

RÉPUBLIQUE DU CAMEROUN

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES, SOCIALES ET
ÉDUCATIVES

UNITÉ DE RECHERCHES ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



REPUBLIC OF CAMEROON

THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POSTGRADUATE SCHOOL FOR
SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR
HUMAN AND SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

**LA QUESTION DE DIEU ET LE SENS DE
L'EXISTENCE. UNE LECTURE CRITIQUE
DE *L'HOMME-DIEU OU LE SENS DE LA VIE*
DE LUC FERRY**

Mémoire de Master en philosophie soutenu publiquement le 16 juillet 2025.

Spécialité : ONTOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE

Par

François Bienvenu ZOUGA

Licencié en Philosophie

Matricule : 09F753

Jury :



Qualité	Noms et prénoms	Université
<u>Président</u> :	OWONO ZAMBO Nathanaël Noël (MC)	Yaoundé 1
<u>Rapporteur</u> :	MENYOMO Ernest (MC)	Yaoundé 1
<u>Membre</u> :	FOUMANE FOUMANE Josué Delamour (CC)	Yaoundé 1

Juillet 2025

ATTENTION

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

Par ailleurs, le Centre de Recherche et de Formation Doctorale en Sciences Humaines, Sociales et Éducatives de l'Université de Yaoundé I n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans cette thèse ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur.

SOMMAIRE

DÉDICACE	iii
REMERCIEMENTS	iv
RÉSUMÉ.....	v
ABSTRACT	vi
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
PARTIE I : AUX SOURCES DE LA PENSÉE DE LUC FERRY : DIEU EN QUESTION	9
CHAPITRE I : INTERROGATIONS EXISTENTIELLES SUR L'IDÉE DE DIEU	11
CHAPITRE II : DIEU ET LE SENS DE L'EXISTENCE CHEZ LUC FERRY	30
CHAPITRE III : FERRY OU LE RENVERSEMENT DE LA TRANSCENDANCE	40
PARTIE II : L'HUMANISME DE L'HOMME-DIEU AU TRIBUNAL DE LA RAISON CRITIQUE	55
CHAPITRE IV : L'HOMME-DIEU : UN AUTRE DÉSENCHANTEMENT DU MONDE.....	57
CHAPITRE V : L'ILLUSION DE L'HOMME-DIEU	71
CHAPITRE VI : LE MONDE PROFANE ET LA PERTE DE LA FOI ET DU SENS	83
PARTIE III : L'IDÉE DE DIEU : JUSQU'OU ?.....	98
CHAPITRE VII : L'EXISTENCE SANS DIEU : UNE VIE VIDE ET SANS SENS	100
CHAPITRE VIII : L'HOMME DANS SES RAPPORTS AVEC LA TRANSCENDANCE	111
CHAPITRE IX : VERS UN HUMANISME DE LA FINITUDE	127
CONCLUSION GÉNÉRALE	143
BIBLIOGRAPHIE	149
TABLE DES MATIERES	158

A
Mes parents

REMERCIEMENTS

La recherche scientifique ne peut se prévaloir d'être le fruit d'un travail personnel. Elle est le résultat d'un effort collectif. Nous tenons particulièrement à remercier :

- Notre Directeur de mémoire, le Pr Ernest MENYOMO, qui, malgré ses multiples responsabilités, nous a permis de mener à bout les prémises de nos premiers pas dans le monde de la recherche. Ses conseils, sa rigueur, ses suggestions nous ont aidé à nous surpasser.
- Nous remercions également tous les enseignants du Département de Philosophie de l'Université de Yaoundé I pour la formation et les enseignements reçus.
- Nos remerciements vont également à l'endroit de la Congrégation du Saint-Esprit, particulièrement au Supérieur et son Conseil pour l'opportunité qu'ils nous offrent en nous permettant de continuer nos travaux de recherche.
- Nous ne saurions oublier l'apport et le soutien indéfectibles de notre aîné académique, M. Henri MONGA.
- Un grand merci à toute ma famille, particulièrement au Pr. Joseph Armathé AMOUGOU, pour ses encouragements multiformes.
- Enfin, nos remerciements vont à l'endroit de nos ami(e)s, confrères et camarades qui nous ont apporté un plus lors des échanges non seulement contradictoires mais aussi bénéfiques pour notre recherche.
- Nous ne voulons pas ici oublier tous ceux qui, de prêt ou de loin, nous ont apporté leur réconfort aussi bien psychique, intellectuel que financier.

RÉSUMÉ

Notre monde traverse une crise du sens de la vie : les croyances traditionnelles sont souvent remises en question. La réflexion sur le sens de la vie et la place de Dieu dans l'existence de l'Homme suscitent beaucoup de questionnements depuis l'Antiquité. Le choix porté sur notre thème « *La question de Dieu et le sens de l'existence. Une lecture critique de L'Homme-Dieu ou le Sens de la vie de Luc Ferry* » est pour nous une tentative de solution à cette crise de sens. Ainsi, dans sa démarche philosophique, Luc Ferry propose une approche humaniste qui met l'accent sur la capacité humaine à créer son propre sens de la vie. Ce thème nous aidera à explorer les différentes philosophies qui traitent de la question du sens de la vie, y compris aussi celles qui rejettent l'idée de Dieu comme source de tout sens. La critique sur des dogmes religieux chez Ferry donne à réfléchir sur la manière dont ces croyances influencent notre compréhension de l'existence. Cette réflexion nous offre une multitude de pistes de recherche. Ces pistes vont nous aider à mieux comprendre les défis contemporains qui se posent face à la question du sens et de la spiritualité. Une lecture critique de l'œuvre de Luc Ferry permet d'éclairer ces enjeux tout en nous incitant à une interrogation froide. A partir de ce qui précède, l'on peut observer que la subjectivité du sens, la critique des dogmes, l'absence de Dieu comme libération, la centralité de l'homme, l'éthique laïque, et la crise de sens doivent être repensées à nouveaux frais. C'est la raison pour laquelle le problème que nous voulons résoudre est celui du type de rapport qui existe entre le sens de la vie de l'Homme et Dieu. A partir d'une analyse historico-critique, nous cherchons le résultat suivant : chez Luc Ferry, l'Homme est l'architecte central de son existence. En discernant le permis et le défendu, il sait, grâce à sa conscience, ce qu'il doit faire et ce qu'il ne doit pas faire. A partir de là, la verticalité de la transcendance doit céder la place à l'humanisme horizontale.

Mots clés : Dieu, le sens, l'existence, la vie et la religion

ABSTRACT

Our world is undergoing a crisis of meaning in life: traditional beliefs are often called into question. Reflection on the meaning of life and the place of God in human existence has raised many questions since ancient times. Choosing our theme, "The Question of God and the Meaning of Existence: A Critical Reading of L'Homme-Dieu or the Meaning of Life by Luc Ferry," is an attempt to address this crisis of meaning. In his philosophical approach, Luc Ferry proposes a humanistic perspective that emphasizes human capacity to create one's own meaning in life. This theme will help us explore various philosophies that address the question of life's meaning, including those that reject the idea of God as the source of all meaning. Ferry's critique of religious dogmas prompts reflection on how these beliefs influence our understanding of existence. This reflection offers us, as researchers, a multitude of avenues for investigation. These avenues will assist us in better understanding the contemporary challenges related to the question of meaning and spirituality. A critical reading of Luc Ferry's work sheds light on these issues while encouraging us to engage in a sober inquiry. From the above, we can observe that the subjectivity of meaning, the critique of dogmas, the absence of God as liberation, the centrality of man, secular ethics, and the crisis of meaning must be reconsidered. This is why the problem we wish to solve is that of the nature of the relationship between human life's meaning and God. Through a historical-critical analysis, we aim to reach the following conclusion: for Luc Ferry, man is the central architect of his existence. By discerning the permissible and the forbidden, he knows, through his conscience, what he must do and what he must not do. From this standpoint, the verticality of transcendence must give way to horizontal humanism.

Keywords: God, meaning, existence, life, and religion.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

L'une des idées fondamentales qui est, chez les Anciens, à l'origine du fondement de l'existence humaine et que des penseurs antiques ont mis sur la table des débats, c'est celle selon laquelle chaque homme peut ici et maintenant devenir maître de sa vie. De l'Antiquité à l'époque contemporaine, en passant par le Moyen-âge et la Modernité, cette question du sens à donner à notre existence se trouve au centre de toutes les interrogations humaines. Cependant, si dans la société moderne l'homme est considéré comme le moteur de la vie, dans la cité traditionnelle, au contraire, il fallait retrouver le sens de l'existence à partir d'une entité à la fois extérieure et supérieure à l'homme. Partant d'un tel constat, Luc Ferry affirme : « *Pendant des siècles, et à tout le moins depuis la naissance de la philosophie dans l'Antiquité, poser la question de la « vie bonne », c'était d'abord s'engager à rechercher un principe transcendant, une entité extérieure et supérieure à l'humanité, qui lui permît d'apprécier la valeur d'une existence singulière.* »¹ Selon lui, en effet, les siècles précédents sont marqués par l'existence d'un principe transcendant, c'est-à-dire d'une entité extérieure et supérieure à l'humanité permettant d'évaluer la réussite ou l'échec d'une vie humaine.

C'est ainsi qu'au fil des temps, de grandes visions du monde ont dominé l'humanité, bien qu'elles fussent certainement forgées par elle. « *Des idées telles que celle d'un ordre cosmique harmonieux au sein duquel chaque être particulier devait trouver sa juste place, ou d'un Dieu bienveillant dont l'amour orienterait de part en part la vie des hommes, fondaient des convictions qui, non seulement reliaient les êtres entre eux, mais les rattachaient aussi à des valeurs et des finalités imposantes, bien supérieures à leurs yeux à la performance pure.* »² Il pouvait s'agir de la religion ou bien d'idéologies révolutionnaires qui proposaient un idéal de vie ou un but à poursuivre. Dit autrement, pour savoir si la vie avait valu la peine d'être vécue, si elle était ou non « sauvée », il fallait un critère supra-humain, une unité de mesure sublime au nom desquels un jugement plus ou moins objectif pouvait être porté sur l'ici-bas. Chez les Présocratiques, par exemple, on retrouvait le sens de l'existence à partir d'un élément premier ou principe fondamental. Les poèmes d'Homère et d'Hésiode parlaient de dieux non-humains pour expliquer l'origine du monde comme l'Océan et le Chaos. Face à ce qui vient d'être dit, on pensait l'existence humaine, hier, à partir du paradigme de la dépendance. Pour être plus explicite, l'homme se trouvait rivé à la normativité que les Dieux avaient établie. La liberté n'avait rien alors d'une auto-affirmation de soi. Elle trouvait sa signification dans le fait de se

¹ L. Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Paris, Gasset & Fasquelle, 2002, p. 16.

²*Id.*

soumettre aux principes de la nature. C'est dans ce sens que s'inscrit le « *connais-toi toi-même et tu connaîtras l'univers et les dieux* » dont parlait Socrate.

Seulement, au Moyen-âge, la naissance de la pensée chrétienne consistera à fondre le polythéisme de l'Antiquité en un monothéisme. Une telle entreprise sans doute influencée par la pensée plotinienne selon laquelle « *l'Un, c'est-à-dire le Bien originel est la source de tout ce qui existe* »³, tient son originalité/authenticité du fait qu'elle a substitué le « *Dieu unique* »⁴ aux Dieux grecs. Ainsi, le christianisme, au sens spirituel, signifie qu'« *un Dieu unique, transcendant, parfait, infini, créateur, se substitue au cosmos rempli des dieux de la pensée hellénique.* »⁵ Bien entendu,

*nous sommes désormais aux antipodes du polythéisme grec, cette croyance en une pluralité des dieux. Alors que les dieux grecs sont dans le monde et en font partie, alors qu'ils sont nés en lui, le Dieu chrétien est radicalement au-delà : il n'appartient pas à notre univers et marque sa complète transcendance par rapport à lui. [...] Le Christ dont la mort a racheté et sauvé le genre humain, sert d'intermédiaire, de médiateur, entre l'Absolu et les hommes. Révélation, Foi, Salut : des notions inédites transforment la pensée occidentale. Le monothéisme unifie la nouvelle culture et dépasse le polythéisme ancien. Enfin, l'homme, conçu à l'image de Dieu, est le maître (potentiel) de la nature.*⁶

L'homme se trouvait ainsi soumis au droit divin-naturel, mieux, aux « commandements de la Loi divine et éternelle ». Une téléologie, dessinée par l'Église, le déterminait : il devait, pour accéder au salut et, ici-bas, à une certaine quiétude, répondre aux devoirs de son essence. C'est ce qui a d'ailleurs animé l'ambition de Saint Augustin. En effet, « *saisies dans leur unité, Les Confessions sont le récit d'une aventure spirituelle : la recherche de Dieu. Elles désignent à la fois un itinéraire existentiel et spirituel. [...] Augustin veut se confesser devant Dieu et finalement s'en remettre à lui.* »⁷ Tel est le projet fondamental de Saint Augustin dans *Les Confessions* : décrire ce retour sur soi-même et cet aveu, qui conduisent l'âme à sa plénitude spirituelle, en dehors du temps. Dans cette optique, on se sent plus libre lorsqu'on obéit aux commandements de Dieu. En plus, plus près de nous, à en croire Luc Ferry⁸, dans une perspective qui se voulait pourtant matérialiste, la référence à des principes transcendant l'individu, ainsi qu'à la problématique religieuse du salut, régnait encore sur le monde humain. Elle demeurait présente jusqu'au sein des idéologies révolutionnaires où l'on préservait peut-

³ A. Vergez et D. Huisman, *Histoire des philosophes illustrée par les textes*, Paris, Fernand Nathan, 1966, p. 90.

⁴ *Id.*

⁵ J. Russ, *Philosophie : les Auteurs, les Œuvres. La vie et la pensée des grands philosophes, l'analyse détaillée des œuvres majeures*, Paris, Larousse Bordas, 1996, p. 72.

⁶ *Id.*

⁷ *Ibid.*, p. 77.

⁸ L. Ferry, *Op.cit.*, p. 17.

être l'essentiel de la foi : en conformant sa vie à l'idéal, en la sacrifiant, le cas échéant pour lui, on pouvait garder la conviction d'être, au sens propre, «sauvé» par une dernière voie d'accès à l'éternité.

Par contre, avec les Lumières, on entre dans l'univers de l'autonomie. Pour rendre notre argumentaire fécond, dans ses *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, Hegel expose cette formule éclairante pour décrire le passage à la Modernité : « *L'époque est celle de l'esprit libre. Le droit de la liberté subjective constitue le point critique et central de la différence entre l'Antiquité et les Temps Modernes. Ce droit devient le principe universel d'une nouvelle forme de monde* »⁹. En effet, la « réforme » des Lumières a privé le christianisme de son caractère sacré, et elle a provoqué le renversement de l'Église. La formule de l'*Aufklärung* qui exige à l'homme d'avoir le courage de se servir de son propre entendement est, sur le plan épistémologique, une époque de contestations tant politique, économique, culturelle que sociale. Bref, c'est la libération par rapport aux dogmes (religieux). On comprend pourquoi Kant a eu le courage intellectuel de souligner que « *les Lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute. La minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre* »¹⁰.

Face à ce qui vient d'être dit, les Lumières se définissent comme la sortie de l'Homme hors de la dépendance du dogme de l'Autorité absolue de l'Église : « *La modernité n'est pas rejet de la transcendance, mais réaménagement de celle-ci aux conditions de son accord avec le principe du refus de l'argument d'autorité.* »¹¹ Les Lumières visent à l'invalidité de l'autorité de l'Église, à l'affranchissement par rapport au dogme et à l'autonomie de la raison. Ainsi se passent la perte d'influence de la religion sur la société moderne et la rationalisation de la vie humaine. On peut considérer une telle « réforme » comme une origine de ce mouvement, dans la mesure où Luther (père du protestantisme) vise la rationalisation de la croyance, ou le salut sans aucun intermédiaire de l'Église. L'*Aufklärung* ou la philosophie des Lumières affirme ainsi la sécularisation en tant que sortie de la religion ou perte du sacré. La Modernité est alors considérée comme l'époque de la sécularisation. Il s'agirait, ici, d'un anticléricalisme en tant que destruction de toute autorité religieuse, voire une forme d'athéisme qui ne veut pas dire son nom. Une rupture d'avec la pensée traditionnelle fait date ici. Chacun, et c'est là le sens de la précédente formule hégélienne, se veut « souverain de lui-même », n'acceptant de se soumettre

⁹ G. W. F. Hegel, *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, p. 340.

¹⁰ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, traduction française de J.-L. Delamarre, Paris, Gallimard, 1989, p. 497.

¹¹ L. Ferry, *L'Homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Paris, Gasset & Fasquelle, 1996, p. 77.

à d'autres normes que celles qu'il fait advenir par les décrets de sa propre volonté. La croyance en Dieu peut bien persister à condition qu'elle n'empêche pas les êtres de vivre désormais dans cet « art nouveau des séparations », qui laisse l'univers humain à part de toute subordination à la « Loi divine ». Cette dissociation d'avec l'âge théologico-politique procède, pourrait-on dire, d'une « sécularisation du pensable ». La sécularisation affecte d'abord la conception du sujet.

On pensait l'existence humaine, hier, à partir du paradigme de la dépendance : l'homme se trouvait rivé à la normativité que Dieu avait établie. La liberté n'avait rien alors d'une auto-affirmation de soi. Elle trouvait sa signification dans le fait de se soumettre aux prescriptions de la Loi éternelle. La rupture moderne fait prévaloir une axiomatique de l'autonomie : le sujet devient alors, tandis que se défait l'ordre finalisé de la nature, à lui-même son propre centre, « l'auteur de ses jours » (Coriolan de Shakespeare). La philosophie des droits de l'homme exprime ce tournant : les facultés premières (liberté de croyance et liberté d'expression, droit de propriété et liberté du travail, parmi d'autres) qu'on reconnaît au sujet visent à lui permettre d'architecturer son existence. La sécularisation concerne aussi la conception du pouvoir. Dans l'âge ancien des choses, le gouvernement s'inscrivait dans la « grande chaîne de l'Être » : il avait pour mission de conduire ses sujets sur le chemin du bien et du salut, en établissant des distinctions juridiques entre ses sujets en fonction de leurs appartenances religieuses.

Luc Ferry, ayant au cours des années acquis une renommée internationale, continue cependant de développer l'entreprise de la Modernité, tout en reconnaissant sans doute le déchirement total dans lequel se trouve le soi après l'effondrement des grands récits. D'ailleurs, si on qualifie la pensée de Luc Ferry comme une forme de néo-modernisme, c'est parce que l'essence de son célèbre *L'Homme-Dieu ou le Sens de la vie* maintient et développe la structure fondamentale de la perception humaine du modernisme, en particulier pour ce qui est de l'autonomie de l'homme et sa place privilégiée au centre du monde en général. L'humaniste français met en évidence, cependant, une nouvelle terminologie, qu'il considère comme le renversement de l'outrecuidance du modernisme, tout en redonnant vie néanmoins aux intentions du modernisme de maintenir le sujet humain au centre, exprimant ainsi la conviction que l'homme dépend de soi-même. Suivant un tel projet ferryen, nous devons, en dépit de la mort de Dieu, – explicitement prononcée par Friedrich Nietzsche, l'un des penseurs qui l'ont intellectuellement séduit –, tenter de sauver l'homme, ou plus justement, le soi humain. L'existentialiste français, fortement influencé par la surhumanité nietzschéenne, propose d'établir une transcendance horizontale qui retrouve l'aspect divin en l'autre sans l'intervention

d'une instance religieuse, ou sans transcendance verticale, à savoir Dieu. Sous sa plume, nous lisons que

Le souci de l'Altérité, qui s'affirme si fortement dans la philosophie contemporaine, tend ainsi à prendre la forme d'une « religion de l'Autre ». Cette sacralisation de l'humain comme tel suppose le passage de ce que l'on pourrait nommer une « transcendance verticale » (des entités extérieures et supérieures aux individus, situées pour ainsi dire en amont de lui) à une « transcendance horizontale » (celle des autres hommes par rapport à moi).¹²

Il continue donc de travailler dans le cadre du modernisme : désir de passer au-delà de la perte de sens et de la désillusion du soi, conséquences de la mort de Dieu.

Notre époque « désenchantée » et sécularisée, ressasse cette question de la vie réussie depuis que les philosophes ont laissé aux marchands de sens et autres psychiatres, psychologues et psychanalystes, le soin de guérir les blessures de l'âme. Les sociétés contemporaines nous incitent à penser la réussite sur le mode du rêve éveillé : rêves de possession (avoir gagné à la loterie), rêves de séduction (champion d'un sport qui commençait à nous décourager), etc. Malheureusement, on n'éclairera guère nos lanternes en demandant, avec révérence, aux icônes contemporaines (pouvoirs, honneurs, altruisme) ce qui, pour elles, donne sens à la vie. S'inscrivant dans le mouvement contemporain qui reconsidère le rôle existentiel et pratique de la philosophie et laissant de côté une démarche théoricienne ancienne préoccupée seulement de connaître pour connaître, Luc Ferry, réhabilite et restructure la vieille problématique du sens de l'existence chargée d'une longue histoire à peine estompée par les Temps Modernes.

Il mène une réflexion sur la façon dont cette antique interrogation se pose aujourd'hui. D'après lui, « [la philosophie] propose des définitions de la vie bonne qui ne passent ni par Dieu ni par la foi, où l'on fait avec les moyens de bord, en exerçant la lucidité de sa raison et en acceptant sa condition de mortel, sans prétendre à un salut qui passerait par une promesse d'immortalité. Ces « spiritualités laïques », c'est cela, tout simplement, qu'on appelle philosophie. »¹³ En menant sa réflexion sur ce que pourrait être la vie réussie dans nos sociétés désenchantées et sécularisées, Luc Ferry élabore un humanisme, l'humanisme de l'homme-dieu ou humanisme spiritualiste, qui, pouvant être considéré comme une sorte de « religion », conserverait la substance des grandes doctrines du passé essentiellement le stoïcisme, le christianisme et la pensée de Nietzsche tout en les dépassant par une sorte de laïcisation qui

¹²*Id.*

¹³ Cf. « Présentation de l'éditeur » de *Sagesses d'hier et d'aujourd'hui* de Luc Ferry, Paris, Flammarion, 2014, p. 4.

exclut à la fois les croyances religieuses et tout ce qui ressemble de près ou de loin à une métaphysique. L'humanisme de l'homme-dieu qu'élabore Luc Ferry est donc un humanisme non métaphysique qui viendrait, après la déconstruction de la métaphysique, ouvrir la problématique du réenchâtement du monde avec de nouvelles figures de la transcendance. Écartant l'option du christianisme parce que, selon lui, son humanisme est théocentré, d'une part, et l'humanisme athée est antihumaniste, d'autre part, Luc Ferry fonde un humanisme transcendantal, c'est-à-dire un humanisme qui, ne rejetant ni le sacré, ni la transcendance, leur donne une autre conception. Il va prédire une spiritualité laïque qui, selon lui, est l'espace le plus intéressant pour la réflexion philosophique aujourd'hui. Marcel Neusch rend davantage explicite cette idée en ces termes :

Attentif aux mutations et aux paradoxes de notre modernité, Luc Ferry avait déjà analysé les ambiguïtés d'une forme de sacralisation séculière. Son essai sur « l'homme-Dieu » est d'abord un diagnostic sur les changements intervenus dans le statut de la religion, sur son effacement, et ce rejet était inéluctable, et il serait irréversible. Mais le livre est en même temps un pronostic sur le destin profane de la transcendance dans un monde qui a fait son deuil de Dieu. Mieux encore, Luc Ferry se fait ici le déchiffreur d'une transcendance au sein de l'immanence, non plus verticale, mais horizontale, dont les traits restent largement indéterminés.¹⁴

En effet, depuis la critique de la pensée dite « antihumanisme » – de la philosophie de Martin Heidegger à la proposition foucauldienne d'un effacement radical du sujet –, Luc Ferry s'attache à la reconstitution d'un univers de sens. Alors que le sens était jusqu'à une époque récente disponible dans les religions, il serait aujourd'hui à inventer. Nous sommes entre nous, sans transcendance hors de celle qui part de l'homme. Si le sens de la vie n'est plus extérieur au sujet, autrement dit n'est plus de la dimension de la Transcendance, s'il est, au contraire, intérieur au sujet, c'est-à-dire dépend désormais de la dimension de l'Immanence, alors il faut interroger la nature des rapports entre l'Homme et Dieu par rapport au « Sens » de la vie. Dit autrement, il est question, ici, de l'oubli de Dieu et du « Sens » propre de l'existence dans la société contemporaine. Dès lors, en quoi consistait réellement le sens de la vie dans la cité traditionnelle ? Mieux, comment les Anciens déterminaient-ils le sens de l'existence ? En outre, au nom de quoi l'homme peut-il véritablement se comparer à Dieu ? Toutefois, l'idée ferryenne de l'homme-Dieu ne renforcerait-elle pas davantage l'oubli de Dieu causé par les métaphysiques de « la volonté de volonté » et donc la perte du sens fondamental de l'existence ?

