l'univers et l'homme. L'hubris est l'expression d'une sorte de déséquilibre, de désordre dans cette liaison entre l'homme et ce qui l'entoure. Elle conduit à la fois à se révolter

⁶ Cf. par exemple les ouvrages de Rudolf Bultmann, *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, Paris : Payot, 1950 et de Joachim Jérémias, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris : Cerf, 1980.

⁷ François Châtelet, *Platon*, Paris : Idées Gallimard, 1972. p.72.

contre les dieux et à introduire, dans la société humaine, le pire des maux pour une cité, l'injustice. Elle mène à ne plus respecter le juste (*to dikaion*), le conforme à la loi (*nomos*), mais à préférer l'opinion (*doxa*), c'est-à-dire à prendre ce qui est particulier et contingent comme norme de référence. Ce changement de perspective, ce travestissement, pourrait-on presque dire, est l'œuvre de la parole qui n'est plus considérée comme l'expression et le respect de la mesure (*métron*) divine, mais comme le moyen de s'approprier ce qui ne nous appartient pas à notre profit et de l'utiliser dans notre seul intérêt.

Pour Platon, l'injustice première fut la mort de Socrate et toute son entreprise philosophique ne peut que se comprendre dans cette perspective, dans cette volonté de fonder la parole en vérité et non plus sur l'incertain. Pour tenter de rendre compte de cette iniquité fondamentale et de ce ravissement du sens de la parole, Platon va découvrir les racines du mal dans le régime démocratique athénien. En effet, ce système de gouvernement pervertit l'homme, en le rendant suffisant. Il se targue en effet de tout savoir et de l'affirmer avec conviction, alors qu'en réalité il se laisse guider par ses désirs et ses opinions. Comment, s'écrie le philosophe dans un de ses dialogues, des citoyens qui ne connaissent rien à l'art de la navigation peuvent-ils se prononcer à l'agora sur la construction de bateaux ? Comment peuvent-ils décider de l'orientation de la stratégie militaire ? Ce n'est pas celui qui parlera vrai qui pourra convaincre l'assemblée, mais celui qui aura obtenu, par une parole séductrice et flatteuse, l'assentiment du plus grand nombre. On l'aura compris : l'accord entre les hommes n'est possible que superficiellement, parce que la parole a été bien présentée, non parce qu'elle est vraie. Appropriée par des professionnels du discours - les Sophistes - la parole n'est plus qu'opinion (*doxa*), soumise aux aléas du désir. Dans un tel système de valeurs, la parole n'est plus que l'expression de l'opinion de chacun sur tout. Comme le souligne fort justement Châtelet, l'opinion « est certaine de soi. Et lorsqu'elle se heurte à la certitude égale de l'autre, elle s'étonne, elle s'indigne et entre dans la discussion avec le sentiment que la contestation qu'on lui oppose est dérisoire, qu'elle en triomphera aisément. En fait, tout au long du débat, elle s'enferme sur elle-même, et reste sourde à l'argumentation adverse. Le dialogue n'est qu'apparent : deux monologues parallèles se développent »⁸. Soumis alors à ses propres désirs, l'homme utilise la parole pour justifier ses passions qu'il cherche à faire prévaloir sur celles d'autrui par une "meilleure" parole qui se veut vraie par elle-même.

Du temps de Jésus, la situation était encore plus dramatique⁹. Dépossédé de sa souveraineté politique, Israël était déchiré par des courants contraires qui cherchaient soit à se libérer du joug de l'occupant romain, soit à jouir de ses faveurs en le flattant. Même la religion du peuple d'Israël n'était plus que la pâle copie d'elle-même : les Pharisiens, les Sadducéens, les Zélotes, les Esséniens ou les sectaires du désert cherchaient à la dominer pour la défense de ce qu'ils croyaient être la parole de Dieu. Ritualisée à l'extrême, la parole divine était devenue la manifestation des intérêts de pouvoir et de domination, et non plus l'expression de la Vérité. Dieu n'était plus que prétexte à rites; il était comme devenu à la taille de l'homme, il était comme l'un d'eux. On l'avait comme emprisonné dans les représentations que les Juifs avaient établies pour mieux le réduire à leur échelle. Les centaines de prescriptions et d'interdits que les prêtres avaient édictés sur le shabbat constituent une bonne illustration de cette déviation de la parole divine.

⁸ *Idem.* p.85.

⁹ Pour une approche de la société au temps de Jésus, cf. la deuxième partie du livre de Joachim Jérémias, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris : Cerf, 1980. pp.128-204.

2.3 L'impasse

Le règne de l'opinion a pour conséquence d'entraîner une **relativisation** de tout ce qui est. Puisque chaque parole est expression d'une vérité individuelle, l'existence elle-même n'est plus certaine, puisqu'elle est construite sur un savoir ne reposant que sur une opinion. Comment s'en sortir ? Le philosophe, face à ce règne du bruit, est désarmé. Incapable de faire face aux beaux parleurs, il est objet de raillerie¹⁰. En effet, comme le chrétien, son monde n'est pas d'ici. Philosopher, c'est en effet non seulement remettre en question les opinions, « mais encore le statut d'une existence qui croit qu'opiner c'est savoir et qu'il suffit d'être certain pour prétendre être vrai »¹¹. Philosopher pour Platon, c'est en grande partie une conversion d'attitude qui, à partir de la confusion et du désordre présent, va s'efforcer de saisir l'invariant, c'est-à-dire ce qui fonde l'essence de la réalité.

Pour le croyant, la situation est assez semblable. Tout en étant de ce monde, il appartient déjà à une dimension spirituelle non encore réalisée. Cette existence-ci n'est qu'une copie de celle à venir et n'offre qu'une perception déformée des réalités futures : « A présent, nous voyons dans un miroir et de façon confuse, mais alors ce sera face à face. A présent, ma connaissance est limitée, alors, je connaîtrai comme je suis connu »¹². Comme dans le mythe de la caverne, notre perception actuelle de la réalité est déformée, Dieu n'étant compris qu'indirectement et confusément comme au travers d'un miroir déformant. Il est d'ailleurs étonnant de souligner la troublante analogie de métaphore entre deux textes qui, en apparence, sont parfaitement hétérogènes, mais qui veulent souligner tous deux le même élément : le désordre et l'incertitude de notre monde soumis au règne de l'opinion. Comme le philosophe, le croyant est sujet au même ridicule, car il recherche, au travers des apparences, non son intérêt immédiat, mais une vérité non visible et en apparence inutile. Comme l'affirme en effet le chapitre 11, verset 1, de l'épître aux Hébreux, « la foi est une manière de posséder déjà ce que l'on espère, un moyen de connaître des réalités que l'on ne voit pas ». Et, pourrait-on ajouter sans trahir l'auteur de cette épître, un moyen de fonder ce monde en vérité.