¹⁴ M. Neusch, « Luc Ferry et l'émergence d'un nouvel humanisme sans Dieu », in *Nouvelle revue théologique*, Paris, vol. 119, n° 3, juillet-septembre 1997, p. 335.

Bien plus, en définissant l'homme comme le moteur de la vie, Luc Ferry ne court-il pas le risque d'embrasser finalement l'humanisme athée auquel il renonce ?

Pour orienter notre réflexion, en nous fondant sur une démarche historico-critique, nous exposerons, dans la première partie, les sources de la pensée de Luc Ferry à partir de l'idée traditionnelle de Dieu. Dans la deuxième partie, nous passerons l'humanisme ferryen de l'homme-Dieu au tribunal de la raison critique. Enfin, dans la troisième partie, nous procéderons à une restructuration de la pensée de Luc Ferry.

**PARTIE I : AUX SOURCES DE LA PENSÉE DE LUC
FERRY : DIEU EN QUESTION**

Au départ, notamment à l'ère des Présocratiques, le souci fondamental était de trouver ce qui constitue la raison d'être des choses. Et c'est à travers cet élément considéré comme « Principe » qu'on retrouvait le sens de l'existence. C'est ce « Principe », cette « causation non causée » que l'on nommera Dieu, en tant qu'il est l'Être absolu, mieux « la Raison première et dernière ». Toutefois, la téléologie de ce projet essentialiste est de rechercher ce qui donne sens à l'existence, Dieu perd au fur et à mesure son autonomie face aux philosophies existentialistes modernes, voire contemporaines. Celles-ci, au contraire, posent l'homme comme la mesure de toute chose. Ce qui signifie que l'homme est capable de tout, c'est désormais lui le responsable et le seul maître de son existence. D'où l'idée ferryyenne de « l'homme-Dieu ». Si au départ la philosophie était à la fois une activité intellectuelle et une attitude de vie, cherchant à répondre à la question : « Quel est l'élément qui donne sens de l'existence ? », l'attitude philosophique contemporaine, au contraire, consiste à « penser sa vie et vivre sa pensée » pour reprendre André Comte-Sponville, tout en prenant en considération la notion de « salut ».

CHAPITRE I : INTERROGATIONS EXISTENTIELLES SUR L'IDEE DE DIEU

Sous un angle de vue archéologique, l'Homme se passionne pour la détermination de structure ou de ce qui est le fondement de tout. Une telle passion est remarquable en métaphysique, celle-ci étant régie par la question du « *Pourquoi ?* » des choses. En effet, l'étonnement poussa l'Homme à s'interroger au sujet de l'origine du monde. C'est d'ailleurs ce que disait Aristote en ces termes : « C'est, en effet, l'étonnement qui pousse, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques. »¹⁵ Au début, précise-t-il, leur étonnement porta sur les difficultés qui se présentaient les premières à l'esprit ; puis, s'avancant ainsi peu à peu, ils étendirent leur exploration à des problèmes plus importants, tels que les phénomènes de la Lune, ceux du Soleil et des Étoiles, enfin la genèse de l'Univers. Ce qui signifie que la volonté de connaître ce qui donne sens à l'existence a toujours été au centre des préoccupations humaines. Et puisque tous les hommes, souligne Aristote, désirent naturellement savoir, poser la question du sens, est vouloir comprendre ce qui est le fondement des êtres. D'où l'idée de Dieu comme l'Être absolu, c'est-à-dire la raison d'être de tout ce qui est.

I-1- La question de l'origine ou de la cause des choses

a. Thalès de Milet et l'élémentaire

On considère traditionnellement Thalès de Milet (~625-548 av. J.-C.) comme le premier philosophe occidental. Il naquit et vécut à Milet, colonie grecque située sur la côte ouest de l'actuelle Turquie, considérée comme le berceau de la philosophie grecque en raison du statut de « Premier Philosophe » de Thalès, titre qui lui fut attribué par les penseurs grecs postérieurs à l'instar d'Aristote. Il était connu comme astronome, mathématicien, homme d'État, ingénieur, et comme un sage grec. Représentant de l'École (de philosophie) ionienne avec Anaximandre (~610-546 av. J.-C.) et Anaximène (~585-525 av. J.-C.), Thalès serait le premier à s'intéresser à la question du « *Ti esti* » (Qu'est-ce qui est ?), le « ceci que voici » ou ce qui est. En d'autres termes, quelle est la substance fondamentale de l'univers ? L'on nous apprend que, selon Thalès, l'Eau est le principe de toutes les choses¹⁶. Sous la plume d'Aristote, nous lisons :

Thalès dit que le principe est l'Eau (c'est pourquoi aussi il déclarait que la Terre flotte sur l'Eau) ; il fut conduit sans doute à cette croyance en observant que toutes choses se nourrissent de l'humide et que le chaud lui-même en procède et en vit (or ce dont les choses viennent est, pour toutes, leur principe). Telle est l'observation

¹⁵ Aristote, *Métaphysique*, A. 3, 983b.

¹⁶ É. Bréhier, *Histoire de la philosophie I. L'Antiquité et le Moyen âge*, Paris, version numérique, 2005, p. 36.

qui lui fit adopter cette manière de voir, et aussi cet autre fait que les semences de toutes choses ont une nature humide et que l'Eau est l'origine de la nature des choses humides. — D'après certains, les anciens cosmologistes aussi, bien antérieurs à la génération actuelle, et qui furent les premiers à traiter des dieux, se seraient figurés la Nature de la même manière. Effectivement, ils donnent l'Océan et Téthys comme auteurs de la génération du Monde, et ils disent que le serment des Dieux se fait par l'eau, à laquelle les poètes donnent le nom de Styx : ce qu'il y a de plus ancien est, en effet, ce qu'il y a de plus respectable, et on jure par ce qu'il y a de plus respectable. Quant à savoir si cette opinion sur la Nature est, en fait, primitive et ancienne, c'est un point qui est sans doute très incertain ; toujours est-il que ce fut, dit-on, la doctrine déclarée de Thalès au sujet de la cause première des choses.¹⁷

Ce qui signifie que pour Thalès, le fondement des choses c'est l'Eau, élément matériel de nature aquatique. Il pense en effet, qu'elle est la Cause première, parce qu'entre autres attributs, l'eau pouvait changer de forme et se déplacer, tout en restant immuable dans sa substance. Imprégné par la cosmologie traditionnelle, Thalès affirme que « *tout est fait d'eau* », formulant ainsi le tout premier essai d'une « philosophie de la nature ». L'Eau, principe primordial et primitif, engendre la terre à la suite d'un processus physique résiduel ; l'air et le feu étant des exhalaisons d'eau. Les astres flottent comme des bateaux dans les eaux d'en haut¹⁸. C'est dire que l'Eau est le principe de toutes choses, dans la mesure où c'est elle qui en est l'origine. C'est au moyen de celle-ci que l'intelligence divine réalise toutes choses. Pour être plus explicite, pour le philosophe de Milet, non seulement l'Eau est l'origine des choses, mais aussi le Dieu, car c'est l'Intelligence qui fait tout avec l'eau.

En fait, la recherche de Thalès sur la nature de la réalité et les causes premières a dû constituer un défi important pour la religion grecque antique, laquelle soutenait que le monde avait été créé par les dieux par des moyens surnaturels. Son approche pragmatique et empirique, qui dépouillait la création de ses aspects surnaturels pour se concentrer sur le monde observable, serait à l'origine de l'application de la pensée rationnelle, poursuivie par d'autres philosophes présocratiques jusqu'à son plein développement par les socratiques. Toutefois, loin de nier l'existence des dieux, Thalès proposa seulement un élément unique et premier qui pouvait être interprété comme celui avec lequel les dieux devaient avoir travaillé, l'eau étant déjà reconnue dans la cosmologie grecque comme l'élément entourant la terre. À l'époque de sa naissance, les mythes concernant les dieux anthropomorphes étaient devenus un système de croyance très développé dans lequel on pensait que ces dieux interagissaient avec les humains au quotidien, qu'ils étaient responsables de l'entretien et de la préservation du monde, et qu'ils s'intéressaient à la vie personnelle et aux choix éthiques de leurs créations humaines. Ainsi, des temples furent

¹⁷ Aristote, *Op.cit.*, A. 3, 983b 20 - 984a.

¹⁸ C.-H. du Bord, *La Philosophie*, Paris, Groupe Eyrolles, 2007, p. 5.

érigés en l'honneur des différentes divinités du panthéon, un clergé fut développé et des rituels furent standardisés. Il n'y avait donc aucune raison de chercher une origine du monde, celle-ci étant clairement expliquée par la croyance religieuse.

b. Héraclite d'Éphèse et le changement perpétuel

Héraclite (~576-480 av. J.-C.) est un philosophe grec présocratique, membre d'une famille aristocratique et sacerdotale implantée à Éphèse. Il est instruit dans la connaissance des mystères. Sans doute est-ce une des raisons de son goût pour les expressions énigmatiques qui lui valut le nom d'obscur. Sous la plume de Martin Heidegger, nous lisons qu'« *on l'appelle « l'Obscur* ». *Héraclite avait déjà cette réputation, alors que son livre était encore entièrement conservé.* »¹⁹ En un mot, Héraclite a d'abord le sens de la formule. Contrairement à ses prédécesseurs, il est plus préoccupé par la théologie et la morale que par la cosmologie ou l'étude de la nature. Héraclite reprend, en effet, le problème soulevé à Milet, en particulier par Thalès, Anaximandre et Anaximène : qu'est-ce qui demeure à travers le changement qui s'opère ? Pour Héraclite, c'est la mobilité elle-même, le devenir. En d'autres termes, « *tout passe, tout s'écoule, à tel point que l'on ne peut descendre deux fois dans le même fleuve. Tout fuit et rien ne demeure.* »²⁰ Ce qui veut dire, selon les mots de Jacqueline Russ, que les choses et leur aspect évoluent selon la loi des contraires ou plus exactement de remplacement des contraires : l'ombre devient lumière, le froid se transforme en chaud, etc. Cette opposition, qui est aussi un principe, est la condition du devenir sans cesse soumis à une perpétuelle métamorphose évoluant selon un cycle où s'accomplit la coïncidence des contraires : l'harmonie. On comprend pourquoi on parle de la théorie héraclitéenne du mobilisme universel : aucune chose ne demeure identique à elle-même, tout est soumis à un changement perpétuel.

Quel est cependant le principe de ce mobilisme universel ? Tout n'est que transformation du Feu, matière qui consumera l'univers. En effet, si Thalès voyait dans l'Eau le fondement de toutes choses, Héraclite s'attache, au contraire, au Feu, d'où tout est issu et qui menace tout de dislocation. Ce Feu est à la fois guerre et raison harmonieuse. Guerre, tout d'abord : à tous les niveaux, les contraires s'affrontent dans une lutte permanente. Le combat, père et roi de tout, est universel : toutes choses naissent selon la lutte. Le philosophe d'Éphèse développe, ici, une pensée tragique, soulignant l'omniprésence de la violence dans le monde :

¹⁹ M. Heidegger, *Essais et Conférences*, traduction française de Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1958, p. 311.

²⁰ J. Russ, *Panorama des idées philosophiques. De Platon aux contemporains*, Paris, Armand Colin, 2008, p. 48.

la guerre (*Polemos*) est le père de toutes choses ; la naissance et la conservation des êtres sont dues à un conflit de contraires qui s'opposent et se maintiennent l'un l'autre. Dans ce cas, souhaiter, avec Homère, voir « *la discorde s'éteindre entre les dieux et les hommes* »²¹, c'est demander la destruction de l'univers.

Toutefois, si le Feu désigne la guerre, d'une part, il désigne aussi l'harmonie, d'autre part. Le Feu est Raison, « *Logos* ». D'où un équilibre, montrant que la guerre obéit à une loi rationnelle, la Raison se dévoilant comme un principe régulateur : ainsi se limitent et s'unissent, harmonieux et discordant, le jour et la nuit, l'hiver et l'été, la vie et la mort, etc. Tout excès d'un contraire, explique Émile Bréhier, qui dépasse la mesure assignée, est châtié par la mort et la corruption ; si le soleil dépasse ses mesures et ne se couche pas à l'heure marquée par le destin, son feu brûlera toute chose. On le voit, le thème des contraires s'applique à la fois aux contraires simultanés qui se limitent dans l'espace et aux contraires successifs, suite réglée d'excès et de manque, de satiété et de famine, qui se limitent dans le temps. Reconnaître l'existence de ce conflit sans fin permet donc de découvrir aussi que le monde est une harmonie cachée où vibre un accord profond : « *Ils ne comprennent pas comment ce qui lutte avec soi-même peut s'accorder. L'harmonie du monde est par tensions opposées, comme pour la lyre et pour l'arc* »²². C'est ce conflit qui maintient le monde et la vie qui est en lui : « *Les médecins taillent, brûlent, torturent de toute façon les malades et, leur faisant un bien qui est la même chose qu'une maladie, réclament une récompense qu'ils ne méritent guère.* »²³ Autrement dit, le Bien et le Mal sont Un, parce qu'admettre la notion de Bien conduit nécessairement à admettre celle de Mal. Ainsi, chez Héraclite d'Éphèse, l'unité de toute chose, au sein des contradictions, induit donc l'idée de changement perpétuel, de devenir.

c. Parménide d'Élée et l'Être immuable

Parménide (~512-450 av. J.-C.) est un philosophe grec présocratique d'Élée, une ville de la Grèce antique située dans l'actuelle Italie du Sud. Il est considéré comme l'un des philosophes les plus influents de l'Antiquité, notamment pour son travail sur la Métaphysique²⁴ et l'Ontologie²⁵. Il est par ailleurs le fondateur de l'École d'Élée, le philosophe de l'Être et le Père

²¹ É. Bréhier, *Op.cit.*, p. 46.

²² Héraclite, *Fragments*, 51.

²³ *Ibid.*, p. 58.

²⁴ Entendue comme la philosophie générale, la « Métaphysique » comprend la connaissance des choses divines en même temps que celles des principes des sciences et de l'action (A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1926, p. 612.).

²⁵ L'« Ontologie » est la branche de la « Métaphysique » qui étudie la nature de l'être en général, mieux « l'être en tant qu'être », ainsi que les catégories et les relations entre les différentes entités existantes.

de l'Ontologie, discipline centrée sur l'Être, la réalité immobile, éternelle, incréée, homogène ou immuable. Son traité philosophique intitulé *De la Nature*, connu également sous le nom de *Poème*, est vu comme l'un des textes les plus importants de la philosophie occidentale. Selon Parménide, ses prédécesseurs manquent de logique : avancer que tout est constitué d'une seule matière fondamentale exclut en effet qu'il y ait de l'espace vide. Le philosophe d'Élée se détourne de cette attitude philosophique et pose plutôt que « *ce qui est, est* ». Ce qui n'est pas ne peut être pensé, puisque « *le même, lui, dit Parménide, est à la fois penser et être.* »²⁶ Ce qui veut dire que l'être est indivisible, immuable, et par conséquent pensable. C'est surtout cette idée qu'il s'efforce de démontrer dans son *Poème*.

Le traité de Parménide se compose, en effet, de deux parties : une qui expose la voie de la vérité, qui est celle de l'être, et l'autre qui expose la voie de l'opinion, qui est celle du non-être. Dans la première partie, Parménide pose que l'être est éternel, immuable et indivisible. Selon lui, l'être est tout ce qui existe réellement, tandis que le non-être est simplement une absence d'être. Cette idée a conduit Parménide à rejeter la possibilité du changement et de la pluralité dans l'univers. C'est d'ailleurs ce que Jean Beaufret précise dans son commentaire du *Poème* de Parménide : « *Or c'est le même, penser et ce à dessein de quoi il y a pensée. Car jamais sans l'être où il est devenu parole, tu ne trouveras le penser; car rien d'autre n'était, n'est ni ne sera à côté et en dehors de l'être, puisque le Destin l'a enchaîné de façon qu'il soit d'un seul tenant et immobile* »²⁷. Il rappelle ainsi le rapport que le philosophe d'Élée établit entre le penser et l'être, autrement dit la possibilité permanente de la pensée, celle de correspondre à l'exigence de ce qui est à penser.

Dans la seconde partie, Parménide admet que les apparences sont trompeuses et que les choses ne sont pas toujours ce qu'elles semblent être. Il admet également que les êtres humains peuvent avoir des opinions biaisées de la réalité, c'est-à-dire de l'être. Cependant, il insiste sur le fait que l'opinion est différente de la vérité, et que celle-ci doit être cherchée par la raison plutôt que par les sens. L'importance de Parménide réside dans sa contribution à la métaphysique et à l'ontologie. Sa conception de l'être influencera la façon dont les philosophes ont pensé la réalité pendant des siècles, et son travail ouvrit la voie à de nombreuses autres réflexions sur les questions de l'existence, de la vérité et de la connaissance. Le monde est plein de matière d'une même densité : incréé, éternel, homogène, il s'étend à l'infini, dans toutes les

²⁶ Parménide, « Fragment III » cité par J. Beaufret, in *Parménide : Le Poème*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, p. 56.

²⁷ J. Beaufret, *Op.cit.*, p. 87.

directions. Il n'y a rien en dehors de lui, semblable à une sphère solide, il est sans mouvement, sans temps, sans changement. L'expérience de nos sens étant illusoire, penser qu'il puisse en être autrement est sans aucun fondement logique.

Alors qu'Héraclite insiste sur le multiple et le changement perpétuel, sur l'éternel devenir, sur l'inconsistant écoulement, Parménide installe les choses dans l'être même, dans l'identité²⁸. Le philosophe d'Élée se pose, dans une certaine mesure, en s'opposant au philosophe de Milet, dont il connaissait sans doute la doctrine. Sous la plume de Jacqueline Russ, nous lisons :

*Au monde héraclitéen, centré sur le devenir des choses, Parménide substitue la vision ou l'image d'une réalité très concrète, celle d'une sphère, limitée, parfaite, immobile, finie. L'être sera donc semblable à la courbure d'une sphère bien arrondie et ni la naissance ni la destruction ne sauraient lui appartenir. Ce qui est ? C'est une forme sphérique, manifestant métaphoriquement ou concrètement l'unité de l'être identique à lui-même, ignorant le temps et l'espace, immobile. Quant au Non-être, il n'est pas.*²⁹

Pour Parménide, la voie de l'être reste proche pour peu qu'on s'en aperçoive, nécessitant cependant toujours un surcroît de mémoire. Avec le savoir de l'être, le sage connaît un durable état de repos et une pleine assurance, alors que l'homme du commun se laisse séduire et entraîner dans la ronde des plaisirs faciles et ordinaires, des illusions ; il en oublie l'Être et oublie d'être. Penser l'être ouvre donc le bon chemin, celui de la stabilité, de cette clairière où les hommes sont chez eux. L'avancée du discours est image de cette permanence. Cependant, le monde est-il sans cause ?

I-2- Dieu comme Cause existentielle

a. Dieu comme la Cause première et l'argument cosmologique

« *Que Dieu est absolument cause première* »³⁰, écrit Baruch Spinoza. Du grec *kosmos*, « monde », « univers », et *logos*, « discours », « raison », la cosmologie peut se définir comme un discours rationnel sur la formation et la structure de l'Univers. Les cosmologies philosophiques furent nombreuses et importantes dans la Grèce antique, notamment chez les Présocratiques³¹. Par exemple, les philosophes ioniens, en l'occurrence les Milésiens Thalès, Anaximandre, Anaximène et l'Éphésien Héraclite avaient conçu quelque chose sur l'origine du

²⁸ J. Russ, *Op.cit.*, p. 50.

²⁹ *Id.*

³⁰ B. Spinoza, *L'Éthique*, traduction d'Armand Guérinot, Québec, version numérique, juillet 2013, p. 31.

³¹ L. Hansen-Love (dir.), *La Philosophie de A à Z*, Paris, Hatier, 2020, p. 105.

monde. Ce principe premier, encore appelé premier élément, était à leurs yeux incréé, non périssable, immense et perdurable. Ils estimaient que toutes les autres choses étaient engendrées par ce principe unique. Et ils lui accordaient des propriétés supérieures aux honneurs dus aux dieux qui, eux-mêmes, y étaient soumis. Ils utilisèrent le mot *physis* pour désigner ce mouvement qui devait aboutir à la création d'une chose à partir du principe premier. C'est pour cela qu'ils sont appelés les « physiciens ». Pour Thalès de Milet, ce principe premier c'est l'Eau ; pour Anaximandre, c'est l'Apeiron qui désigne le caractère vaste de ce qu'il y a à concevoir riche de toutes choses ; pour Anaximène, c'est l'Air ; pour Héraclite, c'est le Feu.

En outre, les Éléates, notamment Parménide, Zénon et Mélissos, Xénophane de Colophon, s'intéressaient particulièrement à la métaphysique en rejetant la mobilité universelle des Ioniens au profit de la stabilité universelle. Les Éléates rejettent la validité épistémologique des sens. On ne saurait fonder une science sur ce que nous enseignent les sens. C'est pourquoi dans son poème *De la Nature*, Parménide oppose l'Être à l'opinion ou doxa. La négation du mouvement a été faite par Zénon, auteur de deux paradoxes : le paradoxe d'Achille et la tortue³² et le paradoxe de la flèche³³. Les Éléates pensent, en effet, que l'Univers est un et que tout se ramène à l'unité. Cet être incorruptible, doué d'intelligence et éternel, c'est Dieu. L'Univers est Dieu. Les Éléates étaient donc monothéistes et rejetaient l'anthropomorphisme du polythéisme grec. Ils représentaient l'Univers comme une chose incréée, qui n'a ni début ni fin et qui dure éternellement. Sur l'opposition de l'être et du non-être, ils disaient que de l'un ne pouvait provenir l'autre.

Or, en considérant l'Univers, on voit que chaque objet a une cause, qui lui-même a une cause et ainsi, en remontant la chaîne des causes, on arrive nécessairement à une cause première et parfaite, à savoir Dieu. Telle est la thèse fondamentale soutenue par l'argument cosmologique. Il s'agit d'un type d'argument qui se base sur certaines caractéristiques de l'Univers, afin de démontrer l'existence d'une cause première, généralement admise comme étant Dieu. L'argument cosmologique vise donc à prouver l'existence de Dieu par l'observation du monde qui nous entoure (le cosmos). Il commence par énoncer une évidence : des choses existent. À

³²« Si Achille fait une course avec une tortue à qui on a donné une longueur d'avance, lorsqu'Achille atteint le point de départ de la tortue, celle-ci a, pendant ce temps, parcourue une distance. Pendant qu'Achille va encore parcourir la distance qui le sépare de la tortue, celle-ci s'éloigne à nouveau et elle est encore à une certaine distance d'Achille. Achille n'aura jamais une distance à parcourir pour rejoindre la tortue, le mouvement est donc impossible » (Cf. « Les paradoxes de Zénon », in *Bulletin AMQ*, vol. XLI, n° 4, décembre 2021, 47.).

³³« Si le temps est fait d'instant indivisibles, alors une flèche en mouvement est toujours arrêtée, car à tout instant la flèche est à une position donnée et occupe un espace égal à elle-même. Puisque cela est vrai en tout instant, il s'ensuit que la flèche ne se déplace jamais parce qu'un corps qui occupe toujours le même espace ne se déplace pas » (Cf. « Les paradoxes de Zénon », *Op.cit.*, 48).

partir de là, le raisonnement est que leur existence doit être causée par un être absolu, Dieu. Cet argument remonte aussi à Platon et a été repris depuis lors par bien des philosophes et théologiens de renom. L'argument de base est que tout ce qui a un commencement doit avoir une cause. Or, l'univers a un commencement. Donc l'univers a une cause.

On pourrait objecter que certaines choses sont causées par d'autres éléments naturels, mais cela ne change rien au problème, puisque leur cause doit également avoir une cause et il y a donc forcément une cause première. Cette cause, qui doit être extérieure à l'univers, est Dieu. On comprend pourquoi Aristote conçoit Dieu comme le vivant éternel et parfait, premier moteur de l'univers et Acte pur. Partant, en effet, de l'hypothèse selon laquelle il n'est pas vrai que tout soit, tantôt en repos, tantôt en mouvement, et que rien ne soit éternel, Aristote arrive à admettre qu'il y a un être qui meut continuellement les choses en mouvement, et le premier moteur est lui-même immobile. Le premier moteur est Dieu, mais celui-ci n'est pas conçu comme une personne, ni comme un être préexistant au monde créé. Le Premier Moteur est acte pur, cause immobile de tout changement, quoique n'étant pas lui-même soumis au changement (modifications, mouvements, altérations, etc.) ni au temps³⁴. Alors, non seulement l'Univers a-t-il eu besoin d'une cause première pour commencer à exister, mais il a aussi besoin de quelque chose qui le fasse exister à présent. Cet Êtant, c'est Dieu.

b. Dieu comme la cause finale et l'argument téléologique

Du grec *télos*, « fin », « but », et *logos*, « discours », « science », la téléologie (ou le finalisme) désigne le discours sur la finalité des choses et des êtres³⁵. Elle peut aussi se définir comme la doctrine philosophique centrée sur l'explication des phénomènes par une cause finale. L'argument téléologique encore appelé l'argument du dessein divin postule qu'il existe des fins dans la Nature, ce qui implique l'existence d'un principe intelligent, ordonnateur du monde, c'est-à-dire d'un Créateur. C'est l'argument classique de la théologie naturelle, qui se base sur des preuves perceptibles d'ordre, d'intention, de conception ou de direction ou d'une combinaison de ceux-ci dans la nature. Il s'appuie sur l'aspect complexe du monde qui semble avoir été conçu, et serait donc l'objectif ou le but d'un être intelligent. En effet, avant l'acte de création, il n'y avait que le chaos primordial, le désordre ; un vide sans la moindre structuration ou organisation. Les quatre éléments (l'Eau, l'Air, la Terre et le Feu) existaient déjà et n'avaient aucun rapport entre eux. Si l'acte de création est lié pour certains à l'absence d'une matière,

³⁴ L. Hansen-Love (dir.), *Op.cit.*, p. 342.

³⁵ *Ibid.*, p. 489.

c'est-à-dire au néant, dans le sens d'une création *ex-nihilo*, il vaut mieux appeler, par exemple, le Dieu du *Timée* de Platon, non créateur, mais ordonnateur³⁶. Ainsi, son opération serait plutôt ordonnancement et non création, en ce sens que la matière première, mieux l'élément primordial existait déjà avant cette opération. Néanmoins, le mot « création » revêt ici le sens d'« ordonnancement ».

Dans ce dialogue, Platon, en effet, est animé par un souci, à savoir répondre à la question : « *En quoi consiste ce qui existe toujours, et ce qui devient toujours et n'est jamais ?* »³⁷. Ce qui existe toujours ce sont les Idées, appréhensibles à l'intelligence, et ce qui devient toujours est l'Univers, qui ne peut être connu que par conjecture. La nature cosmique, selon Platon, est le résultat d'un passage du chaos, du désordre à l'existence, à l'ordre :

La venue à l'être de notre monde résulta d'un mélange qui réunissait la nécessité et l'intellect. Mais, comme l'intellect dominait la nécessité, en la persuadant de réaliser dans les meilleures conditions possible la plupart des choses qui sont soumises à la génération, c'est de cette manière et dans ces conditions que notre univers fut, dès le principe, constitué par le truchement d'une nécessité ainsi dominée par une sage persuasion »³⁸

Le monde et les organismes qui le constituent sont créés par un démiurge (dieu organisateur) selon un plan préétabli, extérieur au monde sensible, et la destinée de l'homme est considérée comme la finalité de la Nature, comme on le voit dans le *Timée*. Sans doute, on a affaire, ici, à une téléologie extrinsèque. D'après Platon, en fait, Dieu prit la masse invisible des choses visibles, qui n'était pas en repos, mais se mouvant sans règle et sans ordre, et il fit passer du désordre à l'ordre. Car il pensa que « *l'ordre était préférable à tous égards* »³⁹. Ce qui veut dire que, chez Platon, la Nature est synonyme de synthèse et de structuration entre les éléments ou les phénomènes. Elle est l'ensemble des phénomènes, des lois et des mouvements. Dans cette optique, l'étape de la création ou de l'ordre, ne serait possible que par l'intervention d'un ordonnateur, Dieu.

En plus, si une réalité donnée est trop complexe, trop ordonnée, trop ajustée, trop apparemment réfléchie ou belle pour être apparue par hasard ou par accident, alors elle n'est pas seulement poussée par des causes mécaniques dans son passé, mais aussi tirée par une cause finale dans son avenir : un plan, un projet, une idée, une intention, une volonté. Ainsi, tout ce

³⁶ P. Ricœur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris, éditions du Seuil, janvier 2011, p. 114.

³⁷ E. Chambry, Notice du *Timée* de Platon, traduction française, notices et notes d'Emile Chambry, Québec, version numérique, 2014, p. 9.

³⁸ Platon, « *Timée* », *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008, p. 3528.

³⁹ Platon, *Timée*, p. 73.

qui existe doit avoir été créé par un être doué, intelligent, sage ou réfléchi. On comprend pourquoi la création, selon Platon, est le résultat de la sagesse divine et non du hasard ; elle est le fruit d'une volonté bonne. La nature tout entière n'était pas créée arbitrairement, mais pour de bonnes fins diverses. Platon n'a cessé tout au long de son *Timée*, d'insister sur la bonté divine, qui est la seule capable, à ses yeux, de nous permettre de comprendre les opérations et les actes de Dieu comme cause finale. Cette nature se manifeste clairement dans l'harmonie miraculeuse entre les différents éléments de l'Univers, elle nous donne aussi une idée claire sur l'intelligence perçante et futuriste de Dieu : « *Il construit l'univers de manière à en faire une œuvre qui fût naturellement la plus belle possible et la meilleure* »⁴⁰. Ce qui veut dire que Dieu a créé le monde selon un modèle complet et parfait.

D'après ce qui vient d'être dit, la cause finale, selon Aristote, est l'être pour qui elle est une fin, et c'est aussi le but lui-même. Elle meut comme objet de l'amour, et toutes les autres choses meuvent du fait qu'elles sont elles-mêmes mues. Mais puisqu'il y a un être qui meut, tout en étant lui-même immobile, existant en acte, cet être ne peut être, en aucune façon, autrement qu'il n'est, à savoir la translation. Cette dernière désigne, en effet, le premier des changements, et la première translation est, selon le disciple de Platon, la translation circulaire. Or, ce mouvement circulaire, c'est le premier Moteur qui le produit. Le premier Moteur est donc un être nécessaire et, en tant que nécessaire, son être est le Bien, et c'est de cette façon qu'il est principe. Car, explique l'auteur de la *Métaphysique*, le nécessaire présente tous les sens suivants : il y a la nécessité qui résulte de la contrainte, en ce qu'elle force notre inclination naturelle ; puis, c'est ce sans quoi le Bien est impossible ; enfin, c'est ce qui n'est pas susceptible d'être autrement, mais qui existe seulement d'une seule manière⁴¹. Pour Aristote, la cause finale désigne ce en vue de quoi la chose est faite. Contrairement à ce que pensait Zénon, le continu n'est pas une somme d'indivisibles. La « cause » de tout mouvement est liée à la nécessité d'un premier moteur, éternel et immobile, Dieu dont l'être se situe à la périphérie de l'univers.

c- Dieu comme la cause efficiente et l'argument ontologique

« *Que Dieu est la cause efficiente de toutes les choses qui peuvent tomber sous un entendement infini* »⁴², écrit Baruch Spinoza. Du grec *ontos*, « être », et *logos*, « discours », l'ontologie peut se définir comme le discours qui prend pour objet non pas telle

⁴⁰*Id.*

⁴¹Aristote, *Métaphysique*, traduction française, note et introduction de J. Tricot, version numérique, 2014, p. 247.

⁴²B. Spinoza, *Op.cit.*, p. 30.

catégorie particulière d'être, mais l'être en tant qu'être⁴³. En ce sens, l'ontologie se confond avec la métaphysique, cette dernière désignant selon Aristote la science de l'Être en tant qu'être :

Il y a une science qui étudie l'Être en tant qu'être, et les attributs qui lui appartiennent essentiellement. Elle ne se confond avec aucune des sciences dites particulières, car aucune de ces autres sciences ne considère en général l'Être en tant qu'Être, mais, découpant une certaine partie de l'Être, c'est seulement de cette partie qu'elles étudient l'attribut : tel est le cas des sciences mathématiques.⁴⁴

L'argument ontologique est, en effet, un célèbre argument de l'histoire de la philosophie, d'origine médiévale, qui cherche à prouver l'existence de Dieu. Il est dit ontologique, car il appuie sa preuve sur la définition de ce qu'est l'être (*ontos*) de Dieu : il est dans l'être de Dieu d'exister. On considère généralement que Boèce (VI^{ème} siècle) est le premier à avoir proposé un argument de ce genre, mais c'est sa formulation par Anselme de Cantorbéry (au XI^{ème} siècle) qui rend l'argument célèbre. D'ailleurs, les chapitres II et III de son ouvrage intitulé *Proslogion* nous en disent mieux : « Que Dieu existe vraiment » et « Qu'on ne peut penser qu'Il n'est pas ». Et sa proposition qui nous renseigne sur la nature de Dieu, à savoir « *quelque chose de tel que rien ne peut penser de plus grand* »⁴⁵, peut être considérée comme le leitmotiv du chapitre II.

Si on admet, en effet, que Dieu est un être parfait et qu'on reconnaît cependant qu'une perfection qui ne comprendrait pas l'existence ne serait évidemment pas complète, alors il est évident que Dieu soit aussi doté de l'existence. Aristote lui-même l'aurait compris. L'auteur de *Métaphysique* prouve, en fait, que le premier moteur est Dieu, acte pur, pensée de la pensée⁴⁶ ; il est la raison d'être des substances, et non plus seulement la cause du mouvement. Bref, il a pour objet propre l'Être en tant qu'être, Dieu lui-même. Sous sa plume, nous lisons que

Si donc cet état de joie que nous ne possédons qu'à certains moments, Dieu l'a toujours, cela est admirable ; et s'il l'a plus grand, cela est plus admirable encore. Or c'est ainsi qu'il l'a. Et la vie aussi appartient à Dieu, car l'acte de l'intelligence est vie, et Dieu est cet acte même ; et l'acte subsistant en soi de Dieu est une vie parfaite et éternelle. Aussi appelons-nous Dieu un vivant éternel parfait ; la vie et la durée continue et éternelle appartiennent donc à Dieu, car c'est cela même qui est Dieu.⁴⁷

En effet, le premier Moteur aristotélicien c'est Dieu, acte pur, pensée de la pensée. En tant qu'elle apparaît, dans la division des sciences, comme la science suprême ou Philosophie

⁴³ L. Hansen-Love (dir.), *Op.cit.*, p. 365.

⁴⁴ Aristote, *Op.cit.*, p. 89.

⁴⁵ A. de Cantorbéry, *Proslogion. Allocution sur l'existence de Dieu*, traduction française, préface et notes de Bernard Pautrat, Paris, Flammarion, 1993, p. 41.

⁴⁶ Aristote, *Op.cit.*, p. 245.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 246.

première, la Métaphysique reçoit ainsi son nom véritable : elle est Théologie⁴⁸. Celle-ci désigne la science des premiers principes et des premières causes ou science du divin, lequel est acte pur, causation incausée, premier moteur immobile de l'Univers. Saint Thomas d'Aquin pose d'ailleurs que l'être qui a l'existence par soi précède ce qui n'existe que par accident. Or Dieu est en toute rigueur le premier être. Par conséquent, rien ne peut être en lui par accident. Même les accidents, précise-t-il, qui découlent par eux-mêmes de la nature du sujet (comme la faculté de rire est par soi un accident propre de l'homme) ne peuvent pas davantage être attribués à Dieu. Car ces accidents trouvent leur cause dans les principes du sujet. Or, en Dieu, rien ne peut être causé, puisqu'il est la cause première. Il en résulte finalement qu'il n'y a aucun accident en Dieu. On comprend pourquoi il affirme :

*S'il n'y a pas de premier, dans l'ordre des causes efficientes, il n'y aura ni dernier ni intermédiaire. Mais si l'on devait monter à l'infini dans la série des causes efficientes, il n'y aurait pas de cause première ; en conséquence, il n'y aurait ni effet dernier, ni cause efficiente intermédiaire, ce qui est évidemment faux. Il faut donc nécessairement affirmer qu'il existe une cause efficiente première, que tous appellent Dieu.*⁴⁹

Ce qui signifie que Dieu, moteur immobile, acte pur qui engendre le mouvement, est la vie même, le seul vivant parfait, éternel, immuable. Tout en lui est pur : la pensée comme la forme. En Dieu, il n'est pas de puissance, rien que de la perfection, par conséquent la plus élevée des sciences est la théologie, la science de Dieu. Dans cette perspective, « Dieu existe, par dentition ». Autrement dit, il serait insensé de dire que Dieu n'existe pas. L'interrogation d'Anselme de Cantorbéry retrouve, ici, tout son sens : « Pourquoi donc l'insensé a-t-il dit dans son cœur : « Dieu n'est pas », alors qu'il est si évident pour l'esprit rationnel que tu es, entre tout, ce qui est de manière la plus grande ? pourquoi, sinon parce qu'il est fou et insensé ? »⁵⁰. En d'autres termes, selon ce philosophe du Moyen-âge, il y a donc quelque chose de tel que rien ne se peut penser de plus grand qui est si véritablement qu'on ne peut même pas penser qu'il n'est pas : Dieu. L'argument ontologique part donc d'une certaine idée de Dieu qui existe dans la pensée, et conclut que l'existence de cette idée exige logiquement que Dieu existe aussi dans la réalité.

⁴⁸ J. Tricot, Introduction à la Métaphysique d'Aristote, p. 34.

⁴⁹ T. d'Aquin (Saint), *Somme théologique, supplementum* de Reginald, version numérique, 2008, p. 85.

⁵⁰ A. de Cantorbéry, *Op.cit.*, p. 43.

I-3- Réalité de Dieu et réalité existentielle

Les réalités existentielles encombrant par leur présence et leur effectivité la réalité de Dieu au point de la remettre en cause. Dans ce cafouillage, nombreux sont ceux qui, au nom de l'efficacité et des valeurs de l'existence, doute considérablement de l'existence de Dieu. Comment démontrer celle-ci ? y a-t-il des éléments capables de convaincre de son effectivité ?

a. Les arguments rationnels pour la réalité de Dieu

L'existence de Dieu n'est pas immédiatement évidente, elle nécessite une démonstration. Or, de fait, même sans la foi, la raison naturelle est capable de démontrer l'existence de Dieu à travers l'existence et de l'organisation de l'Univers. Pour cela, l'existence de Dieu, déjà suggérée par l'organisation du microcosme et du macrocosme, peut être démontrée philosophiquement/rationnellement de manière rigoureuse. Cette possibilité de connaître Dieu par la raison se démontre par des raisonnements issus des cinq arguments ou « voies » de Thomas d'Aquin.

*« La première et la plus manifeste est celle qui se prend du mouvement. Il est évident, nos sens nous l'attestent, que dans ce monde certaines choses se meuvent. Or, tout ce qui se meut est mû par un autre. »*⁵¹ En fait, le mouvement de tout être en mouvement doit être dû à un moteur. Si ce moteur est lui-même en mouvement, son mouvement doit être dû à un autre moteur, et ainsi de suite. Si une série infinie de moteurs devait être réalisée pour que le premier mouvement observé puisse avoir lieu, celui-ci n'aurait jamais lieu. Donc la série des moteurs doit s'arrêter à un premier moteur, qui n'est pas lui-même en mouvement. Tout changement, tout effet, toute nécessité, toute perfection, tout ordre, nécessite respectivement un premier moteur immobile, une cause première non causée, un être nécessaire par lui-même, une cause exemplaire première de toute perfection, une Intelligence première ordonnatrice. On peut moderniser cette argumentation en affirmant que toute l'énergie et la matière en mouvement dans ce monde doit avoir une origine première qui n'est pas en mouvement. Et par ailleurs, de rien, rien ne peut sortir.

La seconde se prend de la causalité. Elle possède la même structure que la voie par le mouvement, mais est plus générale, car elle concerne toute causalité efficiente. Elle pose que *« nous constatons, à observer les choses sensibles, qu'il y a un ordre entre les causes efficientes ; mais ce qui ne se trouve pas et qui n'est pas possible, c'est qu'une chose soit la cause efficiente*

⁵¹ T. d'Aquin, *Op.cit.*, p. 84.

d'elle-même, ce qui la supposerait antérieure à elle-même, chose impossible. Or, il n'est pas possible non plus qu'on remonte à l'infini dans les causes efficientes »⁵². Ce qui signifie que toute cause de quelque phénomène est ou bien causée, ou bien non. Sauf que, selon Thomas d'Aquin, s'il n'y a pas de premier, dans l'ordre des causes efficientes, il n'y aura ni dernier ni intermédiaire. Autrement dit, si toute cause de quelque phénomène est causée, sa cause est elle-même soit causée, soit non, et ainsi de suite. Il faut donc, conclut-il, nécessairement affirmer qu'il existe une cause efficiente première, que tous appellent Dieu.

La troisième voie se prend du possible et du nécessaire, c'est-à-dire de la contingence. On appelle contingent ce qui pourrait ne pas être. Un événement contingent peut être causé par une cause nécessaire, mais un événement nécessaire ne peut évidemment pas être causé par une cause contingente. Si aucune cause n'est nécessaire, tout est contingent. Mais si tout est contingent, rien ne fait que quelque chose est plutôt que de ne pas être, donc rien n'est, ce qui est manifestement faux. Par conséquent, quelque chose au moins est nécessaire. Or si quelque chose est nécessaire, ou bien il tire sa nécessité de lui-même, ou bien il la tire d'une cause de sa nécessité ; cette cause, à son tour, ou bien tire sa nécessité d'elle-même, ou bien d'un autre. Et ainsi de suite. On est donc contraint d'affirmer l'existence d'un Être nécessaire par lui-même, qui ne tire pas d'ailleurs sa nécessité, mais qui est cause de la nécessité que l'on trouve hors de lui, et que tous appellent Dieu.⁵³

La quatrième voie procède des degrés d'être qu'on constate dans les choses. Certaines « qualités » des choses sont dites « plus ou moins » en proportion de leur proximité avec une qualité absolue de ce type comme, par exemple, le Bien, le Beau, l'Être, le Vrai, l'Intelligence. Cette qualité absolue est leur modèle, autrement dit leur cause exemplaire. Celle-ci est la cause pour laquelle ces qualités sont telles. De même, les choses ne peuvent être dites « être », « vraies », « bonnes », « belles », que s'il y a un modèle de ces caractéristiques qui, lui-même, n'est pas fait sur le modèle d'autre chose. Pour ne pas remonter à l'infini dans la série des causes exemplaires, il faut s'arrêter à un exemplaire primordial. En d'autres termes, « *ce qui est au sommet de la perfection dans un genre donné, est cause de cette même perfection en tous ceux qui appartiennent à ce genre (...). Il y a donc un être qui est, pour tous les êtres, cause d'être, de bonté et de toute perfection. C'est lui que nous appelons Dieu.* »⁵⁴

⁵²*Ibid.*, p. 85.

⁵³*Id.*

⁵⁴*Id.*

La cinquième voie est tirée du gouvernement des choses, autrement dit de l'ordre qui existe dans l'Univers. D'après Thomas d'Aquin, « *nous voyons quedes êtres privés de connaissance, comme les corps naturels, agissent en vue d'une fin, ce qui nous est manifesté par le fait que, toujours ou le plus souvent, ils agissent de la même manière, de façon à réaliser le meilleur* »⁵⁵. Ce qui veut dire que ce n'est pas par hasard, mais en vertu d'une intention qu'ils parviennent à leur fin. Or, ce qui est privé de connaissance, précise l'auteur de *Somme théologique*, ne peut tendre à une fin que dirigé par un être connaissant et intelligent, comme la flèche par l'archer. Dans l'Univers, en effet, les différents êtres ne produisent pas n'importe quel effet, mais seulement certains types d'effets. Pour que ce rapport à un tel type d'effet existe, rapport que les choses ne se sont pas données à elles-mêmes, il faut qu'un être capable de percevoir ce rapport, donc intelligent, ait posé ce rapport. On remonte ainsi, par l'impossibilité d'aller à l'infini, à un premier Intelligent, responsable de l'organisation de tout l'Univers. Il y a donc un être intelligent par lequel toutes choses naturelles sont ordonnées à leur fin, et cet être, c'est lui que nous appelons Dieu.⁵⁶

En outre, chez René Descartes, le doute rend compte de l'imperfection du *cogito*. Ce *cogito* s'aperçoit de son imperfection par contraste avec l'idée qu'il procède d'un être plus parfait que lui. Descartes en vient à se poser la question à savoir d'où provient cette idée : « *je connus évidemment que ce devait être de quelque nature qui fut en effet plus parfaite* »⁵⁷. Le philosophe français argumente que le *cogito* ne peut pas être l'instigateur de cette idée, et ce parce que le *cogito* est imparfait et qu'il serait contradictoire de soutenir que le plus parfait provient du moins parfait. Ainsi, Descartes affirme que cette idée d'un être plus parfait doit avoir été mise en nous par un être plus parfait que nous, un être « *qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée, c'est-à-dire, pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu* »⁵⁸. Voilà le premier argument qu'apporte l'auteur du *Discours de la méthode* pour soutenir l'existence d'un être de toutes les perfections. Renchérissant cette thèse, l'auteur de *Méditations métaphysiques* affirme :

Par le nom de Dieu, j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites. Or, ces avantages sont si grands et si éminents, que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que

⁵⁵*Id.*

⁵⁶*Ibid.*, p. 85.

⁵⁷ R. Descartes, *Discours de la méthode*, introduction, dossier et notes de Denis Morau, France, Librairie Générale Française, 2000, p. 112.

⁵⁸*Ibid.*, p. 113.

*j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent, il faut nécessairement conclure, de tout ce que j'ai dit auparavant, que Dieu existe.*⁵⁹

Ce qui signifie que Dieu existe, parce qu'il est le seul Être pouvant être la cause de notre idée de Dieu, étant donné que cette idée doit avoir une cause qualitativement égale ou supérieure à elle-même : c'est la preuve par l'idée de Dieu, la preuve par les effets. En somme, si dans le *Discours de la méthode* Descartes utilise la notion d'imperfection par rapport à la perfection de l'idée de Dieu pour faire de Dieu la seule cause possible de cette idée, dans les *Méditations métaphysiques*, il utilise plutôt la notion d'infini. En effet, il est aisé de remarquer que nous sommes des êtres finis. Alors suivant les règles de causalité mentionnées plus haut, comment un être fini pourrait être la cause de l'idée d'une substance infinie ? Il faut donc que cette idée ait été mise en moi par quelque autre substance qui fût véritablement infinie : Dieu.

b. L'idée de Dieu en tant qu'expérience existentielle

L'existence de Dieu est la meilleure explication donnée à l'origine de l'Univers. En principe, tout ce qui commence à exister doit avoir une cause. La plupart d'entre nous acceptent cette prémisse sans problème. Nous la considérons comme une évidence dans notre vie quotidienne. Notre vécu l'a toujours confirmée et ne l'a jamais démentie. Cependant, aussi surprenant que cela puisse paraître, les philosophes n'ont jamais pu prouver sa véracité. Malgré cela, l'idée que rien ne vient de rien demeure un premier principe fondamental de la philosophie et de la science. Même le philosophe athée, David Hume, qui a démontré qu'il était impossible de prouver avec certitude la véracité du principe de cause et effet, y croyait tout de même fermement : «*Il est universellement reconnu que rien n'existe sans cause, et que le hasard, à bien y regarder, est un mot purement négatif et qui ne signifie aucun pouvoir réel qui existe quelque part dans la nature.*»⁶⁰ Il est sûrement plus rationnel d'adhérer au principe de cause et effet que de croire que les choses viennent à exister à partir de rien et par l'entremise de rien.

«*Quel est le sens de la recherche de Dieu, quelles sont les clés qui peuvent nous aider à comprendre le profond désir de Dieu qui vit au fond de l'âme de chacun d'entre nous ?*»⁶¹, s'interroge Alama Bogogo II. D'après lui, dans un monde comme le nôtre, où beaucoup de gens envisagent une vie éloignée de la foi, il est plus que jamais nécessaire d'oser réfléchir à l'essentiel, à ce que signifie pour chacun de nous la recherche de la volonté de Dieu. En effet,

⁵⁹ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, présentation et commentaires d'André Vergez, Paris, Fernand Nathan, 1983, p. 62.

⁶⁰ D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Québec, version numérique, 2004, p. 79.

⁶¹ P. Aguado, Avant-propos à *L'expérience et le désir de Dieu. Herméneutique Anthropologique de la Vocation Humaine et Chrétienne* d'A. G. Alama Bogogo II, Madrid, ICCE, p. 79.

l'idée de Dieu, en tant qu'expérience existentielle, est une question qui accompagne toute l'histoire humaine. La dimension religieuse caractérise l'être humain, dès ses origines. Débarrassées de la superstition, due en définitive à l'ignorance et au péché, les diverses expressions de la religiosité manifestent la conviction qu'il existe un Dieu créateur dont dépendent le monde et notre existence personnelle.