Le danger le plus grand est néanmoins encore au-delà de ce ridicule apparent. En effet, si toute vérité est bonne, alors la Vérité elle-même est une vérité parmi d'autres opinions ! La pire menace pour Socrate et Jésus revient en conséquence à banaliser leur parole, en la considérant comme une opinion parmi d'autres. L'Homme serait-il alors, comme l'affirmait Protagoras, la mesure de toute chose ? Dans un tel cas, tout serait faux, puisque tout est vrai !

III La résolution de l'impasse

Le seul acte qui puisse permettre de détruire l'opinion en la prenant au piège de ses propres contradictions est le questionnement et la réflexion critique. Acte inaugural de toute philosophie digne de ce nom, le questionnement est un peu semblable à un miroir que l'on présenterait à celui qui parle sans se soucier de la vérité de ce qu'il affirme. Il a pour fonction d'ébranler les certitudes et d'introduire, dans le dit, un doute critique qui va renvoyer le sujet à lui-même et le forcer à s'interroger sur la valeur de ses prédicats.

¹⁰ Aristophane, dans *les Nuées*, brosse un portrait caricatural de Socrate proche, selon toute vraisemblance, de l'opinion habituellement admise, à savoir l'inutilité pratique de la démarche philosophique.

¹¹ François Châtelet, *Platon*, Paris : Idées Gallimard, 1972. p. 84.

¹² 1 Co 13. 12. La version française utilisée est celle de la *Traduction Œcuménique de la Bible* (T.O.B.), 7^{ème} éd. Paris : Cerf, Villiers-Le-Bel : Société Biblique Française, 1997.

Le questionnement est essentiellement simple dans sa démarche ; il ne s'embarrasse d'aucun apprêt, dans la mesure où il est l'acte originaire, la première étape dans la recherche du fondement de la vérité. Socrate et Jésus l'avaient parfaitement compris : tout débute en effet par une demande simple, presque banale, à laquelle chacun pense pouvoir répondre sans détour, se riant déjà intérieurement de cet étrange personnage qui pose des questions si élémentaires. Que l'on lise les dialogues socratiques ou les Evangiles, on sera probablement surpris par le caractère commun des propos, comme s'il s'agissait d'une discussion au coin d'une rue. Et pourtant que de questions irréductibles sont posées à ces occasions ! Et quelle insistance de la part de Socrate et de Jésus à poursuivre la discussion. L'interlocuteur, souvent, croit pouvoir échapper à leurs rets, mais ceux-là n'ont de cesse de pousser leur adversaire à s'interroger encore plus avant sur ce qu'il prenait pour la vérité, jusqu'à ce qu'il avoue avoir été abusé par l'illusoire.

Pensons notamment à ses contradicteurs de Jésus, sûrs de leur sagesse, que le Christ va pour ainsi dire forcer à s'interroger, après qu'il a reformulé leur question, introduisant ainsi en eux la possible étincelle les conduisant à rechercher ce qui est. Combien révélateur ce début de dialogue entre Jésus et un légiste : « Maître, que dois-je faire pour recevoir en partage la vie éternelle ? Jésus lui dit : Dans la Loi qu'est-il écrit ? Comment lis-tu ? »¹³ Croyant embarrasser notre Seigneur, c'est l'interrogateur lui-même qui est piégé, obligé de dévoiler le sens caché de sa question. Tout se passe un peu comme si Jésus lui avait dit : « excellente question, mon ami, mais toi, au juste qu'en penses-tu ? »

Ainsi, le moyen de sortir de l'impasse de la parole est la parole elle-même, mais dépouillée de sa fascination, par un effet de mise à distance assez semblable à ce que l'on appelle la *distanciation bréchtienne*, c'est-à-dire par une prise de conscience de la magie même de notre parole. En ce sens, le dialogue, tel que le pratiquait Socrate et Jésus, est un art, même un grand art, et non pas du tout une technique. En effet, leur but n'est pas d'utiliser la parole à des fins particulières avec l'intention d'égarer leurs interlocuteurs, mais au contraire dans le but de les renvoyer, par eux-mêmes, à autre chose qui soit le fondement de leur être.

3.1 Chez Socrate et Platon

Fonder le discours en vérité est une constante de la philosophie grecque. Chez Platon, c'est même la recherche primordiale qui sous-tend toute son entreprise. Comment réfuter l'opinion, la doxa, source d'erreurs et d'injustices ? Comment fonder un discours auquel chacun puisse adhérer ?

La première difficulté consiste à faire prendre conscience à celui qui parle de l'inconsistance ou de l'incohérence de son opinion. L'ironie est l'un de ces moyens. Devant quelqu'un qui prétend savoir, Socrate feint d'être ignorant et accepte de bon gré de se laisser enseigner. Par des questions souvent « naïves », il amène son interlocuteur à se contredire ou, ce qui est le sens même de la démarche, à ce que celui-ci prenne conscience de la complexité de la question ou même de son ignorance¹⁴. L'ironie est donc une exigence à poser correctement les problèmes et doit aider celui qui la subit à prendre personnellement possession du sens de ce qu'il dit, alors qu'il n'y avait jamais vraiment réfléchi auparavant.

¹³ Lc 10. 25.

¹⁴ C'est le cas notamment dans le dialogue intitulé *Eutryphon ou de la pitié*, où le personnage abandonne la partie en prétextant une autre activité, alors qu'il n'a en fait plus rien à ajouter aux arguments de Socrate.

En déstabilisant son auditeur, Socrate désire ainsi l'amener à se tourner vers le vrai. Si l'homme peut parler du bon, du beau ou du vrai, c'est qu'il a en lui la connaissance confuse de la Vérité. Tout l'effort du retournement et de la libération va consister à retrouver ce monde idéal en détachant progressivement son esprit des apparences de ce monde présent. La connaissance de la Vérité est d'abord chez Platon souvenir ou, plus exactement, ressouvenir de ce que nous avons contemplé avant notre incarnation dans notre corps terrestre. La **maïeutique** - cet art de l'accouchement - est la technique qui va permettre de favoriser le souvenir. Si l'acte cognitif premier est donc réminiscence de ce qui est de toute éternité, ce qui présuppose l'immortalité de l'âme, il est aussi cette **ascension** qui va me permettre de me détacher de cette belle femme-ci, de ce beau discours-ci, etc. pour rechercher ce qui les fonde.

Platon a illustré, dans le dialogue du *Ménon*¹⁵, ce principe et la technique qui lui est liée, en faisant retrouver à un esclave parfaitement ignorant les principes d'un problème de géométrie difficile. Pour ce faire, Socrate trace un carré sur le sol et, en posant à l'esclave des questions d'une certaine façon, parvient à lui faire trouver la solution du doublement du carré. Pour Socrate, il ne faisait aucun doute que ce jeune esclave pouvait, potentiellement parlant, retrouver de la même manière toute la géométrie, ainsi que les autres sciences, parce que nous portons tous en nous des **traces** de la vérité, qui, réveillées par des questions bien conduites, deviennent des affirmations sûres et certaines de la vérité.