S'il est vrai que le polythéisme a accompagné le plus souvent l'histoire humaine, il est tout aussi vrai que la dimension la plus profonde de la religiosité et de la sagesse philosophique a cherché la justification radicale du monde et de l'homme en un Dieu unique, fondement de la réalité et accomplissement de notre aspiration au bonheur. On comprend pourquoi Anselme de Cantorbéry a eu le courage de dire « *que Dieu est tout ce qu'il est meilleur d'être que de n'être pas, et que seul existant par soi, il fait tout le reste de rien* »⁶². Renchérissant cette idée, il précise que Dieu est juste, vérac, bienheureux, et tout ce qui est meilleur que de n'être pas ; il est meilleur d'être juste que de ne pas l'être, bienheureux que de ne pas l'être. C'est Dieu qui anime l'ensemble de ce qui existe, tel un esprit se répandant dans chaque chose et lui donnant son ordre et sa perfection. L'univers est ainsi semblable au corps de Dieu, lequel est donc présent dans toutes ses parties, de façon immanente. L'univers est, en ce sens, parfait ; il est ordonné par la raison de Dieu. Il est donc possible de se considérer comme partie d'un tout et comme membre de l'univers. Puisque tout participe de Dieu, nous sommes tous composés de la même substance divine et sommes des fragments de Dieu.

Et comme le précise d'ailleurs Jean-Paul II⁶³, c'est là une initiative pleinement gratuite, qui part de Dieu pour rejoindre l'humanité et la sauver. En tant que source d'amour, Dieu désire se faire connaître, et la connaissance que l'homme a de lui porte à son accomplissement toute autre vraie connaissance que son esprit est en mesure d'atteindre sur le sens de son existence. Pour l'auteur de l'*Encyclique Foi et Raison*, outre la connaissance propre de la raison humaine, capable, par nature, d'arriver jusqu'au Créateur, il existe une connaissance qui est propre à la foi. Cette connaissance exprime une vérité fondée sur le fait même que Dieu se révèle, et c'est une vérité très certaine car Dieu ne trompe pas et ne veut pas tromper. Soutenant cette idée, Saint Augustin postule que la religion est affaire de foi et non de raison, et infère que seul un être intelligent, instruit est en mesure de croire. Dans cette perspective, Dieu peut donc être recherché par le chemin de l'intériorité et de la réflexion, dans l'union de la raison et de la foi. C'est pourquoi lorsque l'auteur des *Sermons* exige de comprendre pour croire et croire pour

⁶² A. de Cantorbéry, *Op.cit.*, p. 46.

⁶³ Jean-Paul II (Saint), *Encyclique Fides et Ratio (La Foi et la Raison)*, p. 6.

comprendre il réhabilite, pourrait-on dire, en lui donnant plus de goût, l'injonction isaïenne :
« *Si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez pas.* »⁶⁴

c. Les critiques de l'Idée de Dieu et les réponses

Des penseurs soutiennent que l'idée de Dieu est invérifiable, et donc vide de sens. C'est le cas, par exemple, des penseurs et concepteurs de la théorie vérificationnisme de la signification, car ils posent que le sens d'un énoncé est déterminé par ses conditions de vérification. Or Dieu n'est pas un être dont l'existence puisse être testée empiriquement. En conséquence, selon cette théorie, tout énoncé sur l'existence ou l'inexistence de Dieu — comme de nombreux concepts métaphysiques — est dépourvu de sens. L'intérêt de cet argument est qu'il supprime le débat concernant l'existence ou l'inexistence de Dieu, puisque cela n'est pas démontrable, dans un sens ou dans l'autre⁶⁵. Cet argument, fortement développé par Rudolf Carnap, s'attaque aux propositions ou idées métaphysiques, y compris l'existence de Dieu. D'après Carnap, en effet, seules les propositions mathématiques et factuelles sont douées de sens, alors que les propositions de la métaphysique sont dénuées de sens⁶⁶. Voilà pourquoi il parle de « *l'élimination de la métaphysique* »⁶⁷. Ce qui signifie que la métaphysique et tout ce qui a trait à elle doivent être éliminés de la cathédrale du savoir. Carnap s'inscrirait ainsi dans une logique humienne, celle-ci postulant que :

*Les seuls objets de la science abstraite, de la science de démonstration, sont la quantité et le nombre, et que toutes les tentatives d'étendre cette espèce plus parfaite de connaissance au-delà de ces bornes n'est que pur sophisme et pure illusion. [...] Toutes les autres recherches humaines ne s'intéressent qu'aux choses de fait et d'existence, et elles sont évidemment incapables de démonstration. [...] Quand nous parcourons les bibliothèques, persuadés de ces principes, quel dégât devons-nous faire ? Si nous prenons en main un volume quelconque, de théologie ou de métaphysique scolastique, par exemple, demandons-nous : contient-il des raisonnements abstraits sur la quantité et le nombre ? Non. Contient-il des raisonnements expérimentaux sur les choses de fait et d'existence ? Non. Confiez-le donc aux flammes, car il ne peut contenir que sophismes et illusions.*⁶⁸

En outre, la théorie évolutionniste propose une explication de la pluralité des espèces vivantes, et plus particulièrement celle de l'apparition des humains, sans recourir à un créateur. En fait, la conscience morale peut elle-même s'expliquer en termes évolutionnistes, de même

⁶⁴ Cf. *La Bible*, Isaïe 7, 9.

⁶⁵ Cf. https://fr.wikipedia.org/wiki/Arguments_sur_l%27existence_de_Dieu, consulté le 24/05/2024 à 06h-08min.

⁶⁶ R. Carnap, « La tâche de la logique de la science », in S. Laugier et P. Wagner (dir.), *Philosophie des sciences*, vol. 1, Paris, Vrin, 2004, p. 115.

⁶⁷ *Id.*

⁶⁸ D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Québec, éd. numérique, 2000, p. 30-32.

que différentes théories sont avancées pour expliquer l'apparition de la vie. L'apparition du monde et l'apparition de la conscience posent bien plus de problèmes à la science contemporaine, précisément le problème du Big-bang. C'est dans cet ordre d'idées que s'inscrit Stephen Hawking pensant que l'argument cosmologique qui pose Dieu comme le Créateur de l'Univers n'est qu'une spéculation brumeuse. Il dit d'ailleurs : « *quand les gens me demandent si Dieu a créé l'Univers, je leur dis que la question même n'a pas de sens. Le temps n'existait pas avant le Big-Bang. Dieu n'aurait pas eu le temps de créer l'Univers. C'est comme demander où est l'extrémité de la Terre : la Terre est une sphère, elle n'a donc pas d'extrémité. La chercher est un exercice vain.* »⁶⁹ D'après cet astrophysicien, chacun de nous est libre de croire ce qu'il veut, et son point de vue est que « *l'explication la plus simple c'est qu'il n'y a pas de Dieu, personne n'a créé l'Univers et personne ne dirige notre destin.* »⁷⁰

De l'avis de Stephen Hawking, « *il n'y a probablement pas de paradis ni de vie après la mort. Nous n'avons que cette vie-ci pour apprécier le grand schéma de l'Univers* »⁷¹. Il pense aussi que si nous découvrons une théorie complète, tout le monde, en principe, devrait être à mesure de la comprendre, pas seulement les scientifiques. Dans cette perspective, philosophes, scientifiques, théologiens, simples citoyens, bref tout le monde pourrait prendre part au débat sur la question de savoir pourquoi nous existons, nous et l'Univers. Et si l'on trouve, selon lui, la réponse à cela, ce serait la victoire suprême de la raison humaine, puisqu'alors l'on connaîtrait l'Esprit de Dieu. Pour rendre notre argumentaire plus fécond, écoutons-le : « *la question est : est-ce que l'Univers a été choisi par Dieu pour des raisons que nous ne pouvons pas comprendre ou était-il déterminé par une loi de la science ? J'opte, précise-t-il, pour la deuxième option.* »⁷²

⁶⁹ Cf. <https://www.nouvelobs.com/culture/20180314.OBS3565/dieu-n'existe-pas-stephen-hawking-était-un-athee-convaincu.html>, consulté le 24/05/2024 à 07h-13min.

⁷⁰*Id.*

⁷¹*Id.*

⁷²*Id.*

CHAPITRE II : DIEU ET LE SENS DE L'EXISTENCE CHEZ LUC FERRY

L'humanisme de l'homme-dieu que développe le philosophe français Luc Ferry se veut être un humanisme non métaphysique qui viendrait après la déconstruction de la métaphysique ouvrir la problématique du réenchâtement du monde avec de nouvelles figures de la transcendance. Écartant, d'une part, l'option du christianisme, parce que, selon lui, son humanisme est « théocentré », c'est-à-dire centré sur Dieu, en tant qu'Il est l'Être sans qui l'existence n'a pas de sens, et d'autre part, l'humanisme athée qu'il estime antihumaniste, Luc Ferry fonde un humanisme transcendantal, c'est-à-dire un humanisme qui ne rejetant ni le sacré, ni la transcendance, leur donne plutôt une autre conception. Il va prédire une spiritualité laïque qui, selon lui, est l'espace le plus intéressant pour la réflexion philosophique aujourd'hui.

II-1- Luc Ferry et la question du sens et du sacré

a. La recherche de sens dans la société moderne

Qui ne s'interroge pas est bête, car le souci constitutif de toute vie humaine est celui de son sens (Schopenhauer). Selon les philosophies existentialistes, cette pensée serait même inhérente à l'être l'humain. Bien qu'elle soit ancienne, le désir de donner un sens à sa vie, à défaut de chercher, en est une déclinaison plus récente. Dans cette logique, Luc Ferry a eu raison de s'être, lui aussi, préoccupé de savoir si les interrogations sur le sens de la vie sont devenues définitivement désuètes dans un univers où tout concourt à faire de l'immanence la plus radicale au réel tel qu'il est la règle intangible de l'existence humaine. En effet, le philosophe français veut savoir si la vieille problématique de la « vie bonne », victime elle aussi du monde de la technique, est aujourd'hui tombée dans l'oubli. Pour lui, ce qui est certain, à tout le moins, c'est qu'elle se pose autrement, et c'est cet « autrement » qu'il est important de comprendre. Pour cela, seuls deux axes permettent de faire véritablement ressortir sa signification nouvelle :

Dans un premier temps, il faut comprendre en quoi elle relève d'une sphère de la pensée philosophique qui se situe par-delà la morale et la religion. Dans un second temps, il faut mesurer en quel sens elle apparaît sous un jour radicalement inédit au terme d'une longue histoire : celle au cours de laquelle les êtres humains ont prétendu peu à peu s'affranchir de la tutelle des grandes transcurrences cosmologiques, religieuses et même laïques.⁷³

⁷³ L. Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2002, p. 26.

En effet, la morale n'est plus, dans la société moderne, une valeur de référence pour conduire sa vie. Elle est constituée de règles garantissant le respect et la liberté du bien-être d'autrui, nécessaires à la vie en société, mais n'apporte pas une direction ou une réponse personnelle au sens de la vie. Il en va de même pour les idéologies politiques qui n'apportent pas plus de réponse à l'essence de la condition humaine. Quant à la religion, même s'il y a encore des croyants, elle n'est plus la valeur universelle qui explique le monde et répond aux questions métaphysiques de l'individu. Car, dans nos sociétés contemporaines, la légitimité de l'autorité n'est plus dérivée d'une source religieuse, et dans un État laïc, la religion n'est plus qu'une affaire privée. De plus, l'esprit contemporain est rétif à se soumettre à une autorité suprême comme celle véhiculée par la religion, parce que

*L'idéal de la pensée démocratique est consubstantiel au rejet des arguments d'autorité. Qu'on le déplore ou non, l'idée que nous devrions accepter une opinion parce qu'elle serait imposée du dehors par une institution supérieure est devenue insupportable à l'esprit contemporain. Nous sommes rebelles aux magistères comme aux lignes de parti. Et sur ce plan, que les individus soient croyants ou non importe finalement assez peu.*⁷⁴

Ce qui veut dire, selon Luc Ferry, qu'il faut donc reposer la question du sens hors des cadres de la morale et de la religion. Il pense d'ailleurs qu'après ce relatif retrait des religions, après la mort des grandes utopies qui inséraient nos actions dans l'horizon d'un vaste dessein, la question du sens ne trouve plus de lieu où s'exprimer collectivement. Car, jadis prise en charge par la foi, elle tend aujourd'hui à devenir caduque, pour ne pas dire ridicule. Pourtant, « *la religion est irremplaçable comme pourvoyeuse de sens* »⁷⁵. Le problème, selon l'auteur de *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie* est que les progrès de la laïcité, parallèles à ceux de l'individualisme, font de toute part obstacle au retour des dogmes et arguments d'autorité. C'est cette thèse que défend, par exemple, le courant nihiliste développé par des penseurs comme Friedrich Nietzsche.

Du latin *nihil*, qui ne signifie « rien », le nihilisme désigne l'attitude de rejet des aspects généraux ou fondamentaux de l'existence humaine, comme la vérité objective, la connaissance, la moralité, les valeurs ou le sens. Pour l'auteur de la *Volonté de puissance*, en tant qu'il est une condition normale, le nihilisme signifie que « *les valeurs supérieures se déprécient.* »⁷⁶ C'est dans cet ordre d'idées que s'inscrit cet impératif nietzschéen : « *Supprimons le monde-vérité:*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 40.

⁷⁵ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1996, p. 16.

⁷⁶ F. Nietzsche, *La Volonté de puissance. Essai d'une transmutation de toutes les valeurs (Études et Fragments)*, Leipzig, version numérique, 1901, p. 7.

pour ce faire, il nous faut supprimer les valeurs supérieures qui ont eu cours jusqu'ici, la morale [...] Il suffit de démontrer que la morale, elle aussi, est immorale, dans le sens où l'immoralité a été condamnée jusqu'ici. »⁷⁷ Pour Nietzsche, en effet, lorsque nous aurons brisé de la sorte la tyrannie des valeurs qui ont eu cours jusqu'ici, lorsque nous aurons supprimé le monde-vérité, un nouvel ordre des valeurs suivra naturellement.

b. La quête d'une néo transcendance et la place du sacré

La conclusion à laquelle parvient Luc Ferry est que la question du sens ne peut pas être mise hors-jeu. Il existe en chacun une « volonté » de sens qu'aucun subterfuge ne saurait éliminer, alors même qu'elle n'a plus comme recours ultime une transcendance hors d'elle, c'est-à-dire un sujet absolu, dépositaire d'une réponse qu'il suffirait d'encaisser. La question du sens est donc à la fois inévitable et sans réponse immédiatement disponible, le « sujet absolu » ayant disparu de notre horizon. En effet, si, pour la modernité, la transcendance n'émane plus d'un au-delà introuvable, elle reste visible dans notre monde au moins par la référence de l'homme à un au-delà de soi, que cet au-delà se nomme « *souci de l'autre* » ou « *don de soi* »⁷⁸, d'une part, et par le « *pressentiment que la morale, même la plus parfaite, en vérité ne « suffit pas* »⁷⁹, d'autre part. En clair, tout en se référant à une transcendance, même « indéfinissable », l'humanisme moderne refuse cependant de sortir de la sphère de l'immanence. Sous la plume de Luc Ferry, nous lisons que

C'est bien là, à nouveau, d'une transcendance qu'il s'agit. Non plus celle du Dieu qui s'impose à nous de l'intérieur. Pas même celle des valeurs formelles, qui pourtant nous paraissent déjà, de façon énigmatique, dépasser l'immanence égoïste à soi, mais d'une transcendance qui se situe par-delà le bien et le mal. Parce qu'elle est de l'ordre du sens, et non plus du seul respect de la loi. Il faut donc écarter le malentendu selon lequel la modernité, réduite à une « métaphysique de la subjectivité », résiderait dans l'équation : toute-puissance de l'ego = individualisme narcissique = fin de la spiritualité et de la transcendance au profit de l'immersion totale dans un monde de la technique, anthropocentriste et matérialiste.⁸⁰

En d'autres termes, selon le philosophe français, il se pourrait bien, au rebours exact de ces poncifs ordinaires des idéologies antimodernes, que l'humanisme, loin d'abolir la spiritualité, fût-ce au profit de l'éthique, nous donne au contraire accès, pour la première fois, précise-t-il, dans l'histoire, à une spiritualité authentique, débarrassée de ses oripeaux théologiques, enracinée en l'homme et non dans une représentation dogmatique de la divinité.

⁷⁷*Ibid.*, p. 210.

⁷⁸ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 25.

⁷⁹*Ibid.*, p. 26.

⁸⁰*Ibid.*, pp. 27-28.

En effet, pendant des millénaires, le sens du sacré avait inspiré toutes les sphères de la culture humaine, de l'art à la politique, de la mythologie à l'éthique. Pour retrouver, par exemple, le sens véritable de la vie religieuse, il faut considérer le contenu de signification de l'expérience du sacré⁸¹. Face au sacré, l'homme religieux fait l'expérience d'un tout autre, à la fois terrible et fascinant, effrayant et admirable : une transcendance.

Précisons néanmoins que le « sacré » n'est pas ici à confondre avec le « religieux ». D'après Luc Ferry, « *Le sacré – et cela s'entend dans le mot lui-même –, c'est tout simplement ce pourquoi on pourrait se « sacrifier » : des valeurs sont sacrées quand je pourrais, à la limite, mourir pour elles – ce qui fait du sacré le lieu par excellence du sens, de ce qui donne du sens, sinon à nos vies, du moins dans nos vies* »⁸². On comprend pourquoi il pense qu'il s'agit moins d'une disparition du « sacré » que de son déplacement. D'après lui, le sacré, en quelque sens qu'on l'entende, renvoie à une entité extérieure aux hommes et c'est pourquoi, justement, il requiert d'eux un acte de foi. Or, rappelle-t-il que la psychanalyse n'admet guère d'autre extériorité que celle de l'inconscient. Si donc on peut encore parler de transcendance de cet inconscient par rapport au conscient, il ne saurait s'agir que d'une transcendance, selon lui, interne à notre subjectivité. Dans cette perspective, le Diable et le Bon Dieu ne sauraient être que des fantômes, des projections de conflits inconscients.⁸³

c. L'éthique et la dimension sacrée

L'éthique, en tant que philosophie morale est, selon Daniel Martin⁸⁴, une science rationnelle *a priori*, relevant de la « philosophie transcendantale » dans la mesure où elle examine sous l'angle critique les présupposés et les sources de ce qui est moral. Dans ce sens, l'éthique détermine la forme de ce qui est moral, les critères de moralité. D'après Kant, elle peut être définie comme le système des fins de la raison pure pratique. *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie* est, en effet, une réflexion sur une nouvelle éthique humaniste à développer au sein de la société moderne, une éthique qui répondrait à une quête de sens que Luc Ferry situe à la croisée de deux processus, à savoir l'humanisation du divin et la divinisation de l'humain. Le concept de « monde », à en croire Rémi Brague, aurait un double sens : d'abord, il renvoie à désormais l'univers naturel et, ensuite, il désigne les hommes qui y vivent. Puisque, selon lui,

⁸¹ *Ibid.*, p. 13.

⁸² L. Ferry, *Révolution des valeurs et Mondialisation*, Paris, Fondapol, janvier 2012, p. 11.

⁸³ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 52.

⁸⁴ D. Martin, *Vocabulaire de la Critique de la raison pure, des Prolégomènes, du cours Logique et de la Fondation de la métaphysique des mœurs avec Les Principes (actuels) des mathématiques de Couturat et sa Critique de la philosophie des mathématiques de Kant (compléments du cours Logique)*, version numérique, 2020, p. 493.

l'Être de notre monde trouve désormais sa source dans un « Bien », qui ne coïncide plus avec lui, mais qui lui est extérieur, en l'occurrence la divinité créatrice⁸⁵. Pour Luc Ferry, ces conceptions du monde correspondent aussi à deux visions éthiques aussi différentes. L'une, née du monde antique enseigne que vivre en harmonie avec le cosmos, c'est vivre de façon éthique. La seconde trouve son apogée avec la naissance du droit et de la morale moderne⁸⁶. Celle-ci va s'illustrer avec la notion kantienne du « règne des fins » dans la conviction que l'humanité peut, si elle est régie convenablement par les lois morales et juridiques communes, voire universelles, forger quelque chose comme une « seconde nature » et constituer, à son tour, mais cette fois-ci dans l'ordre de l'esprit, l'analogie d'un « cosmos ». C'est dans ce contexte aussi qu'il faut comprendre les fameuses formules kantienne de l'impératif catégorique qui nous invitent à vivre en appliquant des maximes morales susceptibles de se transformer en lois universelles de la « nature ». Pour rendre notre argumentaire fécond, Emmanuel Kant affirme, par exemple, qu'« *agis d'après les maximes d'un membre qui établit des lois universelles pour un règne des fins purement possible, n'en subsiste pas moins dans toute sa force, car elles commandent catégoriquement.* »⁸⁷

Il s'agit, en fait, d'un univers fondé sur la liberté humaine et fabriqué par l'homme et où le respect des uns et des autres serait la toile de mire. Cette nouvelle conception d'un humanisme, d'un cosmos supranaturel va, selon Luc Ferry, donner naissance à une nouvelle représentation du bonheur, l'émergence d'une exigence d'une « existence avec les autres », d'un « monde commun », qui serait enfin conforme aux principes de la « pensée élargie », c'est-à-dire d'un certain type de compréhension d'autrui⁸⁸. Dans cette optique, la pensée élargie, en tant qu'elle vise le bonheur de l'Homme, ouvre ainsi à une problématique plus grande, celle de la doctrine du salut. Puisque le sacré se situe au cœur de l'humain lui-même ; et c'est en quoi l'humanisme transcendantal est un humanisme de l'homme-Dieu. Autrement dit, si les hommes n'étaient pas en quelque façon des dieux, ils ne seraient pas non plus des hommes. Il faut supposer en eux quelque chose de sacré ou bien accepter de les réduire à l'animalité. Transcendances mystérieuses, sacrées, qui nous relient parce qu'elles visent l'universel, mais aussi rapport à l'éternité, voire à l'immortalité. Si nous poursuivons l'analogie, la vie morale réussie se définira donc formellement dans les mêmes termes que chez les Anciens, comme vie

⁸⁵ J.-F. Stoffel, « Rémi Brague, *La Sagesse du monde : histoire de l'expérience humaine de l'univers* », in *Revue philosophique de Louvain*, vol. 98, n° 3, 2000, p. 606.

⁸⁶ L. Ferry, *Apprendre à vivre. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, Paris, Plon, 2006, p. 285.

⁸⁷ E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction française, commentaires, notes, notice bibliographique, index des notions et des auteurs cités de Jacques Muglioni, Paris, Bordas, 1988, p. 76.

⁸⁸ L. Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, pp. 347-348.

en harmonie avec le cosmos, à ceci près que le terme ayant changé de sens, c'est désormais à l'humanité en tant qu'elle est capable de construire un univers artificiel, qu'il renvoie.⁸⁹

II-2- La croyance à l'épreuve du désenchantement

Le 18^es est marqué par le désenchantement du monde, c'est-à-dire le recul du religieux ou du sacré au profit de l'absolutisation ou de la sacralisation de l'homme. Nombre de penseurs considérés comme athées ou ayant de l'aversion pour le sacré ont fait de cette idéologie leur axes de réflexion. Cette période a mis à rude épreuve la foi des hommes qui avaient encore Dieu pour référent.

a. Le problème du désenchantement et de la crise de la croyance dans la société moderne selon Luc Ferry

D'après Luc Ferry⁹⁰, depuis Nietzsche, voire même les « Lumières », très critique à l'égard de sa superstition, nombre d'analyses ont considéré la naissance de l'univers démocratique comme l'effet d'une rupture avec la religion : « Mort de Dieu », « désenchantement du monde » (Weber, Gauchet), fin du « théologico-politique » (Carl Schmitt), « sécularisation », « laïcisation » : plus ou moins contrôlées et controversées, ces expressions symbolisent aujourd'hui les multiples interprétations d'une même réalité : l'avènement d'un univers laïc au sein duquel la croyance en l'existence de Dieu ne structure plus notre espace politique. Cela ne signifie nullement qu'une telle croyance ait disparu. Mais elle est devenue, pour la majorité d'entre nous, une affaire personnelle, relevant de la sphère privée – la sphère publique étant tenue d'observer à cet égard une stricte neutralité –.

Du préfixe privatif « dé » indiquant ici la cessation et du latin *incantare*, qui signifie « prononcer des formules magiques », le désenchantement désigne, au sens ordinaire, la perte des illusions que l'on entretient sur le réel⁹¹. On parle, en effet, de désenchantement lorsqu'une réalité perd de son mystère et qu'il n'existe plus d'écart entre ce qu'elle est et la manière dont elle apparaît. Le désenchantement est un concept fondamental de la sociologie weberienne : la modernité se caractérise par le recul des croyances diverses qui accordaient aux choses un caractère magique. Pour être explicite, Weber caractérise l'Occident par un processus général

⁸⁹*Ibid.*, p. 347.

⁹⁰ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 24.

⁹¹ L. Hansen-Love (dir.), *op.cit.*, p. 121.

de « rationalisation » et de « démagification » qui conduit au fameux « désenchantement de monde » et mène à l'élimination progressive des ressorts magiques. Sous sa plume, nous lisons :

Dans l'histoire des religions, trouvait son point final ce vaste processus de « désenchantement » [Entzauberung] du monde qui avait débuté avec les prophéties du judaïsme ancien et qui, de concert avec la pensée scientifique grecque, rejetait tous les moyens magiques d'atteindre au salut comme autant de superstitions et de sacrilèges. Le puritain authentique allait jusqu'à rejeter tout soupçon de cérémonie religieuse au bord de la tombe ; il enterrait ses proches sans chant ni musique, afin que ne risquât de transparaître aucune « superstition », aucun crédit en l'efficacité salutaire de pratiques magico-sacramentelles.⁹²

Face à ce qui vient d'être dit, les phénomènes naturels et/ou sociaux sont désormais considérés comme prévisibles, notamment par la diffusion de l'esprit scientifique. Les progrès de la science ont permis de dépasser ces conceptions naïves du monde, et ceux de la technique ont fait de la nature un domaine à transformer plutôt qu'une réalité à contempler. Nous vivons ainsi dans un monde désenchanté où la rationalisation des échanges et la bureaucratie se substituent aux mythes et aux symboles traditionnels. Selon Weber, ce désenchantement s'accompagne d'un processus appauvrissant par lequel l'homme se simplifie et finit par n'être plus qu'un maillon d'une longue chaîne sociale. On en déduit alors que le rêve est mort, que le désenchantement l'a définitivement emporté, que les politiques grandioses, certes sacrificielles et meurtrières, mais du moins mobilisatrices appartiennent désormais au passé et on verse quelques larmes de crocodile, écrit Luc Ferry.⁹³

Si la révolution moderne est le fruit d'un processus, elle a constitué un tournant historique, parce qu'elle imprimera à ce processus une impulsion nouvelle, une dynamique neuve. Le processus de désenchantement du monde a pris avec les modernes la forme d'une entreprise d'abatage de toute forme d'hétéronomie, celle-ci comprise comme « *le fait que les êtres humains refusent de s'attribuer à eux-mêmes l'organisation sociale, l'histoire, la fabrication des lois [...] à travers ce déni de l'humanité comme origine véritable du politique, ils extraposent les principes fondateurs du liens politique dans une transcendance et une dépendance radicales* ». ⁹⁴ Ainsi, le désenchantement du monde était un processus inévitable et salutaire, mais il ne pouvait à lui seul constituer la fin ou l'aboutissement de tout le processus de pensée qui a vu apparaître l'homme comme moteur de la pensée, référence inédite par rapport au divin et au cosmos qui l'avaient précédé dans ce rôle. Il fallait enfin pouvoir penser par-delà le désenchantement du monde, un humanisme non métaphysique, sans renier la valeur

⁹² M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Québec, version numérique, 2002, p. 68.

⁹³ L. Ferry, *Révolution des valeurs et Mondialisation*, p. 25.

⁹⁴ L. Ferry, *Vaincre les peurs : la Philosophie comme amour de la sagesse*, Paris, Odile Jacob, 2006, p. 191.

de ce mouvement. Au monde désillusionné, désenchanté que constitue l'époque moderne, bouleversée par la révolution scientifique, l'homme se propose comme repère fondant une lecture inédite du monde, du réel.

b. L'idée ferryyenne du spiritualisme laïc

Luc Ferry propose le spiritualisme laïc comme une réponse authentique à la question du sens de l'existence. Venant après la déconstruction, cette réponse rejette l'idée d'une transcendance verticale pour embrasser celle d'une transcendance horizontale. Le sacré, aujourd'hui, autrement dit ce pour au nom de quoi nous serions prêts à nous sacrifier, ne se situe plus nulle part ailleurs que dans la transcendance des personnes de chair et de sang, à commencer par celles que nous aimons ou pourrions à tout le moins aimer. C'est la raison pour laquelle l'auteur de *L'homme-Dieu* a eu le courage intellectuel de reconnaître que

Malgré un athéisme de principe, le marxisme a su articuler cette transcendance absolue de l'idéal avec l'intimité ou l'immanence radicale de l'ici-bas. Le militant travaillait certes pour l'avenir, pour les générations futures, pour l'avènement de la société parfaite, du paradis sur terre, mais cette aspiration à l'au-delà s'incarnait dans une série de pratiques concrètes qui prétendaient donner une signification aux moindres détails de la vie terrestre.⁹⁵

En fait, le spiritualisme laïc ou le deuxième âge de l'humanisme retient du premier âge, celui des Lumières, l'idée de l'autonomie du sujet, de son libre arbitre ainsi que l'attachement à la science et à la raison ; mais il retient aussi de l'étape de la déconstruction, le sentiment des limites de ces idéaux, auquel il ajoute un devoir de solidarité élargi à l'humanité concrète entière, joignant ainsi l'humanisme de la Croix-Rouge, qui a maintenu jusqu'à ce jour le principe de neutralité⁹⁶, à celui des Lumières. Aux critiques qui lui disent que son nouvel humanisme manque d'envergure, se cantonne trop à la sphère privée — nos proches comme figures de la transcendance — et ne permet pas de changer le monde, Ferry réplique que la sacralisation de l'humain qu'il défend entraîne au contraire le souci des générations futures, du monde que nous leur laisserons, et impose donc des préoccupations écologiques, sociales (l'école, la dette publique, les protections sociales) et civilisationnelles (la laïcité, la lutte contre le fondamentalisme religieux). Il rappelle, par exemple, que le second doit au premier l'idée de l'égalité entre tous, qui mènera aux droits de l'Homme, et celle de la laïcité. L'humanité aujourd'hui est comme sur une bicyclette : il faut rouler pour ne pas tomber, mais rouler vers

⁹⁵ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 16.

⁹⁶*Ibid.*, p. 121.

quelle direction ? Dieu est mort⁹⁷, mais pour « *que le Surhomme vive* »⁹⁸. Si Nietzsche a réveillé le monde en assénant qu'il fallait désormais « philosopher au marteau », Luc Ferry avance qu'après un long désenchantement du monde, ce même monde, notre monde, est en train de se réenchanter. Ne faut-il pas dès lors repenser l'idée de transcendance ? Pour le philosophe français, il faut, pour qui est non croyant, apprendre à repenser l'humanisme moderne avec des figures inédites de la transcendance qui ne doivent rien aux sagesse antiques ni au christianisme encore moins au matérialisme.

c. L'éthique et la croyance dans un monde sécularisé

La sécularisation désigne le mouvement historique qui a vu des secteurs de plus en plus nombreux de l'activité de la pensée humaine échapper à l'emprise du religieux. La thèse de la sécularisation se présente en effet, comme une matrice descriptive, qui paraît incontestable. Comme tel, cela implique la question de son interprétation : l'évaluation est ouverte des mutations les plus contemporaines du religieux, entre ceux qui y voient la confirmation d'un modèle général et ceux qui perçoivent sa remise en cause. Aujourd'hui encore, on assiste à un monde où la philosophie, l'art, le droit, ou la politique ont peu à peu acquis leur autonomie à l'égard d'une pensée religieuse qui, pourrait-on dire, les avait d'abord fondée. Un champ nouveau, l'économie, s'est constitué plus tard en tournant radicalement le dos à tout principe d'origine religieuse. C'est par ce trait qu'on résume le plus souvent la modernité institutionnelle : la séparation est acquise entre les différents secteurs de la société et la religion n'est plus que l'un d'entre eux et non celui qui donnait sens à tous.

En outre, la séparation n'est pas le tout de la modernité. D'autres traits s'y ajoutent, tel le subjectivisme ou le relativisme, dessinant ainsi une désinstitutionalisation du religieux et énonçant une nouvelle configuration. C'est dans cette perspective que l'*Aufklärung*, c'est-à-dire la philosophie des Lumières, affirme la sécularisation en tant que sortie de la religion ou perte du sacré. La modernité est alors considérée comme l'époque de la sécularisation. Or, cette notion (sécularisation) est un sujet controversé parmi les philosophes de l'époque. D'où la question de savoir si la perte du caractère sacré de l'Église (catholique) signifie le retrait du religieux. Alors que les Lumières répondent par l'affirmative, Max Weber, par exemple, répond par la négative. Ce dernier s'oppose à l'idée de l'*Aufklärung* selon laquelle on sort de la domination de l'Église. Voilà pourquoi il affirme :

⁹⁷ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*, traduction française d'Henri Albert, version numérique de Pierre Hidalgo, 2012, p. 423.

⁹⁸*Id.*

La Réforme ne signifiait certes pas l'élimination de la domination de l'Église dans la vie de tous les jours, elle constituait plutôt la substitution d'une nouvelle forme de domination à l'ancienne. Elle signifiait le remplacement d'une autorité extrêmement relâchée, pratiquement inexistante à l'époque, par une autre qui pénétrait tous les domaines de la vie publique ou privée, imposant une réglementation de la conduite infiniment pesante et sévère. L'autorité de l'Église catholique, « punissant l'hérétique mais indulgente au pécheur » – et cela était vrai autrefois plus encore qu'aujourd'hui – est tolérée de nos jours par des peuples ayant une physionomie économique profondément moderne.⁹⁹

Weber considère, en effet, la sécularisation non pas comme la sortie de la religion, mais comme le transfert de la vie religieuse dans la vie séculière. Chez lui, il s'agit de l'ascétisme chrétien. Là, on fuyait le monde séculier dans la solitude, en s'enfermant dans la vie monastique. Pourtant, dans la modernité, dans l'époque du désenchantement du monde, « l'élimination de la magie en tant que technique de salut »¹⁰⁰, l'ascétisme chrétien se répand sur le monde séculier, il pénètre tous les domaines de la vie séculière, et il devient l'esprit capitaliste. La vie séculière s'imprègne ainsi de la vie religieuse dans la sécularisation. En menant ainsi sa réflexion sur la question du sens dans nos sociétés désenchantées et sécularisées, Luc Ferry élabore une éthique, l'humanisme de l'homme-dieu ou humanisme spiritualiste qui, pouvant être considéré comme une sorte de « religion », conserverait ce qu'il y a, selon lui, de meilleur dans des grandes doctrines du passé, précisément le stoïcisme, le christianisme et la pensée nietzschéenne, tout en les dépassant par une sorte de laïcisation qui exclut à la fois les croyances religieuses et tout ce qui ressemble de près ou de loin à une métaphysique.

Voilà pourquoi le mouvement que l'auteur de *L'homme-Dieu* décrit est celui d'une humanisation du divin, et ce mouvement serait inéluctable, en dépit des résistances de Jean-Paul II¹⁰¹, en retard ici sur la modernité. D'après Luc Ferry, le théologien allemand Eugen Drewermann serait plus logique, mais il reste ambigu, dans la mesure où il ne parvient pas à trancher nettement entre un divin en nous et le divin hors de nous. La sécularisation du divin et, en parallèle, celle du Diable laissent cependant subsister l'énigme du mal. Il en résulte que, si le divin n'est plus figurable, il ne s'est pas évanoui. Il a été transféré de l'extérieur vers l'intérieur : seul l'homme est sacré¹⁰². Pour déceler ainsi le divin en l'homme, Luc Ferry va suivre le mouvement inverse à l'humanisation du divin, autrement dit la divinisation de l'humain.

⁹⁹ M. Weber, *op.cit.*, p. 16.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 81.

¹⁰¹ De son vrai nom Karol Jozef Wojtyła (1920-2005), Jean-Paul II (Saint) fut le 264^e Pape de l'Église catholique de 1978 à 2005.

¹⁰² M. Neusch, « Luc Ferry et l'émergence d'un nouvel humanisme sans Dieu », in *Nouvelle revue théologique*, vol. 119, n° 3, juillet-septembre 1997, p. 341.

CHAPITRE III : FERRY OU LE RENVERSEMENT DE LA TRANSCENDANCE

À la suite des penseurs comme, par exemple, Arthur Schopenhauer, Luc Ferry attribue lui aussi à notre conscience de la fragilité et de la brièveté de la vie notre penchant singulier pour les questions existentielles, métaphysiques et religieuses. Les grandes religions offrent des réponses à cette angoisse. Les chrétiens, par exemple, affrontent la finitude en accordant foi à la promesse de résurrection formulée par Jésus. Les autres, toutefois, ceux et celles pour qui le ciel est vide, c'est-à-dire aussi presque tous les croyants par moments, doivent chercher ailleurs la sagesse, la voie, comme l'écrit Ferry, d'une vie heureuse pour les mortels que nous sommes¹⁰³. Depuis *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Ferry creuse inlassablement ce sillon en développant sa thèse du « sacré à visage humain ».

III-1- De Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu : le problème de l'authenticité de la foi.

a. Le passage de Dieu à l'homme et la quête de sens

Luc Ferry fait preuve d'une grande lucidité sur le besoin religieux de l'homme du XXI^e siècle et surtout sur la forme que peut prendre cette « néo religion ». Il faut à juste titre, pour notre société, mener une réflexion sur une néo-éthique humaniste qui réponde à la question du sens. Puisque, selon le philosophe français, « *après le relatif retrait des religions, après la mort des grandes utopies qui inséraient nos actions dans l'horizon d'un vaste dessein, la question du sens ne trouve plus le lieu où s'exprimer collectivement. Jadis prise en charge par la foi, elle tend aujourd'hui à devenir caduque, pour ne pas dire ridicule* »¹⁰⁴. Ce qui veut dire que pour affronter le destin, il ne suffira pas de nous inventer de nouvelles transcendances, mais il y a place pour une spiritualité laïque qui oblige l'homme à se construire un humanisme à base de transcendance horizontale, c'est-à-dire centré sur l'homme.

D'après Luc Ferry, il y a eu dans l'histoire de la philosophie deux grandes figures de la transcendance : la révélation ou le christianisme, situé en amont de la conscience humaine et la transcendance dans l'immanence, située en aval de la conscience humaine. Cette dernière, à en croire le philosophe français, n'est pas qu'une question de goût ; elle est de l'ordre de la trinité morale-éthique-esthétique. C'est qu'explique clairement Bernard Gagnon lorsqu'il parle de « l'âge de l'indifférence », autrement que la quête de soi ne peut se réaliser qu'à l'encontre du sens, comme une négation de celui-ci. Renchérissant cette idée, il précise que « *d'une part, être*

¹⁰³ L. Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Op. cit., p. 257.

¹⁰⁴ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Op. cit., p. 14.

soi-même signifie être capable de se poser objectivement, ne serait-ce qu'abstraitement, à l'encontre des valeurs. D'autre part, le sens ne s'impose plus en amont de l'expérience, mais se découvre en aval dans la puissance de l'immanence ; il ne peut s'appuyer que sur la diversité même des expériences. »¹⁰⁵ Pour lui, en effet, la société contemporaine, sortie d'une référence autoritaire aux sources morales, sépare le soi et le sens.

Pourtant, la quête de sens et la quête de soi portent encore, avec elles, cette croyance en un au-delà. Une telle pensée a, à un certain moment de l'histoire de la philosophie, constitué le socle épistémologique de la tradition métaphysique. D'après Luc Ferry, par exemple,

*Dans la philosophie du XVII^e siècle encore, l'homme était pensé à partir de Dieu et, si l'on ose dire, après lui. Il y avait d'abord le créateur, l'être absolu et infini et, par rapport à lui, l'être humain se définissait comme manque, finitude. De là ses faiblesses notoires, son ignorance congénitale, bien sûr, mais tout autant son irrépressible propension au péché. Cette perspective, dans laquelle Dieu venait logiquement, moralement et métaphysiquement avant l'homme, s'accordait encore au théologico-éthique, à la fondation religieuse de la morale.*¹⁰⁶

Face à ce qui vient d'être dit, on peut davantage comprendre pourquoi, au départ, poser la question du sens c'était d'abord, à en croire Luc Ferry¹⁰⁷, s'engager à rechercher un principe transcendant, un principe extérieur et supérieur à l'humanité elle-même, par lequel on pouvait apprécier la valeur d'une existence. Selon lui, dans les sagesse antiques comme dans les sagesse médiévales, la réussite ou l'échec d'une vie humaine se mesurait par rapport à un idéal, à une unité de mesure qui restait extérieure à l'homme. Dans le christianisme, par exemple, l'unité de mesure à partir de laquelle on évalue le sens de l'existence c'est Dieu, l'Être bienveillant et providentiel, qui assigne à chaque homme sa juste place, lui-même se situant au sommet de la hiérarchie des êtres.¹⁰⁸

b. L'homme vers Dieu: l'élévation vers la divinité

À la question de savoir si Dieu a mis son existence propre en jeu, nous répondons par la négative, puisqu'il n'a pas besoin de l'homme pour exister. Mais il se met en jeu d'une manière encore plus importante, il se met en jeu de manière épiphanique, c'est-à-dire dans sa manifestation. Il prend le risque de n'avoir plus personne pour le manifester. Dans cette perspective, la responsabilité de l'homme, c'est de manifester Dieu et le chrétien est dépositaire

¹⁰⁵ Bernard Gagnon, « Le Soi et le Différent à l'âge de l'indifférence : la problématique de l'éducation », in Y. Boisvert et O. Lawrence (dir.), *À chacun sa quête : essai sur les nouveaux visages de la transcendance*, Québec, P.U.Q., 2000, p. 83.

¹⁰⁶ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 35.

¹⁰⁷ L. Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 16.

¹⁰⁸ *Id.*

de cette volonté de Dieu. En créant le monde, Dieu s'est mis en jeu lui-même, non pas dans son existence, mais dans son mode de manifestation. Dieu a besoin de nous pour se manifester. Autrement dit, l'homme a la responsabilité de manifester Dieu. D'où l'urgence « *d'une réflexion métaphysique et théologique sur les relations de l'homme et de Dieu, [celle] de la présence de Dieu dans l'intériorité de la conscience, par une transcendance qui n'est jamais une distance ou du moins une séparation.* »¹⁰⁹

Une telle méditation s'ensuit, en effet, sur le mystère des voies que Dieu emprunte pour sauver les uns et les autres, sur la difficulté qu'éprouve l'homme, prisonnier d'un temps qui lui est compté, à préciser ses propres fins, sur la distance qu'il y a entre un Dieu pour qui tout est présent à la fois et immédiatement connu, et un homme qui est soumis, dans le temps et dans l'histoire, aux épreuves, aux délais de sa propre formation, aux douleurs et aux désirs dont il ne détient pas la signification. Puisque, comme le souligne Jean-Paul II,

*Les ténèbres de l'erreur et du péché ne peuvent supprimer totalement en l'homme la lumière du Dieu Créateur. De ce fait, la nostalgie de la vérité absolue et la soif de parvenir à la plénitude de sa connaissance demeurent toujours au fond de son cœur. L'inépuisable recherche humaine dans tous les domaines et dans tous les secteurs en est la preuve éloquente. Sa recherche du sens de la vie le montre encore davantage.*¹¹⁰

S'abreuvant aux mamelles bibliques, notamment le Livre de la Genèse, ce Pape a eu le courage intellectuel de comprendre et de souligner que « *la splendeur de la Vérité se reflète dans toutes les œuvres du Créateur et, d'une manière particulière, dans l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (Cf. Gn 1, 26) : la vérité éclaire l'intelligence et donne sa forme à la liberté de l'homme, qui, de cette façon, est amené à connaître et à aimer le Seigneur.* »¹¹¹ Autrement dit, l'homme ne saurait se débarrasser totalement de l'idée de Dieu, c'est elle qui détermine et oriente l'action humaine. Dans cette logique, Hans Jonas aurait raison de penser que Dieu est soucieux.

En fait, Dieu se confie à l'homme pour que celui-ci le manifeste : il a laissé à d'autres acteurs quelque chose à faire. Le philosophe juif fait ainsi l'expérience de l'interpellation, de l'exigence divine ; il mettra donc l'accent sur la responsabilité humaine. D'après lui, « *Dieu, après s'être entièrement donné dans le monde en devenir, n'a plus rien à offrir : c'est*

¹⁰⁹ J.-C. Fraisse, Commentaire aux *Confessions (I-III)* d'Augustin (saint), introduction et commentaire de Jean-Claude Fraisse, Paris, version numérique, juillet 2014, p. 37.

¹¹⁰ Jean-Paul II (Saint), *Lettre encyclique : Veritatis Splendor (La Splendeur de la Vérité)*, Rome, 6 août 1993, p. 2.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 1.

maintenant à l'homme de lui donner. »¹¹² C'est à nous alors qu'il appartient d'aider Dieu, de donner à Dieu un sens. Ainsi, le propos tenu lors d'une conférence à Etty Hillesum, selon lequel l'homme doit prendre soin de Dieu, qui est la source dans laquelle il a puisé, est repris en christianisme : l'homme est responsable de Dieu pour le manifester. L'image supranaturaliste de Dieu est donc éliminée pour maintenir ouverte la voie de la croyance en Dieu. Dieu lui-même demeure, mais il est conçu comme tout à fait immanent à l'histoire, comme au cosmos. Cette libre et décisive incarnation de Dieu se trouve alors identifiée avec l'acte même de la création.

c. L'humanité retrouvée : l'homme-Dieu

Le silence de Dieu au sujet mal qui existe dans le monde et qui entraîne la chute de l'homme, problématise la toute-puissance à lui reconnue. Et c'est justement le cas de Hans Jonas qui pense que « *ce Dieu-là n'est pas un dieu tout-puissant !* »¹¹³ C'est ainsi finalement qu'il comprend le silence de Dieu à Auschwitz. D'après lui, si Dieu n'est pas intervenu, c'est qu'il ne pouvait pas, c'est qu'il était en état d'impuissance. Pour justifier une telle thèse, le philosophe juif précise que « *pendant toutes les années qu'a duré la furie d'Auschwitz, Dieu s'est tu. [...] Et moi, je dis maintenant : s'il n'est pas intervenu, ce n'est point qu'il ne le voulait pas, mais parce qu'il ne le pouvait pas.* »¹¹⁴ C'est dire que s'il y a des choses qui échappent au pouvoir de Dieu, alors la totale confiance en Dieu ne vaut plus la peine. Voilà pourquoi Hans Jonas

*Propose, pour des raisons inspirées par l'expérience contemporaine de façon déterminante, l'idée d'un Dieu qui pour un temps — le temps que dure le processus continué du monde — s'est dépouillé de tout pouvoir d'immixtion dans le cours physique des choses de ce monde ; d'un Dieu qui donc répond au choc des événements mondains contre son être propre, non pas « d'une main forte et d'un bras tendu » — comme nous le récitons tous les ans, nous les Juifs, pour commémorer la sortie d'Égypte — mais en poursuivant son but inaccompli avec un mutisme pénétrant.*¹¹⁵

Autrement dit, contre un Dieu métaphysique, transcendant qui reste muet aux souffrances du monde, Hans Jonas propose l'idée d'un dieu physique, immanent, capable de répondre au choc des événements mondains. Pour être clair, c'est l'homme qui détient désormais le « bâton de commandement ». L'homme ne veut plus compter sur Dieu, certes sans nier son existence,

¹¹² J. Hans, *Le concept de Dieu après Auschwitz* cité par J. Richard, « Sur le thème de la toute-puissance : mon itinéraire théologique », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 62, n° 3, octobre 2006, p. 450.

¹¹³ *Ibid.*, p. 449.

¹¹⁴ *Id.*

¹¹⁵ *Id.*

afin de devenir ainsi auteur et maître de son destin. Une telle idée, à n'en point douter, réhabilite le projet protagoricien soutenu par René Descartes. D'après l'auteur du *Discours de la méthode*,

*Connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature.*¹¹⁶

Ainsi s'est dessiné progressivement le projet de l'homme-Dieu qui sera adopté par des philosophies existentialistes telles que la thèse nietzschéenne de la surhumanité et de la volonté de puissance, le dogme sartrien de la liberté humaine. Pour Sartre, en effet, « *il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté. [...] Nous sommes seuls, sans excuses. [...] L'homme est condamné à être libre. Condamné, parce qu'il ne s'est pas créé lui-même, et par ailleurs cependant libre, parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il fait.* »¹¹⁷ Face à ce qui vient d'être dit, avec l'existentialisme, l'homme, à en croire Ernest Menyomo¹¹⁸, n'est plus prisonnier du déterminisme onto-biologique, car il a la latitude de se recréer ou créer une nouvelle humanité. Dans cette optique, le choix est un acte de liberté. L'homme n'est donc pas, par essence, ceci ou cela, il le devient. Prenant ainsi conscience du fait que, contrairement aux Anciens, l'homme de la société moderne ne sacralise plus le cosmos, Dieu, la patrie ou la révolution, comme jadis, Luc Ferry développe un existentialisme/humanisme matérialiste et indique, en revanche, que l'humanité ou mieux les individus qui la composent conservent, une valeur comparable à celle des anciennes figures de la transcendance. C'est là ce qu'il désigne comme un « Humanisme de l'homme-Dieu »¹¹⁹.

III-2- La nature de la Transcendance

a. La transcendance comme dépassement de l'immanence

La transcendance désigne le fait que tout être ou toute chose dépend d'un principe extérieur, situé « au-delà » et qu'on nomme généralement Dieu, l'Absolu. L'immanence désigne le fait de ce qui a son principe en lui-même. Immanent signifie ce qui est en-dedans, « intérieur à », sans référence à une cause ou à un principe extérieur. On parle, par exemple de l'immanence de la Nature, de l'immanence de la matière ou de la vie. En effet, transcendance

¹¹⁶ R. Descartes, *Discours de la méthode*, introduction, dossier et notes de D. Moreau, Paris, Librairie Générale Française, 2000, p. 153.