La parole consiste donc à découvrir la vérité en l'homme (le "connais toi-même" des Sept Sages), afin de le conduire à la vertu (*arété*). En effet, la réminiscence n'a pas tant pour but la contemplation pour elle-même que l'appréhension de cette Vérité pour fonder l'action humaine en justice. La recherche de la vérité perçue est donc fondamentalement une « *paideia* », une éducation de l'homme à la vertu concrète et à la maîtrise des passions. Marrou, dans son monumental ouvrage sur l'éducation dans l'Antiquité, résume ainsi la démarche socratique : « (...) En face de l'utilitarisme foncier de la Sophistique (...), Socrate maintenait la transcendance de l'exigence de la Vérité. (...) C'est par la Vérité, non plus par la technique de la puissance, qu'il veut former son élève à l'*arété*, à la perfection spirituelle, à la vertu : la finalité humaine de l'éducation s'accomplit dans la soumission aux exigences de l'absolu¹⁶ ».

Aussi la parole de Socrate est-elle recherche et ouverture au vrai. Cette marche n'est pourtant jamais dogmatique, car, si l'on y regarde de plus près, elle n'apporte pas de réponse « fermée » ; plusieurs dialogues se terminent en effet sur un questionnement emblématique¹⁷, signe de l'insaisissabilité de la Vérité dans son ensemble.

3.2 Chez Jésus

L'ironie de Jésus a le même but, mais ne procède pas du tout de la même intention. Avant de l'appréhender plus précisément, il est toutefois nécessaire de comprendre ce qu'entendaient respectivement Socrate et Jésus, lorsqu'ils parlaient de vérité ou, en d'autres termes, d'en saisir le statut ontologique propre à chacun. C'est en effet à cette seule condition qu'apparaîtra ce qui les différencie absolument et radicalement.

¹⁵ *Ménon ou de la vertu*, 80a à 86c.

¹⁶ Henri-Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité, le monde grec, le monde romain*, Paris : Seuil, 1981. 2 vol. (Points Histoire 56 et 57). vol. 1, p. 99.

¹⁷ Un bon exemple se trouve dans le *Cratyle* ou *De la rectitude des rois*.

Pour l'inspirateur de Platon, il ne fait aucun doute que la vérité est au-delà du sensible, ce dernier n'exprimant qu'imparfaitement une réalité éternelle. Les objets que nous contemplons dans notre monde ne sont en effet qu'une pâle copie de leurs idées qui sont leur véritable essence. Ces idées ne sont vraiment perceptibles que par l'intelligence ou, plus exactement par l'âme, dans laquelle elles seraient comme inscrites. C'est pour cette raison, selon Platon, que nous pouvons affirmer que telle fleur particulière est belle, bien que nous n'ayons qu'une idée confuse du beau, parce que l'idée de beauté, innée en nous, nous permet de poser un semblable prédicat sur un objet du monde sensible qui évoque l'essence du beau. S'il n'en était pas ainsi, il ne nous serait simplement pas possible de connaître, car comment pourrions-nous alors simplement affirmer quelque chose d'invariant, dans un monde où tout s'écoule inexorablement. La réalité platonicienne est donc d'ordre intellectuel ou cognitif ; elle n'est en tout cas jamais le monde qui nous entoure. Aussi tout l'effort de la pensée consistera à s'affranchir du poids du sensible, qui n'est qu'une apparence, pour contempler le monde des idées pures.

Il est important de bien saisir la nature de ces dernières : celles-ci sont à la fois la cause de ce qui existe et ce qui nous permet de connaître les choses. Aussi l'effort que l'homme accomplit, bien souvent par l'ascèse, pour les connaître, lui permet en même temps de se connaître lui-même. C'est en ce sens uniquement que l'on peut dire que la Vérité est en définitive dans l'Homme, bien que cette dernière doive en réalité être comprise comme un principe intelligible abstrait, extérieur à l'homme. C'est uniquement parce que j'ai pu contempler antérieurement ce monde idéal, que je puis dire qu'il est en moi, comme une trace d'éternité.

Dans les Ecritures, il en va tout autrement, dans la mesure où Jésus lui-même est La Vérité. Il ne se présente pas comme une vérité parmi d'autres, mais comme la source de tout ce qui existe. « Au commencement était le verbe et le Verbe était tourné vers Dieu, et le Verbe était Dieu », affirme sans ambiguïté aucune Jean au 1^{er} verset de son Evangile. Mais cette affirmation est encore bien insuffisante, car elle ferait de Jésus un principe intelligible, une sorte d'Idee platonicienne. C'est pourquoi il poursuit, en affirmant que le Verbe est La Vie et qu'il est le créateur de tout ce qui existe : « Tout fut par lui, et rien de ce qui fut, ne fut sans lui ».

Pour un Grec, ce début du prologue de Jean pouvait très bien se comprendre comme une expression, certes singulière, du monde intelligible platonicien, et plus particulièrement de l'idée du bien, qui était la cause première de l'existence des autres idées et par suite de l'existence de toute chose. C'est certainement afin d'éviter pareille rapprochement que Jean va presque immédiatement indiquer que ce Verbe, cette Lumière, est une **personne**¹⁸, et non un concept intelligible : « Le Verbe était la vraie lumière, qui, en venant dans le monde, illumine tout homme. Il était dans le monde et le monde fit par lui, et le monde ne l'a pas reconnu. » La source de tout ce qui existe est ainsi pour Jean une personne **réelle** qui s'est incarnée sous la forme d'un homme qui a connu les mêmes vicissitudes que nous. La Vérité est donc bien plus que le logos, elle le dépasse même de tous côtés; elle est en effet non seulement une forme logique (exigence de non contradiction) rendant possible tout discours, mais elle est **essentielle**, c'est-à-dire qu'elle est la Vie, concrète et non abstraite, qui fonde l'être de toutes choses.

Ceci est fondamental pour comprendre la démarche de Jésus. Il ne s'adresse jamais à ses interlocuteurs dans le but de leur faire découvrir une vérité extrasensible, mais il leur parle comme

¹⁸ Cf. pour une analyse de cette notion de vérité personnelle, l'article d'Angel Manuel Rodriguez, « La vérité est une personne ». In *Dialogue* 9 / 3 (1997). p. 5-6.

la vérité même. Il ne renvoie pas ainsi à un ailleurs intelligible, mais à une vérité de chair et de sang. C'est un des sens de l'ironie de Jésus, dans la mesure où elle a pour but de faire prendre conscience à celui qui vient vers lui de la différence entre ce qu'il croit être la vérité et la Vérité vivante et respirante qu'il a là, devant ses yeux, sous la forme d'un homme ordinaire.

En d'autres termes, Jésus agit comme par contraste, dans la mesure où il n'affirme jamais tout de suite qu'il est la vérité, mais se laisse progressivement saisir comme tel, laissant le soin à celui qui lui parle d'affirmer lui-même, par la foi, qu'il est la Vérité. En cachant qui il est vraiment, Jésus oblige ceux qui pensent détenir le monopole de la vérité à lui dévoiler leurs desseins réels. Cette sorte d'obscurcissement de ce qu'il est a aussi pour but de leur permettre de comprendre où réside leur aveuglement et leur égoïsme. Si Jésus avait procédé autrement, ses interlocuteurs ne l'auraient pas physiquement supporté, car ils auraient été littéralement éblouis par l'éclat de sa lumière. L'ironie de Jésus est donc aussi un moyen de respecter ce que l'Autre est et de ne pas forcer ainsi l'adhésion par la contrainte de l'évidence. Tout se passe un peu comme si Jésus disait : « Tu crois détenir la vérité. Laisse-moi cependant te montrer que tu as tort. Quant tu l'auras découvert, tu seras stupéfait ; tu comprendras en effet que la vérité que tu croyais posséder était là devant toi, sous ton nez, trop proche pour que tu la voies. Tu comprendras aussi qu'elle n'est pas inaccessible et compréhensible à la seule raison, mais qu'elle est une personne avec laquelle tu pourras converser. Bien plus, cette vérité objective que tu pensais connaître, elle t'aime. Quand tu l'auras compris, tu comprendras alors qui elle est ».

Cette ironie de Jésus doit encore être précisée : elle ne cherche jamais à écraser, ni même à rire de l'aveuglement de celui qui se dit « sage ». Au contraire, elle a pour fonction de démystifier ce que l'interlocuteur de Jésus croit être vrai. Elle a un but « incitatif » ou « éducatif », dans la mesure où elle ne cherche pas la perte de l'autre, mais représente une tentative de réorienter le regard dans une autre direction que celle de l'égoïsme individuel ou des intérêts claniques, de faire passer le champ de la conscience de ce qui est mort à la découverte d'une parole vivante existante, qui n'est plus vérité d'un dit quelconque, mais vérité de toute vérité.

Cette fonction « incitative » de l'ironie a également pour but de faire comprendre que la Vérité, incarnée en Jésus, ne peut être appropriée comme un bien, dans la mesure où le mystère de son incarnation demeure fondamentalement incompréhensible. Aussi l'ironie de Jésus est-elle peut-être également destinée à empêcher que son interlocuteur ne le réduise à son incarnation. Comment en effet cette dernière serait-elle compréhensible à un esprit limité, donc fini ? L'ironie viserait ainsi à préserver le mystère du Christ, à marquer son irréductibilité à tout champ perceptif humain. Elle serait une manière de mettre à distance celui qui s'adresse à la Vérité, en lui faisant comprendre tout l'écart qui les sépare. Cette mise à distance ne doit cependant en aucun cas être comprise comme une manière de conceptualiser la Vérité et de la rendre inintelligible à l'Homme. Au contraire, il s'agit bien plutôt de souligner l'impossibilité de la ramener à nos schémas humains et de marquer l'irréductibilité de son incarnation à notre entendement. L'incarnation nous dévoile en effet Dieu, mais elle ne nous le livre pas : « Personne n'a jamais vu Dieu ; Dieu Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a dévoilé »¹⁹. Que Jésus soit **personnellement** la Vérité constitue assurément pour notre raison un tel élément irréductible que l'ironie tend vraisemblablement encore à en marquer le caractère.

¹⁹ Jn 1. 18.

3.2.1 Un exemple : l'introduction et la conclusion de la parabole du bon samaritain

Nos affirmations précédentes demanderaient une confirmation dans le texte même. Il ne nous est malheureusement pas possible, dans ce cadre restreint, de procéder à une analyse textuelle approfondie. Il nous semble notamment que des illustrations intéressantes se trouvent dans Jean, au chapitre 3, versets 1 à 21 (Nicodème), et au chapitre 4, versets 1 à 42 (la femme samaritaine); dans Luc, au chapitre 7, versets 36 à 50 (la femme adultère), et au chapitre 10, versets 25 à 37 (le bon samaritain)

Nous nous arrêterons cependant brièvement au texte introduisant la parabole du bon samaritain (v. 25 à 30), ainsi qu'à sa conclusion (v. 36 à 37). Ce passage est situé peu après l'épisode de la transfiguration de Jésus (chap. 9, v. 28-36), et suit l'envoi de 72 disciples en mission et leur retour auprès de Jésus. Au verset 21, après avoir entendu les disciples s'étonner que même les esprits mauvais leur obéissent, Jésus, rempli tout d'un coup du Saint-Esprit, s'écrie : « Ô Père, Seigneur du Ciel et de la terre, je te remercie d'avoir révélé aux petits ce que tu as caché aux sages et aux gens instruits » (v. 21). C'est alors que l'homme de loi se lève (v. 25) et s'adresse à Jésus. Comme un fait exprès, ce personnage appartenait à la catégorie des gens instruits et qui se considéraient comme sages. Le texte, par cette simple indication, nous incite déjà à ouvrir toutes grandes nos oreilles; une nouvelle révélation va être donnée aux « petits » qui tournera à la confusion du « sage », d'autant que le texte précise que le docte personnage s'adresse à Jésus « pour le mettre à l'épreuve » (« pour lui tendre un piège », traduit la Bible en français courant).

Cette mention a de quoi surprendre. Si l'on lit en effet notre texte en entier, ce maître de la loi y est présenté plutôt comme plein de bonne volonté, même s'il veut « montrer sa justice » à Jésus (v. 29). Alors pourquoi est-il affirmé qu'il cherchait à éprouver Jésus ? Luc, par cette indication, a cherché, selon toute vraisemblance, à insister sur le fait que l'enseignement du Christ ne peut être compris qu'en modifiant ses repères, ses valeurs, ses certitudes. Toutefois, cette conversion du regard et de l'intelligence ne se produit pas sans une confrontation avec la Vérité, comme si nos certitudes, avant de mourir, avaient besoin de se prouver à elles-mêmes qu'elles sont les seules vraies, tout en sachant déjà qu'elles sont dans l'illusion et qu'elles vont trouver leur Maître. Aussi cette connotation ne semble-t-elle pas devoir être comprise comme fondamentalement négative, mais plutôt comme une manière de dire au lecteur : « attention, toi qui te crois sage, toi qui penses pouvoir pousser Dieu dans ses derniers retranchements par ta prétendue sagesse, tu vas maintenant perdre tes dernières illusions ! » Car Dieu, en se laissant éprouver, retourne la situation de telle manière que c'est nous qui sommes au pied du mur, dans l'impossibilité de reculer et dans l'obligation de choisir. C'est ce qui va arriver à notre légiste.