¹¹⁷ J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1966, p. 37.

¹¹⁸ E. Menyomo, « La liberté esthétique du corps. Jusqu'où les mutations sexuelles ? », in Nazari, *Revue africaine de Philosophie et de Sciences sociales*, n° 017, décembre 2023, p. 40.

¹¹⁹ L. Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 56.

et immanence sont deux termes opposés et complémentaires, particulièrement importants aussi bien en philosophie qu'en théologie. Ces termes se rapportent aux êtres et aux choses, et posent la question de savoir si ces derniers ont leur principe en eux-mêmes ou s'ils dépendent d'une cause extérieure.

Ceci nous amène directement à interroger le mystère de l'existence de Dieu. Dans la plupart des religions monothéistes, il existe un Dieu transcendantal, qui est la cause extérieure de toute chose et de tout être. Au contraire, pour certains philosophes tels Spinoza, Dieu est la Nature, et son action immanente se fait à l'intérieur d'elle-même. Face à ce qui vient d'être dit, on peut comprendre pourquoi Henri Monga a eu le courage intellectuel de souligner qu'« *entre être fondamentalement religieux et être culturellement religieux, le rapport de l'homme à la transcendance est toujours remis en cause. Sa religiosité ardente se heurte et, est même parfois contredite par sa rationalité. Son rapport à un absolu est partagé entre transcendantistes et immanentistes.* »¹²⁰ Pour le philosophe camerounais, les querelles sur la question de la transcendance ne nous avantagent en rien, puisque nul ne peut démontrer réellement l'existence ou la non existence de la transcendance. Pour cela, seul devrait nous importer l'homme qui, selon lui, veut se transcender ou qui s'ouvre à une Transcendance.¹²¹

En outre, dans son ouvrage intitulé *Confessions*, précisément les cinq premiers chapitres du livre I, Saint Augustin pose d'une manière déjà traditionnelle et sans doute fort vivante à son époque, lui qui avait connaissance des philosophes néo-platoniciens, tels que Plotin et surtout Porphyre, le problème de la transcendance divine, c'est-à-dire celui de sa distance ou au contraire, de la présence de Dieu dans le monde. Dans la conscience humaine se trouve le lien entre « l'Au-delà », le monde métaphysique ou de la transcendance et « l'Ici-bas », le monde physique/empirique ou de l'immanence. C'est corroborant cette idée que Nayla Farouki souligne :

*L'homme, dans les trois systèmes théocentriques, se situe à la limite entre un monde métaphysique, dont il fait intrinsèquement partie, ne serait-ce qu'en raison de sa liberté, de sa capacité de jugement et de sa créativité, et un monde empirique, naturel et social, auquel il appartient tout autant et sur lequel il applique sa liberté, sa créativité et sa capacité de jugement.*¹²²

¹²⁰ H. Monga, « Existence et Transcendance : au-delà des querelles », in J. B. Amougou (dir.), *Existence et Sens. Peut-on exclure Dieu ?*, Paris, L'Harmattan, 2021, p. 195.

¹²¹ *Ibid.*, p. 209.

¹²² N. Farouki, *La Foi et la Raison. Histoire d'un malentendu*, Paris, Flammarion, 1996, p. 217.

En effet, l'homme est essentiellement libre ou comme dit Sartre, l'homme est entièrement libre¹²³. En ce sens, il est, à en croire l'auteur de *L'Être et le Néant*, le seul être par qui une destruction peut être accomplie¹²⁴. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il a besoin de la révélation divine : elle lui sert de guide, à condition qu'il veuille bien l'écouter ou en percevoir les manifestations à travers le monde naturel mis à sa disposition. Cependant, l'homme est soumis à Dieu en son naturel de mortel, car il ne peut dominer la nature sans l'approbation divine. Il lui est également soumis en tant qu'être social, en ce sens que sa nature d'« *animal politique* »¹²⁵ et d'« *être parlant* »¹²⁶ provient elle aussi de la volonté divine qui l'a créé. Son pouvoir, poursuit Nayla Farouki, son jugement et sa créativité n'ont aucune limite et le monde lui est donné pour les exercer intégralement, sur la nature et la communauté humaine. C'est cette position charnière qui fait de l'être humain une créature privilégiée.

b. La transcendance esthétique et artistique

La transcendance esthétique et artistique désigne, ici, la capacité qu'a l'œuvre d'art de nous amener ailleurs, d'évoquer une autre réalité. Ici, l'art est de nature ontologique, c'est-à-dire transcendance de soi. Il est le miroir de la conscience humaine, une extériorisation du regard de l'artiste sur le monde. Dans ce cas, « grande » est l'œuvre d'art qui possède la capacité de révéler toute la variété infinie de la réalité, que n'importe quelle personne ne prendrait pas le temps de regarder, puisque l'artiste laisse son imagination se déployer sans aucune limite. L'art est la mise en œuvre d'une idée ou d'un idéal à l'aide d'un matériau sensible comme, par exemple, la couleur (peinture), la pierre (sculpture), le son (musique) ou la parole (poésie), et cet idéal est celui de son époque. Ainsi, dans l'Antiquité, l'art s'attache à représenter un ordre supérieur. On comprend pourquoi à propos du temple grec, par exemple, Heidegger souligne :

Il renferme en l'entourant la statue du Dieu et c'est dans cette retraite qu'à travers le péristyle il laisse sa présence s'étendre à tout l'enclos sacré. Par le temple, le Dieu peut être présent dans le temple. Cette présence du Dieu est, en elle-même, le déploiement et la délimitation de l'enceinte en tant que sacrée. Le temple et son enceinte ne se perdent pas dans l'indéfini. C'est précisément l'œuvre-temple qui dispose et ramène autour d'elle l'unité des voies et des rapports, dans lesquels naissance et mort, malheur et prospérité, victoire et défaite, endurance et ruine donnent à l'être humain la figure de sa destinée. L'ampleur ouverte de ces rapports dominants, c'est le monde de ce peuple historial. A partir d'elle et en elle, il se retrouve pour l'accomplissement de sa destinée.¹²⁷

¹²³ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 487.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 42.

¹²⁵ Aristote, *Politiques*, I, 2, 1253a2.

¹²⁶ A. Boutot, *Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 118.

¹²⁷ M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit de l'allemand par W. Brokmeir, Paris, Gallimard, 1962, p. 29.

Une statue grecque exprime, par ses proportions parfaites, les propriétés de l'ensemble de l'univers. Par la suite, l'art religieux a voulu représenter ou exprimer les attributs de Dieu ou des dieux. L'art, à en croire Sylvain Fignolo, est ce qui permet à l'homme de manifester son génie créateur et d'être le co-créateur de Dieu¹²⁸. Face à ce qui vient d'être dit, on constate que l'artiste possède un rôle de médiateur entre les hommes et un monde transcendant. En effet, à partir du XVII^e siècle, les artistes s'adressent à la fois à la sensibilité et à la raison humaines. Il s'agit de plaire aux spectateurs, l'artiste devient, dès lors, un « génie », autrement dit un homme ayant des capacités naturelles hors du commun et capable de toucher à ce qu'il y a de plus élevé en l'homme. On comprend pourquoi Ernest Menyomo souligne que « *le génie artistique se déploie à travers sa liberté de création* »¹²⁹. Dans cette logique, si l'art a bien une histoire et appartient bien à son époque, une œuvre devient un chef-d'œuvre lorsqu'elle acquiert une valeur universelle et transcende son époque et son lieu de création.

Face à ce qui vient d'être dit, une « grande » œuvre exprime le paradoxe suivant : complètement imprégnée de son temps et de son contexte géographique, elle parvient à s'extraire de ces deux éléments pour s'adresser à l'humanité toute entière. C'est pourquoi nous parlons, ici, de transcendance esthétique et artistique. Nous la rencontrons aussi chez des penseurs comme, par exemple, Friedrich Hegel pour qui, l'art désigne une création spirituelle et un regard attentif sur le monde. Pour lui, l'art est la transfiguration du réel. L'art utilise, en effet, l'apparence, mais il le fait dès l'instant où elle sert à éveiller en nous le sentiment et la conscience de quelque chose de plus élevé. C'est dans cet ordre d'idées que l'auteur de *L'Esthétique* affirme :

*L'art dégage la vérité des formes illusives et mensongères de ce monde imparfait et grossier, pour la revêtir d'une forme plus élevée et plus pure, créée par l'esprit lui-même. Ainsi, bien loin d'être de simples apparences purement illusives, les formes de l'art renferment plus de réalité et de vérité que les existences phénoménales du monde réel. Le monde de l'art est plus vrai que celui de la nature et de l'histoire.*¹³⁰

En fait, l'art le plus réaliste est toujours transfiguratif, l'œuvre d'un artiste est le miroir de ses passions, de ses idées, de sa conception du monde. Néanmoins, il ne s'agit pas de comprendre l'art comme l'expression d'un égocentrisme. Ce qui fait l'intérêt d'une grande œuvre, c'est l'originalité ou la pénétration du regard de l'artiste sur le monde et sa capacité à en déceler la réalité cachée, insaisissable pour beaucoup d'êtres humains, absorbés par leurs

¹²⁸ S. Fignolo, *Le statut de Dieu chez Nietzsche. Une lecture de Ainsi parlait Zarathoustra*, Mémoire soutenu le 27 /07/2022 à l'Université de Yaoundé I, en vue de l'obtention du diplôme de Master en Philosophie, p. 142.

¹²⁹ E. Menyomo, *Op.cit.*, p. 49.

¹³⁰ G. W. F. Hegel, *Esthétique*, t. I, traduction française de C. Bernard, version numérique, 2003, p. 19.

obligations quotidiennes. C'est peut-être ce qui a poussé Arthur Schopenhauer à considérer l'art comme un moyen de libération, un antidote pour les « maladies » qui hantent et fragilisent l'humanité. Voilà pourquoi il conçoit la musique comme un art si élevé et si admirable, si propre à émouvoir nos sentiments les plus intimes, si profondément et si entièrement compris.¹³¹

Henri Bergson, pour terminer, conçoit les artistes comme des êtres dotés d'une « intuition esthétique »¹³², c'est-à-dire une faculté créatrice. Dans son ouvrage intitulé *L'évolution créatrice*, le philosophe français exprime l'idée que l'art se situe à l'origine de notre monde pour en faire ressortir les sédiments oubliés et toujours présents. Il est un regard naïf, enfantin, primitif, faisant surgir une multitude de sens possibles, amenant ainsi une expérience fondatrice. L'art est donc toujours une expérience incertaine qui rend impossible une explication définitive du monde. Il est donc à la fois une ouverture au monde et une interrogation sur nous-mêmes et nos incertitudes, il pousse chaque homme à approfondir son regard, à rechercher la naissance des choses, sans jamais donner une réponse univoque.

c. La transcendance éthique et morale : la « pensée élargie » selon Luc Ferry

En tant qu'elle désigne, selon Luc Ferry, un certain type de compréhension d'autrui, la « pensée élargie »¹³³ est une sorte de transcendance éthique et morale. Cette notion invite, en effet, à se mettre à la place des autres pour gagner en humanité plutôt que de nous opposer sur le monde du différent. Il ne s'agit donc pas, selon le philosophe français, de le faire par gentillesse ou par tolérance, mais pour partager ce qui, du point de vue des autres, nous parle et contribue à donner à notre propre vie sa finalité. En nous réconciliant avec le monde tel qu'il est, avec ce vécu présent que les extases du temps tendent à nous faire manquer, les exercices de concentration sur le moi tel qu'il vit ici et maintenant invitent à élargir la pensée jusqu'aux dimensions du cosmos¹³⁴.

Par opposition à l'esprit « borné », la pensée élargie est en effet celle qui parvient à se « mettre à la place d'autrui », non seulement pour mieux le comprendre, mais pour tenter, en un mouvement de retour sur soi comme de l'extérieur, de regarder ses propres jugements et valeurs du point de vue qui pourrait être celui des autres¹³⁵. D'après Luc Ferry, en fait, dans la conviction proprement humaniste et démocratique, il faut, pour respecter les différences et les

¹³¹ A. Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, traduction française d'A. Burdeau, Paris, Félix Alcan, 1902, p. 391.

¹³² H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Québec, version numérique, août 2003, p. 108.

¹³³ L. Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 348.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 226-227.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 348.

identités culturelles éloignées des nôtres, être capable d'instaurer une distance avec soi-même (celle de l'« esprit critique »), mais tout autant, pour se comprendre soi, d'instituer la possibilité d'avoir sur ses propres traditions un regard en quelque façon extérieur. Cela suppose, voire impose « l'« autoréflexion » : pour prendre conscience de soi, il faut bien être, en effet, à distance de soi-même et c'est cela, entre autres, que nous permet la prise en compte des points de vue étrangers aux nôtres. »¹³⁶ Renchérissant cette thèse, l'auteur de *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?* affirme :

*L'esprit élargi parvient, en se situant du point de vue d'autrui, à contempler le monde en spectateur intéressé et bienveillant. Acceptant de décentrer sa perspective initiale, de s'arracher au cercle limité de l'égoïsme, il peut pénétrer les coutumes et les valeurs éloignées des siennes, puis, en revenant à lui-même, prendre conscience de lui d'une manière distancée, moins dogmatique, et enrichir ainsi considérablement ses propres vues.*¹³⁷

C'est là que l'expérience humaine autrement le fait de grandir, de vieillir et d'accumuler toutes sortes d'expériences autorise la pensée élargie. Plus notre champ d'expérience grandit, plus s'élargit notre capacité de résonance sympathique et de communication avec les autres. L'important est donc d'élargir sa pensée et de voyager au lieu de rester rivés à notre rocher originel. Et la pensée nietzschéenne du grand style s'avère, selon Luc Ferry, géniale en ce qu'elle nous présente l'idéal du calme repos, de la sérénité harmonieuse, non comme un point de départ, comme une donnée originaire, mais comme un point d'arrivée, une conquête qui suppose tout à la fois la connaissance des autres (diversité) et la maîtrise de soi (harmonie)¹³⁸.

III-3- L'humanisme Transcendantal

a. Les fondements de l'humanisme transcendantal chez Luc Ferry

« Depuis le XVIII^e siècle, le « théisme », l'idée d'une « foi pratique » qui ne serait pas l'effet d'une démonstration philosophique, ne cesse de s'affirmer plus nettement dans l'univers de la chrétienté elle-même. Et ce à partir d'une problématique humaniste. »¹³⁹ En effet, examinant à nouveau frais, dans nos sociétés désenchantées et sécularisées, la vieille problématique du sens, Luc Ferry élabore un néo-humanisme, l'humanisme spiritualiste, mieux, l'humanisme de l'homme-Dieu qui, pouvant être considéré comme une sorte de « religion », conserverait la consistance des grandes doctrines du passé. Il s'agit notamment du

¹³⁶ *Id.*

¹³⁷ *Id.*

¹³⁸ *Ibid.*, p. 354.

¹³⁹ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 37.

stoïcisme, du christianisme et du nihilisme, d'une part, et le souci de tous les transcender par une sorte de laïcisation qui exclut à la fois les croyances religieuses et tout ce qui ressemble de près ou de loin à une métaphysique, d'autre part. L'humanisme de l'homme-Dieu qu'élabore Luc Ferry se veut être donc un humanisme non métaphysique qui viendrait après la déconstruction de la métaphysique ouvrir la problématique du réenchâtement du monde avec de nouvelles figures de la transcendance.

Écartant l'option du christianisme, parce que, selon lui, son humanisme est théocentré, d'un côté, et l'humanisme athée qu'il estime antihumaniste, de l'autre côté, l'auteur de *L'homme-Dieu* fonde un humanisme transcendantal, autrement dit un humanisme qui ne rejetant ni le sacré, ni la transcendance leur donne une autre conception. Il va prédire une spiritualité laïque, considérant celle-ci comme l'espace le plus intéressant pour la réflexion philosophique aujourd'hui. Sous sa plume, nous lisons :

Le mouvement va désormais de l'homme à Dieu, et non plus l'inverse. C'est l'autonomie qui doit conduire à l'hétéronomie, non cette dernière qui vient, en s'imposant à l'individu, contredire la première. Les chrétiens traditionalistes y verront le signe suprême de l'orgueil humain. Les chrétiens laïcs pourront au contraire y lire l'avènement d'une foi enfin authentique sur fond d'une éclipse du théologico-éthique. C'est là l'enjeu du débat, rouvert par l'encyclique de Jean-Paul II sur la Splendeur de la vérité. Il oppose les partisans d'un retour à la théologie morale et ceux qui font au contraire « l'éloge de la conscience au point d'en appeler, jusqu'au sein de l'Église, à une « éthique de la discussion. »¹⁴⁰

Ce qui veut dire que le monde dans lequel Luc Ferry fonde son humanisme spiritualiste est un monde sécularisé et désenchanté, déserté par les transcendances, exempt au-delà, où seule s'exprime la raison instrumentale – cette partie de la raison pour qui ne comptent que l'efficacité, le rendement et la performance –. Autre caractéristique de ce monde, remarque le philosophe français, est qu'il se situe après la déconstruction des « idoles » de la religion et de la métaphysique entamée par Nietzsche. Bien entendu, on peut être d'accord sur l'idée selon laquelle il n'y a pas de philosophie *ex-nihilo*, c'est-à-dire à partir de rien, toute philosophie naissant dans un contexte culturel précis, elle est incarnée. D'ailleurs, toute philosophie, l'a dit Hegel, est fille de son temps. L'humanisme de l'homme-Dieu de Luc Ferry, ne fait pas exception. Il est fruit d'un contexte culturel et politique, celui de la France, sécularisé, voire laïcisé et désenchanté.

¹⁴⁰*Id.*

b. La transcendance immanente dans l'humanisme transcendantal

Tout d'abord, qu'il nous soit permis d'exposer, ici, selon Luc Ferry, la tradition de l'humanisme qu'il nomme « transcendantal » :

C'est celle, bien sûr, de Rousseau et de Kant, mais aussi du cartésianisme revisité par Husserl et Levinas. [...] Voici ce qu'ils ont en commun et qui les situe aux origines de cet humanisme que je désigne ici comme « transcendantal » : la position « hors nature » du propre de l'homme. « Hors nature », c'est dire, aussi, hors des déterminismes qui régissent les phénomènes naturels. C'est affirmer le mystère au cœur de l'être humain, sa capacité à s'affranchir du mécanisme qui règne sans partage dans le monde non humain et permet à la science de le prévoir et de le connaître sans fin. Cela se lit, chez Rousseau et Kant, dans la définition qu'ils donnent de la liberté humaine : une faculté insondable de s'opposer à la logique, implacable pour l'animal, des « penchants naturels ». Cela se lit encore chez Husserl dans sa critique du « psychologisme » et du « sociologisme » au nom desquels les sciences humaines voudraient réduire nos comportements à une physique des idées et des sentiments. C'est là, enfin, ce que réaffirment à leur façon Heidegger, Levinas et Arendt, lorsqu'ils définissent l'humanitas de l'homme en des termes de « transcendance » ou d'« ek-sistence » : d'aptitude à s'élever au-delà des déterminations « ontiques » ou « intra-mondaines » pour pénétrer le domaine sacré de la « vie avec la pensée.¹⁴¹

L'auteur de *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie* pense, en effet, que l'homme ne peut vivre sans transcendance s'il veut donner un sens aux expériences de l'existence, de la souffrance, de la mort, de l'amour, du bien et du mal. Mais cette transcendance, et c'est là un fait nouveau, ne serait plus celle d'un Dieu qui s'impose à nous, elle ne serait plus celle déduite d'une révélation, mais elle partirait de l'homme lui-même. L'humanisation désigne alors une relativisation positive du fini (l'homme) par la présence libératrice, en son sein, d'un vrai Infini (Dieu), et non comme une dissolution négative réduisant l'Infini à la simple dialectique interne du fini. Voilà pourquoi il souligne qu'« *il doit donc être possible de penser et de décrire la transcendance sans quitter la sphère de l'immanence* »¹⁴². Face à ce qui vient d'être dit, l'éthique humaniste et le souci de l'autre supposent une certaine forme de transcendance. Voilà pourquoi il souligne :

La modernité n'est pas rejet de la transcendance, mais réaménagement de celle-ci aux conditions de son accord avec le principe, le refus de l'argument d'autorité : le souci de l'Altérité, qui s'affirme si fortement dans la philosophie contemporaine, tend ainsi à prendre la forme d'une « religion de l'Autre ». Cette sacralisation de l'humain suppose le passage de ce que l'on pourrait nommer une « transcendance verticale » (des entités extérieures et supérieures aux individus, situées pour ainsi dire en amont de lui) à une « transcendance horizontale » (celle des autres hommes par rapport à moi)¹⁴³.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 142.

¹⁴² *Ibid.*, p. 64.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 65.

Autrement dit, il faut repenser la transcendance, non plus comme une transcendance verticale et extérieure, mais comme une transcendance intérieure, inscrite au cœur même de l'immanence et relevant de l'ordre du sens plutôt que de l'ordre de la loi. Luc Ferry s'efforce ainsi de penser cette néo transcendance, « *la transcendance dans l'immanence* »¹⁴⁴, comme un nouveau rapport non traditionnel de la transcendance à l'individu, rapport inscrit dans son expérience vécue. La transcendance se dévoile ainsi au cœur de l'être humain : « *C'est bien « en moi », dans ma pensée ou dans ma sensibilité que la transcendance des valeurs se manifeste. [Car] quoique situées en moi (immanence), tout se passe comme si elles s'imposaient (transcendance) malgré tout à ma subjectivité, comme si elles venaient d'ailleurs.* »¹⁴⁵ Dans cette logique, la transcendance des valeurs, à en croire Luc Ferry, est bien réelle, dans la mesure où elle est cette fois-ci donnée dans l'expérience concrète, « *pas dans une fiction métaphysique sous la forme d'une idole telle que « Dieu », le « paradis », la « république », le « socialisme », etc.* »¹⁴⁶ Toutefois, la notion d'horizon, mieux, le refus de la clôture dont parle le philosophe français, permet de comprendre que

*De fond en comble, d'horizon en horizon, [je] ne parviens jamais à saisir quoique ce soit que [je] puisse tenir comme une entité dernière, un Être suprême ou une cause première qui viendrait garantir l'existence du réel où nous sommes plongés. Et c'est en cela qu'il y a de la transcendance, quelque chose qui nous échappe au sein même de ce qui nous est donné, que nous voyons et touchons, donc au cœur de l'immanence*¹⁴⁷.

Par ce refus de la clôture, c'est-à-dire par le rejet de toutes formes de « savoir absolu », la transcendance dans l'immanence va apparaître comme « *seule susceptible de conférer une signification rigoureuse à l'expérience humaine que tente de décrire et de prendre en compte l'humanisme débarrassé des illusions de la métaphysique* »¹⁴⁸, autrement dit l'humanisme de l'homme-Dieu. Précisons néanmoins que la transcendance dans l'immanence dont parle Luc Ferry est « *un horizon de sens* »¹⁴⁹ et non pas un être ou un fondement. Pour lui, enfin, il y a donc bien de la transcendance. Mais pourquoi « dans l'immanence » ? Il répond tout simplement, parce que, de ce point de vue, les valeurs ne nous sont plus imposées au nom des arguments d'autorité ni déduites de quelque fiction métaphysique ou théologique.¹⁵⁰

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 31.

¹⁴⁵ L. Ferry, *Apprendre à vivre. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, p. 124.

¹⁴⁶ *Id.*

¹⁴⁷ *Id.*

¹⁴⁸ *Id.*

¹⁴⁹ L. Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 328.

¹⁵⁰ L. Ferry, *Apprendre à vivre. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, p. 124.

c. L'éthique et la spiritualité profanes dans l'humanisme transcendantal

L'humanisme « transcendantal » ou de l'homme-Dieu donne accès à une spiritualité laïque authentique, enracinée en l'homme. Pour cela, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie* est, pourrait-on dire, une méditation sur une néo-éthique humaniste à développer au sein de la société moderne, une éthique qui répondrait à une quête de sens que Luc Ferry situe à la croisée de deux processus, à savoir l'humanisation du divin et la divinisation de l'humain.

Le premier processus, celui de l'humanisme spiritualiste montre qu'au cours des siècles, le contenu de la révélation chrétienne s'est humanisé. Le monde démocratique européen a été sous le joug d'un vaste mouvement de sécularisation. À la place de Dieu, la conscience individuelle est devenue l'instance suprême du jugement morale. Autrement dit, le jugement est vrai, parce qu'il provient de la conscience. On comprend pourquoi Luc Ferry souligne que « *loin de revenir au théologico-éthique, il semble que les croyants s'approprient sans cesse davantage le fond laïc constitué par la grande Déclaration des droits de l'homme, et que ce soit sur cette base commune que viennent se greffer leur foi.* »¹⁵¹

Pour être plus explicite, le philosophe français pense que le respect de la personne humaine, le souci de l'autre, de sa dignité et de sa souffrance ne sont plus des principes dont le christianisme aurait le monopole. Il n'est pas besoin d'être chrétien pour adhérer à l'idéologie des Droits de l'homme¹⁵². Bien entendu, avec l'humanisation du divin, la conscience du mal nous est ôtée. Dit autrement, l'homme n'est plus responsable du mal. Une telle position pose problème, celui de savoir si en ôtant à l'homme la responsabilité du mal il ne serait pas aussi débarrassé de celle du bien. Sans trancher le débat, Luc Ferry estime que « *le bien moral est inséparable de la possibilité du mal, c'est-à-dire de ce postulat mystérieux selon lequel l'homme possède, en dernière instance, une insondable liberté de choix.* »¹⁵³ Mais alors, à la question de savoir comment combattre le mal, Luc Ferry répond que par le processus de la divinisation de l'humain.

Ce second processus, celui du spiritualisme humaniste, est possible grâce à l'humanitaire ; il justifie et renforce l'engagement de l'homme en faveur du bien. Pour se justifier une telle thèse, Luc Ferry souligne la soif d'éthique qui caractérise notre époque et qui se traduit par la prolifération des organisations humanitaires, leur combat incessant pour le respect des Droits

¹⁵¹ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 48.

¹⁵² *Id.*

¹⁵³ *Ibid.*, p. 64.

de l'homme, contre le racisme et l'exclusion. À titre illustratif, « en 1975, à en croire Luc Ferry, le Secours catholique employait 25000 bénévoles, 52 000 en 19 000, 66 000 en 1989 ! »¹⁵⁴ Sauf que l'éthique de la société moderne, au nom du respect des individus, se veut une éthique de « l'éradication de tous les dogmatismes, qu'ils soient d'origine morale ou religieuse. »¹⁵⁵ Cette divinisation de l'humain est « l'aboutissement ultime d'un long processus de sécularisation qui mène, depuis le XVII^e siècle, vers la laïcité achevée. »¹⁵⁶

Cette éthique qui anime les organisations implique toujours l'idée de sacrifice. Pour Luc Ferry, l'éthique renforce l'idée du devoir, en ce sens que le sacrifice de soi ne s'exerce plus au nom de Dieu, de la patrie ou d'une idéologie quelconque, mais il est librement consenti et ressenti comme une nécessité intérieure. Dit autrement, « c'est désormais, selon Luc Ferry, pour l'autre homme que nous pouvons, le cas échéant, accepter de prendre des risques, certainement pas pour défendre les grandes entités d'antan comme la patrie ou la révolution parce que nul ne croit plus, comme l'hymne national cubain, que « mourir pour la patrie, c'est entrer dans l'éternité » »¹⁵⁷. Ce qui veut dire, selon l'explication ferryyenne, qu'on peut rester patriote, mais la patrie elle-même a changé de sens : elle désigne moins le territoire que les hommes qui vivent en lui, moins le nationalisme que l'humanisme. Le dévouement humanitaire trouve sa source exclusive dans l'homme lui-même et le sacrifice – en tant que manifestation du soi de l'autre – agit comme un indispensable contre poids au seul souci de soi. Le sacré devient humain et le sacrifice ne vaut que s'il concerne l'autre : l'homme est ainsi sacré, voire divinisé. L'homme sacralisé est le point de départ et le point d'arrivée du nouvel humanisme qui fera de l'amour et particulièrement celui d'autrui, le lieu privilégié du sens de la vie.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 104.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 70.

¹⁵⁶ G. Lipovetsky, *Le Crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques* cité par L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 70.

¹⁵⁷ L. Ferry, *Apprendre à vivre. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, p. 128.

**PARTIE II : L'HUMANISME DE L'HOMME-DIEU AU
TRIBUNAL DE LA RAISON CRITIQUE**

En méditant sur ce que pourrait être le sens de l'existence dans nos sociétés sécularisées et désenchantées qui ont congédié le divin, Luc Ferry plaide en faveur d'un nouvel humanisme : l'humanisme de l'homme-Dieu. A titre de rappel, les victimes du « désenchantement du monde » dont parle Luc Ferry se repèrent dans l'Occident chrétien et plus exactement dans les milieux catholiques européens. C'est peut-être ce qui a poussé Jean Bertrand Amougou à souligner que « *l'humanité a accompli sa chute en quenouille dans la désorientation, depuis l'émergence des fameuses Lumières, caractérisées d'une part, par la désacralisation/réification de l'exister, de l'existence et du monde, et d'autre part, par la déification de la raison humaine, de la techno-science avec tous leurs dérivés.* »¹⁵⁸ Toutefois, à quel niveau faut-il situer les limites de l'humanisme de l'homme-Dieu ? Il est question pour nous ici, après avoir présenté ce nouvel humanisme, de le soumettre à une critique sans complaisance, ou mieux, de le passer au crible de la réflexion critique. Dans cette perspective, nous montrerons, d'abord, que l'homme-Dieu marque un autre désenchantement du monde. Ensuite, nous dévoilerons la réalité du démoniaque et l'illusion de l'homme-Dieu. Enfin, nous accuserons l'humanisme de l'homme-Dieu d'être une transvaluation des valeurs, et donc un nihilisme, voire un athéisme qui ne veut pas dire son nom.

¹⁵⁸ J. B. Amougou (dir.), Préface à *Existence et Sens. Peut-on exclure Dieu ?*, p. i.

CHAPITRE IV : L'HOMME-DIEU : UN AUTRE DESENCHANTEMENT DU MONDE

Le désenchantement du monde est un vide ontologique entraîné par la volonté humaine de domination. Autrement dit, l'homme moderne vide le monde de son mystère et s'efforce de s'approprier les qualités de Dieu, notamment l'omniscience et la puissance. Un tel projet n'est pas sans conséquence. C'est ce que témoignent la différenciation des institutions et la dissociation des différentes dimensions de l'existence individuelle et collective : la sécularisation ou la laïcisation de la société, par opposition à l'imbrication de ces différentes dimensions dans les communautés traditionnelles. Face à ce qui vient d'être dit, nous avons jugé mieux, d'abord, de prévenir l'humanité sur le drame de l'humanisme sans Dieu, ensuite, de lui rappeler que l'oubli de Dieu marque également la perte du sens originel du sacré, enfin, de lui montrer que l'humanisme de l'homme-Dieu est un pseudo salut.

IV-1-NIHILISME ET ABSURDITÉ

a. Le nihilisme : une doctrine monstrueuse et dénaturée

Le nihilisme désigne, ici, toute l'humanité qui, inconsolable et mélancolique, se trouve littéralement déboussolée/désorientée devant l'abdication du Divin au profit du néant, et s'abîme dans le culte nouveau d'une violence radicale. Comme tel, le nihilisme désigne un comportement destructeur né de la déréliction des idoles employées à dissimuler cette vacuité essentielle, la prise de conscience de la « mort de Dieu » ou de l'impuissance des tutelles provisoires qui orientent l'agir humain. C'est ce qui justifie le refus de toute contrainte extérieure imposée, celle du clerc en religion et plus tard en politique celle de l'autorité et de l'absolutisme. La volonté de retourner aux textes mêmes, aux Écritures, et la revendication de la liberté d'expression, ont pour conséquence de ruiner la prétention des théologiens à gouverner les esprits. Dans cette perspective, le Pape Benoît XVI a eu raison de souligner qu'« *outré le fanatisme religieux qui, en certains milieux, empêche l'exercice du droit à la liberté religieuse, la promotion programmée de l'indifférence religieuse ou de l'athéisme pratique de la part de nombreux pays s'oppose elle aussi aux exigences du développement des peuples, en leur soustrayant l'accès aux ressources spirituelles et humaines.* »¹⁵⁹

¹⁵⁹ Benoît XVI, *Lettre encyclique Caritas in Veritate (L'amour dans la Vérité)*, § 29.

En effet, l'homme doit récuser tout asservissement pouvant faire obstacle au jeu de la raison, et en particulier toute référence surnaturelle. Tel est le credo des Lumières dont l'objectif est de substituer à la vieille et authentique idée de l'homme créé à l'image de Dieu, l'idée d'un homme dont on ignore l'origine et qui doit se créer lui-même. Par conséquent, l'homme n'a plus à « faire son salut » ; il est maître de son destin. C'est ce que traduit explicitement l'idée de « l'homme-Dieu » : le sujet humain a pris la place du Dieu créateur. L'homme devient ainsi la mesure de toute chose ; l'homme est libre de toute contrainte extérieure. C'est dans cet ordre d'idées que s'inscrit Sartre lorsqu'il souligne qu'

En effet, tout est permis si Dieu n'existe pas, et par conséquent l'homme est délaissé, parce qu'il ne trouve ni en lui, ni hors de lui une possibilité de s'accrocher. Il ne trouve d'abord pas d'excuses. Si, en effet, l'existence précède l'essence, on ne pourra jamais expliquer par référence à une nature humaine donnée et figée ; autrement dit, il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté. Si, d'autre part, Dieu n'existe pas, nous ne trouvons pas en face de nous des valeurs ou des ordres qui légitimeront notre conduite. Ainsi, nous n'avons ni derrière nous, ni devant nous, dans le domaine lumineux des valeurs, des justifications ou des excuses. Nous sommes seuls, sans excuses. C'est ce que j'exprimerai en disant que l'homme est condamné à être libre.¹⁶⁰

Ce qui signifie, pour l'existentialisme athée, que l'homme n'est soumis à l'ascendant d'aucun autre être ; il se construit lui-même. Dans ce cas, ce qui est vrai est ne relève pas de la croyance mais de vérité scientifique, et cet objet est utile en ce monde. L'homme se suffit à lui-même ; il s'agit, pour lui, de se constituer en *ens causa sui*, cause de soi-même. Son univers est sans Dieu, sans Providence, sans destin, sans déterminismes, sans les contraintes du christianisme. Une telle thèse s'inscrit en faux contre l'essentialisme, puisque cet humanisme renvoi de l'homme à un destin irréalisable, à une tâche située au-delà des moyens purement humains, et exigeant l'aide de Dieu. L'homme peut, et par conséquent doit par lui-même ; il est libre. Dans cette perspective, « [le nihilisme] n'est [qu'] une opinion si étrange, si monstrueuse et si dénaturée »¹⁶¹. Car, il est la capacité qu'ont les hommes de remettre en cause, voire de refuser le sens de la vie et des valeurs qui guident nos actions. En rejetant ainsi toutes les valeurs morales et religieuses, Luc Ferry court le risque de tomber dans un nihilisme complet où la vie n'a plus de sens et où le désespoir nous dévorerait.

¹⁶⁰ J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, p. 39.

¹⁶¹ J. Meslier, *Mémoire contre la religion*, établissement du texte par J. P. Jackson et A. Toupin, Paris, Coda, 2010, p. 349.

b. L'absurdité de la vie sans Dieu

L'homme est l'orphelin cosmique. Car, il est la seule créature de l'univers qui a la capacité de se demander « Pourquoi ? ». Les autres animaux ont des instincts qui les guident, mais l'homme a appris à se poser des questions : « Qui suis-je ? », « Pourquoi suis-je là ? », « Quelle est ma destinée ? », etc. Depuis l'*Aufklärung*, l'époque des Lumières, depuis qu'il a secoué les chaînes de la religion, l'homme a essayé de répondre à ces questions sans faire référence à Dieu. C'est dans ce même registre que s'inscrit Luc Ferry. Mais les réponses qui ont été forgées n'avaient rien d'exaltant, elles étaient plutôt sinistres et effrayantes. L'homme est désormais le sous-produit accidentel de la nature, le résultat de la matière associée au temps et au hasard. Son existence n'a aucune raison d'être. Par conséquent, la seule chose qui l'attend, c'est la mort, « *un vide qui se creuse brusquement en pleine continuation d'être ; l'existant, rendu soudain invisible comme par l'effet d'une prodigieuse occultation, s'abîme en un clin d'œil dans la trappe du non-être* »¹⁶², écrit Vladimir Jankélévitch.

En fait, l'homme de la société moderne pense qu'en se débarrassant de Dieu, il se libère de tout ce qui l'étouffe et le contraint. Malheureusement, au lieu de cela, il s'aperçoit qu'en apologisant « *la mort de Dieu* », il n'a réussi qu'à se rendre orphelin à cause d'« *un deuil Sacré* »¹⁶³. Pour être explicite, « *le deuil ne se perd pas dans une nostalgie évanescence de (...) Dieu (...) enfui (...); non, il ne veut rien implorer ni exiger. Le deuil ne se dissipe pas dans le vide, parce qu'il instaure, justement [...] une nouvelle relation [à] Dieu* »¹⁶⁴. Ce qui signifie que le « deuil », ou mieux, « la mort de Dieu » n'est pas, ici, l'errance sans espoir et sans but d'un déracinement, ni un attachement nostalgique au passé, mais « *une façon de se-tenir-ferme-dans-son-être et de soutenir le choc du « là » et de l'Ici* »¹⁶⁵. Pour cela, le « deuil » devient prise de conscience du fait qu'en prenant réellement au sérieux l'absence de Dieu, l'homme se soustrait de tout déterminisme, se prend en charge et donne un sens à son existence.

Face à ce qui vient d'être dit, on se rend finalement compte que si Dieu n'existe pas, alors la vie de l'homme est absurde. La vie devient un calvaire, pour ne pas dire l'enfer sur terre. Et une telle existence ne vaut pas la peine d'être vécue, puisque l'homme s'est éloigné de la Raison du monde, Dieu, l'Être sans qui l'existence n'a pas de sens. Arthur Schopenhauer, par exemple, a vécu ce moment de « la nuit noire », l'*Aufklärung*, la période des Lumières où l'on célébrait la

¹⁶² V. Jankélévitch, *La Mort précédé d'un Entretien avec Frédéric Worms*, Paris, Flammarion, 2017, p. 15.

¹⁶³ M. Heidegger, *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, p. 90.

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp. 89-90.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 95.

suprématie de la raison au détriment de la foi ou la croyance en Dieu. C'est pourquoi, frappé et écrasé par le poids de la souffrance, le philosophe allemand a développé une pensée pessimiste. C'est ce que confirme d'ailleurs Martin Heidegger lorsqu'il affirme que « *pour Schopenhauer, le pessimisme est la croyance selon laquelle, dans le pire des mondes, la vie ne vaut pas la peine d'être vécue et approuvée.* »¹⁶⁶ D'après cette doctrine, explique l'auteur de *Chemins qui ne mènent nulle part*, il faut refuser la vie, et cela signifie en même temps l'étant comme tel dans son entier.

Si Dieu n'existe pas, alors l'homme et l'univers sont tous deux condamnés à mort. L'homme, comme tout autre organisme vivant, doit mourir. C'est pourquoi, habités par la crainte permanente de la mort, des biologistes travaillent pour « *le prolongement de la vie comme espoir de l'immortalité* »¹⁶⁷ proclamant ainsi, à l'instar de Laurent Alexandre « *la mort de la mort [comme une préfiguration de] la mort de Dieu* »¹⁶⁸. Sans espoir d'immortalité, la vie de l'homme n'a aucun sens car réduit à la matérialité. Sa vie n'est qu'une étincelle dans la noirceur innée, une petite âme qui apparaît, qui vacille et qui s'éteint pour toujours. Ainsi, chacun doit se confronter à ce qu'on pourrait appeler « la menace du non-être ». Car bien que l'on sache maintenant que l'on existe et que l'on est vivant, l'on sait aussi qu'un jour l'on n'existera plus, que l'on ne sera plus et que l'on mourra. La conséquence est que la personne que l'on nomme le « moi » va cesser d'exister. Et Luc Ferry qui assimile l'homme à Dieu, semble oublier que l'homme est fini, c'est-à-dire temporel, tandis que Dieu est atemporel, mieux, éternel. Tôt ou tard, le fait indéniable est que l'homme meurt et cesse d'exister. Cette pensée traverse quotidiennement l'esprit de tout homme ; nous apprenons tous à vivre avec l'inéluctable au point où Jean-Paul Sartre souligne que « *nous sommes, nous n'avons plus aucune chance d'échapper au total qu'une intelligence toute-connaissante pourrait faire. Et le repentir de la dernière heure est un effort total pour faire craquer tout cet être qui s'est lentement pris et solidifié sur nous, un dernier sursaut pour nous désolidariser de ce que nous sommes.* »¹⁶⁹ L'existentialiste français fait observer avec justesse que lorsqu'on a perdu l'éternité, quelques heures ou plusieurs années n'y changent rien.

¹⁶⁶ M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, *Op. cit.*, p. 194.

¹⁶⁷ E. Menyomo, « De l'horreur de mourir à la beauté de vivre », in N. N. Owono Zambo (dir.), *L'Empire de la mort : l'homme post-moderne entre défis thanatologiques et désir d'éternité*, Yaoundé, Afrédit, 2022, p. 62.

¹⁶⁸ L. Alexandre, *La mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité ?*, Paris, Jean-Claude Lattès, 2011, p. 8.

¹⁶⁹ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1943, p. 150.

IV-2- LA CIVILISATION PAÏENNE

a) Le projet d'une morale indépendante

Si l'on doit en croire les partisans d'une opinion qui annonce avec éclat la victoire imminente du paganisme, l'avenir de l'humanité serait le règne dans le monde de la morale dite indépendante, c'est-à-dire constituée d'une manière exclusive de toute idée de Dieu et de la vie future. Ceux qui soutiennent cette doctrine essayent de l'appuyer à la fois sur l'histoire du passé et sur la connaissance qu'ils prétendent posséder de la nature humaine et de ses instincts. Ils invoquent le témoignage de l'Antiquité en même temps, ils se flattent de deviner et d'annoncer l'avenir du genre humain. Ils prédisent la ruine totale des traditions chrétiennes, auxquelles devrait être substituée une nouvelle morale qu'ils appellent morale scientifique et contestent non pas l'existence d'un Grand architecte de l'Univers mais le caractère obligatoire de son invocation.¹⁷⁰Quelle est la valeur de ces prétentions ? Que serait, si elle s'établissait, la morale sans Dieu ? Distinguons d'abord deux théories historiques inhérentes l'une de l'autre et qui aboutissent au même terme, c'est-à-dire qui font de l'athéisme et du matérialisme l'avenir nécessaire de l'humanité.

La première théorie, celle qui se rattache aux principes posés par Auguste Comte : « *La religion positive est une religion sans Dieu. [...] Elle prétend non pas rompre avec le christianisme mais l'accomplir en sécularisant son message par une éthique politique comme religion civile* »¹⁷¹. En fait, cette théorie enseigne qu'il y a dans l'histoire du monde une évolution nécessaire. La morale païenne, la morale chrétienne et la morale indépendante seraient les trois moments de cette évolution. Ce seraient les trois degrés d'un progrès continu, les trois phases d'un développement fatal de l'humanité. La troisième, définitive et parfaite, serait le couronnement des deux autres. Les partisans de cette théorie ne contestent pas l'immense supériorité de la morale chrétienne sur la morale païenne. D'ailleurs, « *le christianisme n'est-il pas voué à devenir une simple foi, un sentiment de piété s'élevant sur le socle des morales laïques qui viendraient maintenant lui donner l'essentiel de son contenu concret ?* »¹⁷² Ils reconnaissent que l'établissement du christianisme a été un très grand progrès moral et social, mais ils attendent un nouveau progrès, une nouvelle émancipation de la raison et de la conscience humaine.

¹⁷⁰ S. Tomei, « De la morale indépendante à la morale laïque », in *Humanisme*, vol. 4, n° 301, 2013, p. 23.

¹⁷¹ J. Grange, *Auguste Comte : la Politique et la Science*, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 145.

¹⁷² L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 42.

Selon une autre théorie plus directement hostile au christianisme, et qui fait le fond de certains opuscules qui professent cyniquement l'athéisme absolu, la morale païenne serait, quant aux principes, à peu près semblable à la morale indépendante, c'est-à-dire séparée de l'idée religieuse, elle serait, d'autre part, quant à ses prescriptions pratiques, identique à la morale chrétienne, sinon supérieure. Le christianisme, bien loin d'être un progrès, n'aurait apporté à l'humanité que le joug d'une idée oppressive, celle d'un Dieu créateur et souverain maître, et l'intolérance qui en est la suite. La destruction de cette tyrannie ne ferait que remettre l'humanité dans l'heureuse liberté de penser non seulement dans le sens de produire « *en profondeur, des effets sur les croyances individuelles et les opinions privées* »¹⁷³, mais aussi et surtout dans l'optique de prophétiser « *la fin théologico-éthique, indispensable à l'avènement d'un espace public laïc* »¹⁷⁴ dont jouit la société moderne, sans lui faire perdre aucun de ses principes vitaux.

Les partisans de ces deux théories sont d'ailleurs d'accord pour affirmer que nous allons prochainement assister à une révolution dans les principes qui gouvernent la conscience analogue à celle qui s'est produite au commencement de notre ère, mais plus profonde et plus radicale encore, puisque même « *l'Église catholique a mis longtemps à s'affranchir des traditions contre-révolutionnaires.* »¹⁷⁵ Pour cela, l'humanité appelée, dans le cours de son orageuse destinée, à abolir ce qu'elle avait adoré jusque-là, à faire *tabula rasa* de son passé, à rejeter ses vieilles traditions, et à reconstruire sur des de nouvelles bases le grand assemblage d'intérêts de sentiments de croyances et de doctrines qui réunit les hommes d'une même époque en une seule société. C'est sans doute la raison pour laquelle « *loin d'en revenir au théologico-éthique, il semble que les croyants s'approprient sans cesse davantage le fond laïc constitué par la grande Déclaration et que ce soit sur cette base commune que vienne se greffer leur foi* »¹⁷⁶, écrit Luc Ferry. Ce qui donne sens à cette idéologie (la morale indépendante), c'est que cette grande révolution n'est pas seulement prévue, annoncée, saluée d'avance avec enthousiasme par les adeptes de ces doctrines morales nouvelles, mais qu'ils s'efforcent dès à présent de mettre leur pensée à exécution et de commencer pratiquement cette profonde transformation de la société.

¹⁷³*Id.*

¹⁷⁴*Id.*

¹⁷⁵*Ibid.*, p. 48.

¹⁷⁶*Id.*

b) L'entreprise marxiste : la critique irrégieuse de la religion

Depuis l'Antiquité des philosophes matérialistes comme, par exemple, Épicure et Lucrèce, avaient pensé que les « fables divines » pourraient être exploitées pour terroriser les Hommes. Mais ce sont Karl Marx, Friedrich Nietzsche et Sigmund Freud qui, à l'époque moderne, ont été les adversaires les plus virulents de la religion. Pour eux, la pratique religieuse qui repose essentiellement sur les rites et les préceptes exige des fidèles beaucoup de sacrifices, de renoncement et de privations. En effet, la religion contraint l'homme à l'obéissance sans condition. Marx, par exemple, commence sa démonstration en rappelant l'importance de la critique de la religion dans l'Allemagne de l'époque, où l'État se disait « chrétien », le philosophe estimant que dans ces conditions, la critique de la religion est la condition de toute critique : « *la critique de la religion est le présupposé de toute critique* »¹⁷⁷. Pour le philosophe allemand, « *les hommes ont organisé leurs rapports en fonction des représentations qu'ils se faisaient de Dieu [...]. Ces produits de leur cerveau ont grandi jusqu'à les dominer de toute leur hauteur. Créateurs, ils se sont inclinés devant leur propres créations* »¹⁷⁸. Ce qui signifie que la religion désigne le mystère de l'homme fait Dieu.

Or, la liberté et le bonheur véritables ne sont possibles que dans une société où il n'y a pas de religion pour mystifier, endormir la conscience et soustraire l'homme à ses responsabilités. Car, la religion, à en croire ses détracteurs, n'est rien d'autre qu'un facteur d'aliénation, mieux, « *elle est l'opium du peuple* »¹⁷⁹, écrit Marx. Pour cela, « *le dépassement de la religion comme bonheur illusoire du peuple est l'exigence de son bonheur réel.* »¹⁸⁰ En d'autres termes, si l'Homme veut atteindre le bonheur véritable, l'abolition de la religion devient alors une condition *sine qua non*. Il faut détruire la religion, parce qu'elle laisse le peuple dans l'illusion en lui faisant croire à un bonheur dans l'Au-delà et exaltant la souffrance. Si on élimine la religion, la classe ouvrière/prolétaire prendra conscience de sa misère et la refusera. La religion, selon Marx, est une structure créée par la société de classes. Elle et les hommes qui la pratiquent (Prêtres, Pasteurs, Imams, etc.) sont donc des alliés objectifs de la classe dominante/bourgeoise. Il faut donc la supprimer pour qu'advienne le bonheur véritable du peuple. Car, « *la religion n'est que le soleil illusoire qui gravite autour de l'homme aussi*

¹⁷⁷ K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, traduction française, Québec, version numérique, 2002, p. 7.

¹⁷⁸ K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande – Première partie : FEUERBACH*, traduction française, Québec, version numérique, 2002, p. 7.

¹⁷⁹ K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, p. 10.

¹⁸⁰ *Id.*

longtemps que l'homme ne gravite pas autour de lui-même. »¹⁸¹ Pour que le « bonheur réel » du peuple puisse se substituer au « bonheur illusoire », il faut par conséquent supprimer la religion. Complice de la classe dominante, favorable aux idées de la bourgeoisie, elle empêche que triomphent les idées révolutionnaires.