De fier interrogateur, il va être en effet amené à répondre lui-même à la question qu'il pose en premier à Jésus : « Maître, en faisant quoi j'hériterai de la vie éternelle ? » (trad. littérale). Cette question est aussi la nôtre, maintenant : « Oui, Jésus, dis-moi ce que je dois faire pour être sauvé ». Le maître de la loi, comme nous, attend une recette, une « ordonnance », lui indiquant par le menu ce qu'il doit ingurgiter pour avoir la vie éternelle. Comme si nous avions des choses à faire pour l'acquérir !

Mais Jésus ne joue pas sur ce terrain, la vie éternelle n'étant pas quelque chose à acquérir par des actes, mais à accepter comme un don immérité. Au lieu de répondre, le Seigneur interroge cet homme : « Dis-moi, que disent les Ecritures à ce sujet ? » Lui qui croyait obtenir une réponse sans aucun effort, se voit immédiatement mis à contribution. Cet homme qui croyait éprouver le

Seigneur est tout de suite mis à l'épreuve; de piègeur, il devient immédiatement piégé, il n'a déjà plus aucun moyen de reculer. En retournant la question, Jésus refuse d'entrer dans le jeu de l'Avoir qui donne l'illusion de l'Etre. En renvoyant cet homme aux Ecritures, Jésus lui demande simplement de rentrer en lui-même, de faire l'effort de la réflexion et de la méditation. Plus profondément, Jésus détourne cet homme de ce que son propre enseignement pourrait avoir de contraignant, d'obligatoire, en le renvoyant pour ainsi dire à sa propre liberté. Ainsi la question « Que dois-je faire ? » est-elle face à Jésus dépourvue de sens, car il n'y a littéralement rien à faire !

Au faire qui accapare, Jésus oppose un autre ordre, celui du regard qui essaie de voir : « Regarde, lui dit Jésus, regarde ce que disent les Ecritures. » Qu'est-ce à dire ? Dieu demande aux hommes un changement d'attitude pour Le chercher, sinon ils ne risquent de trouver, au bout du compte, que l'expression de leur propre égoïsme. C'est pourquoi Christ exige de notre questionneur un passage d'un « JE » hypertrophié, sûr de son droit, à un « JE » qui se met à l'écoute de la Parole de Vie qui, elle seule, peut faire quelque chose pour notre « JE ». Autrement dit, Jésus renverse la perspective. C'est comme s'il avait dit : « ce n'est pas toi qui peux faire quelque chose pour ta vie éternelle, mais toi, homme, que peux-tu faire pour répondre à l'amour de Dieu ? »

Le légiste commence à comprendre où Jésus veut le mener. Il ne recule pas devant sa demande et va directement à l'essentiel : aimer Dieu et son prochain. Tout aussi dépouillée est la réponse de Jésus : « tu as parlé correctement, fais ainsi et tu vivras ». Aucune théologie, aucun raisonnement « dialectique » de la part du Christ, car l'essentiel n'est pas dans la connaissance, mais dans la réponse que nous donnons à l'amour divin. Autrement dit, il n'est pas possible de discourir sur l'amour de Dieu et du prochain, sans aller à fins contraires de ce sur quoi l'on parle. L'amour est acte absolu, on le connaît en aimant. Il n'y a pas de milieu intermédiaire où l'on pourrait discourir sur l'Amour, tout en se retenant d'aimer. L'amour ne se prouve pas, il s'éprouve !

La Parole de Dieu a cependant déjà commencé son œuvre. L'homme a déjà compris qu'il doit se placer sur un autre plan que celui du faire pour obtenir la vie éternelle, mais la victoire n'est pas encore complète. Il n'est pas encore satisfait. Il est même peut-être franchement déçu de la réponse du Christ. Alors jaillit de la bouche de Jésus la parabole dite du bon Samaritain, dernier moyen pour conduire ce Juif à la vérité. Fait extraordinaire, en acceptant d'écouter cette parabole, de l'écouter simplement, il entre volontairement et définitivement dans le « piège » que Jésus lui tend. Preuve déjà d'une certaine disponibilité, car, à ce point du récit, il aurait très bien pu décider d'interrompre la conversation et de partir. Il n'en fait rien, fasciné sans doute par la Parole faite chair.

Mais le retournement complet de perspective ne se laisse vraiment comprendre qu'à partir du verset 36, au moment où Jésus interroge le maître de la loi : « Lequel de ces trois te paraît avoir été le prochain de celui qui est tombé en plein sur les brigands ? » (trad. littérale) Il faut essayer de comprendre. Naturellement, si l'on nous demandait qui est notre prochain, nous répondrions : mon prochain, c'est l'autre. La question de Jésus sous-entend le contraire : mon prochain ? mais c'est moi le prochain de l'autre. En d'autres termes, mon prochain n'est pas mon prochain, c'est moi qui suis le prochain de mon prochain ! Vu dans cette perspective, la question du Juif est retournée. A son interrogation, Jésus lui rétorque : n'est-ce pas à toi de devenir prochain de ton prochain ? L'important est donc d'être pour mon prochain ce que je souhaite que ce dernier soit pour moi.

Allons encore plus loin. Ni quelque chose, ni quelqu'un ne peut être instrument de mon salut. Jésus refuse ainsi d'instrumentaliser autrui, de l'enfermer comme objet vers lequel se porterait ma sollicitude, afin de me conduire à la vie éternelle. La perspective est en effet tout autre : c'est à moi de me manifester comme prochain à l'Autre, non pas pour obtenir ainsi un salut qui m'est déjà acquis, non pour faire plaisir à Dieu, mais simplement par amour, gratuitement, comme acte de reconnaissance envers l'Amour que Dieu nous donne.

Notre lévite comprend enfin qu'il ne peut être lui-même sujet de son salut, mais uniquement objet de l'amour de Dieu qu'il doit à son tour transmettre. De sa franche assurance du début, il ne devait sans doute plus rester grand chose, d'autant que personne d'autre que lui ne prononce l'affirmation finale : « c'est celui (= le Samaritain) qui a fait preuve de bonté envers lui ». Cet aveu a dû certainement lui coûter, lui le Juif, mais il ne pouvait faire autrement.

Et la conclusion de Jésus, stupéfiante : « va, et toi aussi, fais de même ». Aucun reproche, aucune forme d'ironie, rien qui ne ressemble à ce que nous aurions certainement dit dans pareille circonstance. Bien au contraire, cette douce injonction « va » et « fais ». Elle s'adresse aussi à nous; Jésus nous demande maintenant de cesser de tergiverser avec Lui et nous appelle, doucement, mais fermement, à être le Samaritain de notre prochain, quel qu'il soit.

IV Essai de synthèse : la singularité de la Parole de Jésus

L'exemple de la parabole du Samaritain permet de saisir plus précisément ce qui constitue l'irréductibilité de la parole du Christ. Elle surgit d'abord comme un appel, invitant celui qui la reçoit, non à y répondre, dans un premier temps du moins, mais à se percevoir, comme par un effet de miroir, dans ses intentions les plus secrètes. Que fait en effet Jésus avec ce Juif venant lui demander ce qu'il faut faire pour avoir la vie éternelle, si ce n'est de lui renvoyer sa propre image sous forme d'ombres chinoises figurées, dans cette parabole, par le prêtre et le lévite, qui, tous deux, laissent à son triste sort le blessé sur le bas-côté de la route ? Soulignons au passage la délicatesse de Jésus qui va faire dévoiler indirectement à son interlocuteur, par le détour de la parabole, ses desseins secrets. Aussi la parole de Jésus est-elle bien plus qu'un simple bruit de sons articulés, puisque, une fois dite, elle va pour ainsi dire se ficher dans celui qui la reçoit, afin que ce dernier, **maintenant**, lui réponde. La parole prononcée par Jésus – bien que passée et d'autant plus passée, que sous sa forme écrite, elle se saisit comme l'antithèse de son origine – oblige néanmoins à une réaction présente, car elle offre la particularité d'être parole de vérité.

Que faire alors devant ce miroir de vérité qui nous renvoie un regard sur nous-mêmes que nous avons cherché, par tous les moyens, à dissimuler sous le voile respectable de notre parole d'apparence? Il est possible naturellement de l'éloigner, de prétendre qu'il nous offre une fausse image de nous-mêmes, mais nous aurons beau faire, il nous renverra toujours la même image ! Nous pouvons également l'accepter, mais décider de ne rien changer, en estimant qu'il n'y a rien à faire, car le reflet est trop effrayant. Mais la parole de vérité n'est pas là pour amener au désespoir, mais au contraire pour conduire celui qui accepte son image à une régénération, à une véritable conversion d'être. C'est cet effet radical que la parole de Jésus produit chez le Juif de Luc, lorsqu'il avoue, en totale opposition avec ses convictions intimes et celles de ses concitoyens, que c'est le Samaritain qui a bien agi, et non pas les deux prêtres qui figurent, dans ce récit, la propre image du lévite.

Mais la parole de vérité ne se contente pas de cet aveu. Elle demande une réaction, car elle ne va pouvoir véritablement agir que si elle est saisie pour ce qu'elle est vraiment : une parole de création. Si elle est en effet créatrice d'une vie totalement nouvelle, elle laisse toutefois à celui qui la reçoit l'entière liberté et responsabilité de manifester réellement sa renaissance. C'est seulement en se confrontant, par des actes concrets, à l'exigence irréductible de cette parole que l'homme renouvelé en manifestera sa compréhension et surtout son amour. Cette nécessité incontournable se marque, à la fin de la parabole du Samaritain, par l'appel à la fois pressant et doux de Jésus adressé au Juif à s'en retourner, en emportant cette parole comme norme de vérité et à agir lui-même en fonction de sa lumière : « Va et, toi aussi, fais de même²⁰ ». La même idée est exprimée par Jacques, lorsqu'il affirme : « Soyez les réalisateurs de la parole, et pas seulement des auditeurs qui s'abuseraient eux-mêmes. En effet, si quelqu'un écoute la parole et ne la réalise pas, il ressemble à un homme qui observe dans un miroir le visage qu'il a de naissance : il s'est observé, il est parti, il a tout de suite oublié de qui il avait l'air²¹ ».

Contrairement aux paroles humaines, la parole de Jésus nous oblige donc à y répondre. Il n'est ainsi pas possible de la laisser tomber dans l'oubli ou de se bercer de sa douce sonorité. Elle impose une réponse, car elle ne se laisse pas réduire à notre bon vouloir. Plus que cela, elle révèle à l'homme sa vérité : « dans le miroir, il (l'homme) voit une image de lui-même, il voit son visage naturel, il voit sa réalité. (...) La parole de Dieu apprend à chacun sur lui, non plus cette vérité quotidienne mais sa vérité même, la plus cachée, puisque cachée en Dieu, et la plus décisive, puisque de cela dépend son être : la vérité de son être que Dieu seul connaît dans son objectivité dernière, et que Dieu seul aime dans sa particularité unique. C'est dans la Parole dite par Dieu sur cet homme, que cet homme se voit dans son plus total dénuement et dans sa radicale vanité. Mais celle dont il est justement revêtu, à cause de cette parole, là, il voit alors le nouveau visage qui lui est donné, le visage de la vie²² ».

La parole de Jésus est ainsi d'une telle singularité que son caractère en rend la comparaison avec celle de Socrate d'autant plus difficile, qu'elles fonctionnent dans des registres qui n'ont guère de points de convergence. En effet, la parole de Socrate ne vise en définitive qu'à retrouver une vérité enfouie en nous, qu'il suffit de rappeler, par une technique bien précise, pour s'en souvenir. Aussi, si l'homme n'est pas à proprement parler détenteur de la Vérité, a-t-il néanmoins la possibilité de la rechercher par ses propres moyens, dans la mesure où celle-ci a été inscrite en lui. La parole n'est ainsi pas très différente, dans ce contexte, d'une technique permettant de se détacher du monde sensible pour appréhender celui des Idées. Lorsque Socrate affirmait que « nul n'est méchant volontairement²³ », il entendait que le mal était dû à un défaut dans la connaissance du vrai et qu'une notion claire et distincte des idées morales avait pour conséquence une conduite pratique juste et bonne. En ce sens, Socrate et Platon considéraient la vertu comme une science, c'est-à-dire comme quelque chose qui s'apprend, si bien que le mal ne résulte que d'un mauvais usage de notre raison, d'une obscurité et d'une confusion de la pensée. L'homme ne peut ainsi rechercher, dans cette conception, que le bien, le mal étant dû à une erreur d'appréciation.

La parole de Socrate n'est donc qu'un moyen, d'ordre purement intellectuel, devant permettre à l'homme d'accéder à la vérité, afin de la contempler. Cette quête que nous ne pouvons développer

²⁰ Lc 10. 37.

²¹ Jc 1. 22-24.

²² Jacques Ellul, *La parole humiliée*, Paris : Seuil, 1981. p. 58-59.

²³ Cf. Platon, *Les Lois*, 860 d.

ici a également une portée « pratique », puisqu'elle vise à faire régner la justice aussi bien entre les parties multiples dont est composée l'être humain qu'au sein de la cité comprise comme un organisme semblable à l'homme. Toutefois, chacun ne dispose pas des mêmes capacités à rechercher et à pratiquer la vertu suprême, dans la mesure où seuls ceux qui en auront reçu l'éducation suffisante y parviendront, sans parler d'une distribution inégale de naissance des différentes parties dont l'homme est formé. Aussi la parole socratique ne doit-elle pas être comprise comme l'expression de la vérité même, mais comme un intermédiaire pour y accéder. En ce sens, elle ne possède donc en elle-même aucune capacité salvatrice, d'autant que seuls quelques privilégiés - les "aristoi", les meilleurs au sens où l'entendait les Grecs, les aristocrates de la pensée, les philosophes-rois, comme Platon les appellera dans la *République* - disposaient à la fois des dispositions naturelles et de l'éducation nécessaire pour la comprendre. Tout homme ne peut ainsi accéder librement à la vérité, puisque sa connaissance dépend de facteurs qui ne lui sont pas propres. En ce sens, la vérité recherchée par Socrate n'est pas universelle et ne se révèle que comme catégorie particulière du dire de l'homme.

La parole de Socrate se présente en définitive également comme une *opinion*, même élevée, de l'homme sur lui-même, puisqu'il se juge seul capable de retrouver le chemin de la vérité perdue, puisque cette dernière est recherchée par lui-même et ne lui est en aucun cas révélée. La parole de Socrate est certes libératrice du monde des apparences, mais est pour ainsi dire récupérée pour asservir la vérité à la dimension de la raison humaine. L'œuvre de Platon n'échappe pas à cette fondamentale ambiguïté, puisque la recherche désintéressée du vrai et du bien va être utilisée pour fonder une organisation politique idéale qui n'apparaît que comme le prétexte pour justifier des privilèges hiérarchiques dont le fondement n'a pas été soumis au critère de la parole de vérité. Des ouvrages comme *La République* ou *Les Lois* sont l'illustration même de cette ambivalence d'une recherche humaine, trop humaine, d'une Vérité qui déborde de toutes parts les représentations que l'on peut s'en faire et des limitations qu'on lui apporte.

Comment alors ne pas être frappé, une nouvelle fois, par cette extraordinaire singularité de la Parole de Jésus. Comment de ne pas comprendre la différence centrale entre la parole de Dieu et celle de l'homme, fut-elle de Socrate ? Karl Barth, cité par Jacques Ellul, l'avait exprimée ainsi : « elle (la parole de l'homme) n'est qu'un son qui s'enfuit et disparaît, un sens saisi un instant dans l'esprit de l'auditeur pour tomber ensuite dans l'oubli. [La parole de Dieu] laisse la marque certaine, irréfutable, de son passage. Comme au début de la création, quand Dieu dit « que la lumière soit », la Parole a retenti et la lumière a existé comme témoin durable de la Parole passée ²⁴ ».

Plus fondamentalement, toute parole humaine, même le son le plus inutile, se présente comme prétention à l'être, à dire le vrai. Elle ne s'annihile que parce que d'autres paroles, ayant la même prétention, la remplacent. La parole humaine est fascination d'elle-même, parce qu'elle sait qu'elle est condamnée à disparaître. La parole de Jésus au contraire, n'est mot, verbe ou un concept de vérité. Elle n'est pas non plus objet, comme l'est nécessairement toute parole d'homme, mais « elle est le seul objet, en tant qu'elle est le seul sujet, c'est-à-dire Dieu²⁵ ». Elle est à la fois parole dite et celui qui la dit. Elle est même tellement ce qu'elle dit qu'elle est, qu'elle a pu disparaître pour mieux dire Dieu : « Dieu, en effet, a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle. Car Dieu

²⁴ Jacques Ellul, *La parole humiliée*, Paris : Seuil, 1981. p. 57.

²⁵ Karl Barth, cité par Jacques Ellul (sans mention de source), *op. cit.*, p. 58.

n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui ²⁶».

Non seulement cette parole est une personne, non seulement elle ne parle pas de la vérité, puisqu'elle est la vérité, mais elle est aussi amour de celui auquel elle s'adresse, quel qu'il soit. Double irréductibilité de la vérité et de l'amour, cette parole est offerte, sans conditions aucunes, non seulement à notre intellect, comme celle de Socrate, mais à l'ensemble de notre être. Aussi la Parole de Jésus va-t-elle bien au-delà de l'exigence socratique à dépasser toutes les opinions, même séduisantes, puisqu'elle est à la fois celle qui est et ce par quoi tout est.

V Conclusion

5.1 La parole de Jésus dans l'enseignement

Nous avons vu qu'il n'est pas possible de se confronter à la parole de Jésus sans être placé d'une part en face de nous-mêmes, sans devoir agir selon cette parole d'autre part. Mais cela signifie-t-il pour autant qu'elle puisse devenir sans autre pour nos élèves la source d'une libération véritable, et non de contrainte ou de force, comme l'histoire le montre à maintes reprises ? Comment en effet enseigner cette parole, afin qu'elle devienne, selon l'expression de Jacques, « une loi parfaite, celle de la liberté²⁷ » ? Vaste problématique, dont nous ne donnerons ici que quelques brefs éléments de réponse.

Comme nous l'avons déjà évoqué plus haut, l'enseignement du Christ ne présente jamais un caractère **culpabilisant**, mais se veut encouragement, voire cri et soupir "amoureux" à nous tourner vers la lumière de Dieu. Lorsque Jésus affirme : « je suis le chemin et la vérité et la vie. Personne ne va au Père si ce n'est par moi²⁸ », il appelle tout à la fois celui qui entend cette parole à le suivre et sollicite une réponse. En tant qu'il est la Vérité incarnée, il attend non pas notre adhésion « scientifique » ou intellectuelle, mais l'engagement d'une véritable relation. Il suggère, dans le verset cité, qu'il est en même temps le moyen et le but de la quête. Moyen en tant que lui seul permet de découvrir Dieu, Jésus suggère à notre attention qu'il est l'enseignant par excellence, le seul qui puisse nous guider vers la vérité. Mais également qu'il est le but de son propre enseignement, cette Vérité même qu'il enseigne.

Ce verset de Jean vise donc à nous faire comprendre que le Christ est à la fois celui qui enseigne et la matière sur laquelle porte son enseignement. Cette particularité foncière de l'enseignement du Christ montre que nous ne sommes pas dans un rapport de maître à élève habituel, où l'un des partenaires est sensé savoir, et l'autre non, mais dans une relation de créateur à créature, dans la mesure où notre vie, notre existence dépendent entièrement de cette Vérité qu'il incarne et qu'il nous enseigne. Autre manière de nous faire comprendre notre dépendance absolue vis-à-vis de lui, puisqu'il est à la fois l'objet et le sujet de son enseignement. Mais en même temps, Jésus signale que son enseignement libère, car il est chemin et ouverture à Dieu avec nous. Il ne nous conduit au Père que si nous consentons à abandonner notre suffisance, notre prétention à être nous-mêmes la vérité, en d'autres termes à être notre propre chemin vers Dieu. Ce chemin est doublement une libération, car l'enseignement du Christ n'a pour but de nous condamner, « car

²⁶ Jn 3.16-17.

²⁷ Jc 1. 20. Cf. également 2.12-13.

²⁸ Jn 14. 6.

Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui ²⁹».

Cette dimension de l'enseignement du Christ devrait alors nous permettre de comprendre que toute éducation chrétienne ne peut être uniquement un enseignement au sujet du Christ (vision instrumentaliste et réductionniste), mais également une pédagogie visant à permettre à chaque élève de trouver lui-même ce chemin bien particulier qui est le Christ lui-même. Concept galvaudé à l'excès, le mot « pédagogie » cache en fait ce qui en constitue la nature réelle et qui devrait être la tâche prioritaire de l'enseignant chrétien. En effet, son étymologie signifie littéralement l'art de mener les petits enfants. Dans l'antiquité grecque, le *paidagogos* désignait « le serviteur chargé d'accompagner l'enfant dans ses trajets quotidiens entre la maison et les écoles. Son rôle est en principe modeste : c'est un simple esclave, chargé de porter le petit bagage de son jeune maître ou la lanterne qui doit l'éclairer en chemin (...). Mais son rôle était avant tout moral : si on faisait accompagner l'enfant, c'est qu'il était nécessaire de le protéger contre les périls de la rue (...). Il dresse l'enfant aux bonnes manières, forme son caractère et sa moralité ³⁰».

Ce rôle moral attribué au pédagogue des enfants de bonne famille, l'apôtre Paul l'attribue à la loi qui « a été notre *paedagogos*, en attendant le Christ, afin que nous soyons justifiés par la foi. Mais, après la venue de la foi, nous ne sommes plus soumis à ce *paedagogos*³¹ ». Paul ne dénigre pas ici le rôle de la loi, mais en souligne au contraire la mission de soutien et d'aide dans l'éducation de l'homme. Comme le pédagogue veillait sur son élève, il voit dans la loi un moyen destiné à éviter à l'homme le péril du péché. Si son rôle est provisoire et transitoire, c'est parce qu'elle ne sert qu'à « accompagner » l'homme jusqu'à sa rencontre avec le Christ. La loi est somme toute considérée comme un tuteur, dont on peut se passer lorsque nous avons rencontré l'enseignant véritable en la personne du Christ. Si nous suivons alors l'analogie donnée par Paul, le rôle de l'enseignant serait à la fois d'appuyer et d'accompagner l'élève dans sa marche vers la vérité, tout en l'attendant avec lui. Cette tâche propédeutique de la loi ne serait-elle pas celle dévolue, aujourd'hui encore et toute proportion gardée, au maître auprès de ses élèves ?

Essayons encore de la comprendre d'une autre manière. Le pédagogue antique avait une fonction insignifiante aux yeux de la société de son époque, voire méprisable dans la mesure où elle était, le plus souvent, exercée par des esclaves. Mais elle était décisive pour l'éducation de l'enfant, car elle reposait presque complètement sur la responsabilité de cet esclave, les parents lui déléguant déjà (!) leurs pouvoirs. C'était lui également qui assurait le lien nécessaire entre le *didaskalos* – le maître d'école – et la famille. D'ailleurs, la littérature grecque et romaine ne s'était pas privée de se moquer de ce personnage, dans la mesure où son autorité était ressentie à la longue par l'enfant comme une insupportable tyrannie. A bien y regarder, cet esclave « meneur d'enfants » était vraisemblablement le véritable éducateur, même si son rôle était méprisé ou passé sous silence. Son activité était certes humble, mais essentielle, puisqu'elle permettait à l'enfant, à l'instar de la loi juive pour le croyant, d'atteindre sans encombres sa majorité. Marrou signale d'ailleurs qu'en grec classique le mot *paedagogos* avait perdu progressivement son sens étymologique

²⁹ Jn 3. 17.

³⁰ André-Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité, le monde grec, le monde romain*, Paris : Seuil, 1981. 2 vol. (Points Histoire 56 et 57). vol 1, p.217.

³¹ Ga 3. 24 à 25. Cf. également 1 Co 14. 15. La T.O.B. traduisant *paedagogos* par surveillant, nous avons préféré le mot grec, afin de mieux faire comprendre le sens du verset.

d'accompagnateur pour prendre sa signification moderne d'éducateur, bien qu'il fût toujours distingué soigneusement du *didaskalos*, le dispensateur des sciences et des techniques.

Les évangiles nous proposent semblable « pédagogue », dans la figure d'André, le frère de Simon Pierre. Il nous y est présenté à deux reprises comme celui qui a mis en relation des hommes avec le Christ : c'est lui qui dit à Jésus qu'un garçon possédait cinq pains d'orge et deux poissons; c'est encore lui qui annonce au Christ, avec Philippe, que des Grecs veulent lui parler³². Mis à part ces deux épisodes, le nom d'André fait bien pâle figure à côté de celui de son frère ! Et pourtant quel rôle magnifique consistant – nous n'osons pas écrire « seulement » - à conduire des hommes vers Jésus ! En apparence effacée, la figure d'André joue dans les deux épisodes mentionnés précédemment un rôle décisif. C'est en effet par sa médiation que le Christ peut nourrir la foule affamée venue l'écouter; c'est encore par son intermédiaire que Jésus va s'adresser à ces Grecs venus à l'occasion de la Pâque adorer Dieu et leur annoncer l'imminence de sa passion. En fait André accomplit une tâche essentielle, celle d'un « passeur d'âmes », d'un relieur.

André, ce frère de Pierre, ne serait-il pas alors à considérer comme le paradigme de la tâche de l'enseignant chrétien et plus généralement de tout chrétien : d'être un transmetteur de lumière, un accompagnateur vers cette parole irréductible seule capable de nous libérer ? Comme André, l'enseignant et le chrétien devraient pouvoir attendre avec ceux dont ils ont la charge la rencontre avec le Christ. Ceci implique à la fois une présence attentive et la capacité de s'effacer, lorsque « l'élève » est assez fort pour poursuivre par ses propres moyens avec son seul Maître véritable.

Bibliographie

Ouvrages :

Barthes Roland, *Mythologies*, Paris : Seuil, 1979. (Points Civilisation 10).

Baudrillard Jean, *La société de consommation*, Paris : Idées Gallimard, 1979.

Baudrillard Jean, *Le système des objets, la consommation des signes*, Paris : Denoël / Gonthier, 1978. (Bibliothèque Médiations).

Chatelet François, *Platon*, Paris : Idées Gallimard, 1972.

Ellul Jacques, *La parole humiliée*, Paris : Seuil, 1981.

Marrou Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité, le monde grec, le monde romain*, Paris : Seuil, 1981. 2 vol. (Points Histoire 56 et 57).

Article :

Rodriguez Angel Manuel, « La vérité est une personne ». In *Dialogue* 9 / 3 (1997). p. 5-6.

³² Jn 6. 8; 12. 22.