Dans la religion, l'homme est aliéné, autrement dit dépossédé de lui-même, de son essence propre. Dans cette optique, la religion n'est jamais que le mystère de l'homme fait Dieu. Dit autrement, ce ne sont jamais que ses propres perfections et ses propres attributs que l'homme adore en Dieu. L'homme s'est dépouillé de son être pour l'attribuer à une réalité étrangère, Dieu. Dans cette mouvance, « *la critique de la religion, écrit Marx, déçoit l'homme afin qu'il pense, qu'il agisse et façonne sa réalité effective comme un homme désabusé parvenu à l'âge de raison : afin qu'il réoriente son mouvement autour de lui-même et donc autour de son soleil réel.* »¹⁸² Karl Marx prend nettement position sur la liberté de conscience religieuse, à propos de laquelle le mouvement ouvrier révolutionnaire doit « aller au-delà », afin de se libérer de la fantasmagorie religieuse. Car, souligne-t-il, « *la religion n'est que le soleil illusoire qui gravite autour de l'homme aussi longtemps que l'homme ne gravite pas autour de lui-même.* » Voilà pourquoi il pense que la question sociale ne peut être réglée tant que le problème posé par la religion demeure. C'est sans doute la raison pour laquelle dès sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel (1844)*, Marx aborde la question de la religion d'un point de vue qui est de part et d'autre résolument critique.

Tout en prenant acte du fait que la critique de la religion, qu'il assume, a été opérée en Allemagne (Feuerbach) et qu'il n'est pas besoin de la développer davantage dans le détail. Il ajoute que l'on a aussi, tendance à oublier, que la critique de la religion est la condition préliminaire de toute critique. « *La critique marxiste de la religion s'achève avec cet enseignement que l'homme est pour l'homme l'essence suprême, et donc avec l'impératif catégorique de renverser tous les rapports où l'homme est en son essence humilié, asservi, abandonné, méprisable.* »¹⁸³ Cependant, on pourrait dire, contre Karl Marx, qu'en condamnant la religion, il semble perdre de vue les prouesses spirituelles telles que les vertus théologiques (la foi, l'espérance et la charité), qui contribuent également au bonheur véritable de l'homme en général. Puisque le marxiste se veut un matérialisme pur et tout matérialisme est, pourrait-on dire, une négation de tout ce qui est métaphysique ou de l'ordre de la transcendance. En

¹⁸¹*Ibid.*, p. 11.

¹⁸²*Id.*

¹⁸³*Ibid.*, p. 25.

clair, en tant qu'il est une critique irrégulière de la religion, le marxiste serait une négation de l'Absolu, Dieu, entendu comme le Créateur et l'Ordonnateur du monde.

IV-3-LE DRAME DE L'HUMANISME SANS DIEU

a) Sous un angle de vue historique

Dans son ouvrage intitulé *Le drame de l'humanisme athée (1945)*, le Cardinal Henri de Lubac procède à une analyse largement profonde de la vision de l'homme dans la foi chrétienne et la répercussion de cette vision dans la pensée des hommes. Il part du premier livre du Pentateuque¹⁸⁴, notamment la Genèse. Ce livre de la Bible nous révèle que Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance et fit de lui « *le maître des poissons de la mer, des oiseaux du ciel, des bestiaux, de toutes les bêtes sauvages et de toutes les bestioles qui vont et viennent sur la terre.* »¹⁸⁵ L'homme est ainsi placé par Dieu au-dessus du reste de la création visible. Nous connaissons le choix qui a été celui d'Adam et d'Ève, le péché originel, nous connaissons également ses conséquences dramatiques. L'Église annonce donc que l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, tout en ayant maintenant une nature blessée. Mais cette chute originelle n'enlève rien à la vocation de l'homme d'aller vers Dieu. Et pour cela, Dieu s'est incarné pour nous sauver. Il nous a aimés jusque-là !

Cette vision de Dieu qui est Amour et Rédempteur nous est familière. Mais ce n'était pas la vision que les païens avaient de Dieu aux débuts du christianisme, notamment dans l'empire romain. Pour eux, au contraire, ce Dieu était combien différent de leur dieux, ces dieux qu'il fallait continuellement satisfaire et qui faisaient peser un joug quotidien et pénible. L'annonce du christianisme se manifestait alors comme une libération, la découverte d'un Dieu avec qui on pouvait entrer en relation d'amour. Sous la plume de Pierre Reynaud, nous lisons que

Le christianisme accomplit cette tâche lentement mais sûrement. Les théogonies fantastiques d'Hésiode et d'Homère furent remplacées par la théodicée si haute et si pure de l'Évangile ; les nombreuses prescriptions se référant aux devoirs des hommes vis-à-vis de telle ou telle divinité, furent remplacées par quelques grandes lois, nettes, précises et raisonnables ; les multiples et souvent inconvenantes

¹⁸⁴ Le mot « Pentateuque » désigne les cinq premiers livres de *La Bible* (Genèse, Exode, Lévitique, Nombres et Deutéronome).

¹⁸⁵ *La Bible*, Gn 1, 26.

*cérémonies extérieures furent remplacées par un culte simple et noble. Il y eut une religion nouvelle.*¹⁸⁶

Le christianisme s'implante alors avec une ère de chrétienté. Vinrent les temps modernes où la foi était sûrement plus observée par obligation que par amour. La mentalité de certains esprits devint alors aux antipodes de la mentalité des païens convertis des premiers siècles, au point où Marx, dans un poème, affirma que « *je veux me venger de Celui qui règne au-dessus de nous.* »¹⁸⁷ Dès lors, Dieu ne se manifesta plus comme celui qui libère, mais comme celui qui opprime. Il devient alors l'adversaire de la dignité de l'homme. Celui-ci ne veut plus être considéré comme un être créé à l'image de Dieu. D'où la naissance de l'athéisme, entendu comme la négation de Dieu. Il faut se débarrasser de Dieu. Se débarrasser de Dieu dans la mesure où tout ce que les hommes ont attribué à Dieu est en fait la propriété de l'Homme. Le Cardinal Henri de Lubac résume ainsi cette situation : « *L'homme élimine Dieu pour entrer lui-même en possession de la grandeur humaine qui lui semble détenue par un autre. En Dieu, il renverse un obstacle pour conquérir sa liberté.* »¹⁸⁸ C'est un point capital pour comprendre notre situation actuelle. Henri de Lubac fait remarquer que même si différentes formes d'humanisme athée sont capables de se dévorer mutuellement, elles sont aussi capables de s'unir pour détruire la foi avant de se dévorer. Dans le cadre ce travail, loin de visiter toutes ces théories, nous allons plutôt nous intéresser à deux penseurs qui ont eu une importance significative sur la mentalité qui nous entoure maintenant : Ludwig Feuerbach et Friedrich Nietzsche.

b) Feuerbach et l'idée de substituer à la religion de Dieu celle de l'Homme

D'après Ludwig Feuerbach, il faut substituer à la religion de Dieu celle de l'Homme. Il s'inscrit ainsi dans l'optique de vouloir rendre à l'homme ce qui lui appartiendrait. En effet, « *qui n'a pas de désir n'a pas non plus de Dieu. Les dieux sont les vœux de l'homme réalisé* »¹⁸⁹, écrit Henri de Lubac. Autrement dit, en regardant les dieux façonnés par les hommes, nous voyons ce que l'homme doit être pour être en plénitude. Pour ce faire, il faut donc sortir de l'aliénation, car l'homme, à en croire Feuerbach, a été dépossédé de quelque chose qui lui appartient par essence au profit d'une réalité illusoire. Voilà pourquoi l'auteur de *L'Essence du christianisme* pense que le véritable athée est seulement « *celui pour lequel les prédicats de*

¹⁸⁶ P. Reynaud, *La civilisation païenne et la religion*, Paris, Librairie Académique Didier Perrin et Cie, 1902, p. VIII.

¹⁸⁷ K. Marx, « Oulanem » cité par R. Wumbrand, *Karl Marx et Satan*, Paris, Apostolat, 1981, p. 18.

¹⁸⁸ H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Spes, 1945, p. 21.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 25.

l'être divin, comme par exemple l'amour, la sagesse, la justice, ne sont rien, et non pas celui pour lequel seul le sujet de ces prédicats n'est rien »¹⁹⁰. Ce qui signifie que l'homme est dépossédé de la sagesse, du vouloir, de la justice et de l'amour. En fait, pour la religion, l'homme doit se tourner vers Dieu pour bénéficier de ces dons. Ainsi, pour Feuerbach « *la religion se change en vampire de l'humanité.* »¹⁹¹ Parmi les religions, la religion chrétienne est la plus terrible car la plus parfaite.

Karl Marx s'inscrirait, lui aussi, dans une telle perspective, puisqu'il écrit dans *Le Capital* que « *le christianisme avec son culte de l'homme abstrait et plus particulièrement dans ses formes bourgeoises comme le protestantisme, le déisme, etc., est la forme de religion la plus parfaite.* »¹⁹² Cependant Feuerbach ne veut pas se considérer rigoureusement comme « athée », car il reconnaît des valeurs, valeurs qui sont généralement rejetées par les athées. Mais il précise, en affirmant, que ce n'est pas Dieu qui est vrai mais ses attributs. Il ne suffit donc pas de nier l'existence de Dieu ou « le sujet de ses prédicats » pour être athée ; il faut nier que « l'amour, la sagesse, la justice » sont des qualités divines. C'est la raison pour laquelle Feuerbach se propose de renverser la théologie en intervertissant le sujet et le prédicat : au lieu de dire, par exemple, que « tout ce que Dieu fait est bon », il faut plutôt que « tout ce que l'homme fait est bon ». Feuerbach substitue donc à la religion de Dieu celle de l'Homme. Dans cette mouvance, nous n'avons plus besoin d'aller chercher qualités (divines) dans « l'Au-delà ». Car, précise le révolutionnaire anarchiste Michel Bakounine,

*Le ciel religieux n'est autre chose qu'un mirage, où l'homme, exalté par l'ignorance et la foi, retrouve sa propre image, mais agrandie et renversée, c'est-à-dire divinisée [...] Le christianisme est précisément la religion par excellence, parce qu'il expose et manifeste, dans sa plénitude, la nature, la propre essence de tout système religieux, qui est l'appauvrissement, l'asservissement et l'anéantissement de l'humanité au profit de la divinité. Dieu étant tout, le monde réel et l'homme ne sont rien. Dieu étant la vérité, la justice, le bien, le beau, la puissance et la vie, l'homme est le mensonge, l'iniquité, le mal, la laideur, l'impuissance et la mort. Dieu étant le maître, l'homme est l'esclave. Incapable de trouver par lui-même la justice, la vérité et la vie éternelle, il ne peut y arriver qu'au moyen d'une révélation divine.*¹⁹³

L'homme doit adorer en lui-même les qualités qu'aucun individu ne peut sans doute réaliser entièrement, mais qui sont cependant celles de l'espèce humaine. Or, selon Bakounine, lorsque « *Dieu apparaît, l'homme s'anéantit, et plus la divinité devient grande, plus l'humanité devient misérable. Voilà l'histoire de toute religion ; voilà l'effet de toutes les inspirations et*

¹⁹⁰ L. Feuerbach, *L'Essence du christianisme* cité par H. de Lubac, *op.cit.*, p. 25.

¹⁹¹ *Id.*

¹⁹² K. Marx, *Le Capital* cité par R. Wumbrand, *Op.cit.*, p. 11.

¹⁹³ M. Bakounine, *Dieu et l'État*, Paris, L'Altiplano, 2008, pp. 44-45.

de toutes les législations divines. »¹⁹⁴ Renchérissant cette thèse, l'auteur de *Dieu et l'État* précise en soulignant qu'« *en histoire, le nom de Dieu est la terrible massue avec laquelle les hommes diversement inspirés, les grands génies ont abattu la liberté, la dignité, la raison et la prospérité des hommes.* »¹⁹⁵ Critiquant, néanmoins, Feuerbach en lui reprochant de ne pas être allé assez loin, Marx ne voit pas d'autre solution d'appliquer sa théorie qu'en renversant la société. Car, dit-il : « *C'est la mauvaise organisation sociale qui est la véritable cause de la croyance et par conséquent de l'aliénation humaine.* »¹⁹⁶ On voit ici le lien entre les deux personnes. Malgré tout, Pour Feuerbach comme pour Marx, l'idée de fond est la même, à savoir que la croyance en Dieu aliène l'homme, parce qu'il se dépouille de ce qu'il est pour l'attribuer à Dieu. Il faut donc rechercher les ressources dans l'homme lui-même en le coupant de Dieu.

c) Friedrich Nietzsche : la mort de Dieu et l'antéchrist

La religion, d'après Nietzsche, est le fruit d'une sorte de dédoublement de la personne. A ce niveau, il rejoint Feuerbach, puisqu'il voit Dieu comme une illusion façonnée par l'homme, illusion qui n'est autre que le miroir de l'homme. Dans ce miroir, l'homme voit la puissance et l'amour, attributs qu'il pense appartenir à Dieu. De fait, ils appartiennent à l'homme, mais il ne veut pas se les attribuer. Il ne peut se considérer que faible et pitoyable. Ainsi, Nietzsche voit comme une urgence de remédier à cette vision, afin que l'homme puisse retrouver ses états d'âme « hauts et fiers ». Pour cela, une seule chose est nécessaire, notamment la mort de Dieu. Henri de Lubac résume cela en ces termes : « *C'est l'homme qui doit s'affranchir, par un acte de sa volonté. Il doit oser. La foi en Dieu, telle que le christianisme surtout l'a inculquée, a eu pour effet de dompter l'homme : il faut, en arrachant l'homme à cette foi, l'élever pour lui permettre enfin de s'élever. Proclamons donc hardiment : « la mort de Dieu ».* »¹⁹⁷

En effet, Nietzsche ne montre pas les preuves de la mort de Dieu, mais il l'explique par « l'histoire » dit-il. Il abandonne le raisonnement pour le goût : « *Maintenant c'est notre goût qui décide contre le christianisme, ce ne sont plus les arguments.* »¹⁹⁸ Ainsi, contrairement à Feuerbach, on en arrive à pulvériser toute valeur, toute morale. Pour Nietzsche, se libérer ne signifie pas la décadence morale que nous connaissons. Il s'agit plutôt d'accomplir la volonté de puissance : « *La mer, notre pleine mer, s'ouvre de nouveau devant nous, et peut-être n'y eut-*

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 110.

¹⁹⁵ *Id.*

¹⁹⁶ K. Marx, *Le Capital* cité par H. de Lubac, *op.cit.*, p. 37.

¹⁹⁷ H. de Lubac, *Op.cit.*, p. 44.

¹⁹⁸ F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, traduction d'Henri Albert, Paris, version numérique, 2011, p. 122.

*il jamais une mer aussi « pleine ». »¹⁹⁹ Volonté qu'il faut entendre davantage comme « instinct ». Ainsi, le philosophe du marteau s'inscrirait dans la théorie de l'évolution, puisque l'évolution de l'homme n'est pas terminée. Celui qui a une volonté forte doit s'imposer pour l'évolution de l'homme, le faible doit disparaître. Or, Nietzsche considère le christianisme comme une forme d'endormissement de l'homme. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'auteur de *L'Antéchrist* lorsqu'il affirme qu'*

Il ne faut vouloir ni enjoliver ni excuser le christianisme. Il a mené une guerre à mort contre ce type supérieur de l'homme, il a mis au ban tous les instincts fondamentaux de ce type, il a distillé de ces instincts le mal, le méchant : – l'homme fort, type du réprouvé. Le christianisme a pris parti pour tout ce qui est faible, bas, manqué, il a fait un idéal de l'opposition envers les instincts de conservation de la vie forte, il a gâté même la raison des natures les plus intellectuellement fortes en enseignant que les valeurs supérieures de l'intellectualité ne sont que péchés, égarements et tentations.²⁰⁰

D'après Nietzsche, la découverte de la morale chrétienne est un événement sans pareil, une véritable catastrophe, car elle coupe en deux l'histoire de l'humanité. On vit avant ou après lui. On comprend pourquoi il pense que le christianisme c'est même le suicide. Renchérissant cette thèse, l'auteur de *Le Gai savoir* rappelle un fait historique : « *Au temps de sa formation, le christianisme s'est servi de l'énorme désir de suicide pour en faire un levier de sa puissance : il ne garda que deux formes de suicide, les revêtit des plus hautes dignités et des plus hauts espoirs et défendit toutes les autres avec des menaces terribles. Mais le martyr et le lent anéantissement de l'ascétisme étaient permis.* »²⁰¹ Face à ce qui vient d'être dit, Nietzsche va mettre sur pied sa théorie impitoyable du surhomme. Car, dit-il : « *je me suis fatigué de ces hommes supérieurs, je suis fatigué des meilleurs d'entre eux : j'ai le désir de monter de leur « hauteur », toujours plus haut, loin d'eux, vers le Surhomme !* »²⁰² Ce surhomme qui doit faire avancer l'évolution de l'espèce humaine. Cette évolution doit se faire envers et contre tout, même au prix du sacrifice des autres, même au prix de la vérité : le monde de la vérité est désormais aboli. Le surhomme ne doit pas montrer une quelconque pitié pour l'homme qui ne contribue pas à ce développement. Le surhomme est l'homme violent. Il a pour mission de commander et d'imposer la loi, sa recherche est création, sa création est législation, sa volonté est vérité, et volonté de puissance. Roger Verneau rend davantage explicite cette vision nietzschéenne de la surhumanité. Sous sa plume, nous lisons que

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 180.

²⁰⁰ F. Nietzsche, *L'Antéchrist*, Paris, version numérique, 2018, p. 6.

²⁰¹ F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 122.

²⁰² F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*, traduction d'Henri Albert, Paris, version numérique, 2012, p. 218.

Le surhomme [nietzschéen] se caractérise d'abord par son orgueil, lequel n'est autre chose que la conscience d'être créateur des valeurs [...]. Sa vitalité est agressive, puisque la guerre est nécessaire à la victoire... le surhomme est dur, sans pitié pour les faibles [...]. « Qui atteindra quelque chose de grand s'il ne sent pas la force et la volonté d'infliger de grandes souffrances [...]. Ne pas succomber aux assauts de la détresse intime et du doute troublant quand on inflige une grande douleur et qu'on entend le cri de cette douleur, voilà qui est grand. »²⁰³

Nietzsche voulait libérer l'homme, mais quelle libération a-t-il apportée ? Il le reconnaît lui-même : « *Nous devons nous attendre à une longue suite de démolitions, de ruines, de bouleversements [...] Je promets la venue d'une époque tragique [...] une catastrophe grâce à moi.* »²⁰⁴ Sa théorie du surhomme a été magnifiquement appliquée par des hommes politiques comme, par exemple, Adolph Hitler.

²⁰³ R. Verneau, *Histoire de la philosophie contemporaine*, Paris, Beauchesne, 1960, pp. 50-51.

²⁰⁴ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne* cité par H. de Lubac, *Op.cit.*, p. 61.

CHAPITRE V : L'ILLUSION DE L'HOMME-DIEU

La morale indépendante, consiste à détacher la morale de l'idée de Dieu sans altérer, ou en altérant le moins possible la morale traditionnelle. Les partisans de ce système prétendent conserver le caractère absolu du devoir et les principaux préceptes de l'Évangile, en leur enlevant l'appui de toute religion, aussi bien de la religion naturelle que de la religion révélée. Ils diraient volontiers rien ne sera changé en morale, il n'y aura que Dieu. Une telle thèse, à y voir de près, ignore que l'oubli de Dieu entraînerait la décadence humaine. D'ailleurs, on sait bibliquement que c'est sur le malheur des hommes que s'établit, par exemple, l'universalisme de Saint Paul. Cette mélancolie est propre à ceux qui se sont réfugiés dans « un monde sans Dieu », tant celui qui existe paraît leur faire peur, Nietzsche même, qui déclarait aimer la vie, et l'aimer pour elle-même, ne pouvait la supporter : il y voyait le symptôme par excellence de la décadence, de la déchéance, de cette faiblesse honteuse à laquelle il se devait de dire absolument non. Le paradoxe de la démarche de Nietzsche est que, pour affirmer, il a fallu qu'inlassablement il nie, il dénonce, il affronte, il invective, il détruit, avec un maximum de virulence. Et c'est dans cette mouvance que se trouverait Luc Ferry. Pour le philosophe français, l'homme est le maître de la vie. Pourtant, on sait que certaines choses de la vie échappent au contrôle de l'homme. C'est d'ailleurs ce qu'enseigne, selon Épictète, la morale stoïcienne : « Parmi les choses, les unes dépendent de nous les autres n'en dépendent pas. »²⁰⁵ Ce qui signifie, ici, qu'on ne saurait tout ramener à l'homme seul. C'est pourquoi nous disons de l'homme-Dieu de Luc Ferry, qu'il s'agit d'une illusion, d'un fantasme de la raison.

²⁰⁵ Épictète, *Manuel* suivi d'extraits *Des Entretiens d'Épictète et des Pensées de Marc-Aurèle* avec une *Étude sur la Philosophie d'Épictète* par M. Guyau, traduction française de M. Guyau, Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1975, p. 3.

V-1- L'HOMME-DIEU OU LA PRETENTION DE LA RAISON

a. La transcendance dans l'immanence : une éclipse du religieux

Du latin *transcendere*, qui signifie « passer au-delà », « surpasser », la transcendance désigne le caractère de ce qui est transcendant, c'est-à-dire supérieur²⁰⁶ ; c'est le caractère de ce qui est d'une nature supérieure, radicalement différente et séparée du monde sensible : Dieu. Par opposition à transcendance, l'immanence, du latin *immanere*, qui signifie « demeurer en », est la théorie selon laquelle le monde réel n'est pas réglé par un principe supérieur, distinct et séparé, mais constitue une substance autosuffisante : l'absolu est alors immanent au monde²⁰⁷. Aux yeux des modernes et tout particulièrement de Nietzsche, l'humanisme des lumières demeure encore prisonnier des structures essentielles de la religion qu'il reconduit sans s'en rendre compte, au moment même où il prétend les avoir dépassées. C'est la raison pour laquelle le but de sa philosophie est désormais de déconstruire les illusions dont s'est bercé l'humanisme classique. En effet, Nietzsche, à en croire Luc Ferry, s'est toujours érigé contre des « existences guidées par des valeurs « supérieures » »²⁰⁸. Il n'a cessé de pourfendre les « idoles » de la religion et de la science pour promouvoir la surhumanité, celle-ci étant alors le fruit d'une volonté de dominer le monde par les seules lumières de la raison. On comprend pourquoi Luc Ferry affirme :

Si l'on fait abstraction des faiblesses liées à la culture d'une époque qui allait bientôt accoucher des pires catastrophes que l'humanité ait connues, la pensée de Nietzsche a quelque chose de grandiose : elle apparaît comme la première, sinon la seule, à relever les défis d'une existence « humaine, trop humaine », d'une vie enfin libérée des mirages de la foi en quelque « idéal » supérieur que ce soit. Une philosophie non plus du ciel, mais de la terre, comme le proclame en des termes qui lui conviennent, c'est-à-dire irréligieux, [...] du Zarathoustra.²⁰⁹

Une philosophie de la terre et non plus du ciel, voilà son désir précieux, ce qui à ses yeux a du prix. Il n'y a rien de plus grave, écrit Nietzsche, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, que le blasphème de la terre : « *Le crime le plus affreux, c'est de blasphémer la terre et d'accorder plus de prix aux entrailles de l'insondable qu'au sens de la terre.* »²¹⁰ L'éclipse du religieux que proclamait Nietzsche présageait une spiritualité nouvelle, celle de la terre : une spiritualité de l'immanence. Pour Luc Ferry, c'est une aurore nouvelle qui s'annonce avec la ruine des

²⁰⁶ L. Hansen-Love (dir.), *La Philosophie de A à Z*, Op. cit., p. 501.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 244.

²⁰⁸ L. Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Op. cit., p. 64.

²⁰⁹ *Id.*

²¹⁰ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne* cité par L. Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Op. cit., p. 64.

anciennes représentations de la vie réussie. Il reste que pour Nietzsche, « *la déconstruction des illusions, la « philosophie au marteau », est la première et plus urgente tâche de la pensée. [...] Chacune des marches de notre escalier, qui conduisait des figures les plus hautes de la transcendance vers ses visages les plus humains, s'effondre : volatilisé le cosmos grec, anéanti le grand Dieu des religions monothéistes, terrassés les principes de l'humanisme laïc.* »²¹¹ Nietzsche va ainsi développer sa pensée en partant du principe selon lequel il n'y a plus de transcendances, ni celle du cosmos grec, ni celle du Dieu des religions monothéistes, ni celles des grands idéaux laïcs révolutionnaires : la transcendance n'est qu'illusion. Recourir à la transcendance c'est pour Nietzsche recourir à un idéal, un critère extérieur qui juge la vie.

Voilà pourquoi Luc Ferry pense qu'« *il faut s'en garder à son tour du mieux qu'il est possible, éviter de rentrer dans cette logique funeste.* »²¹² L'ennemi de Nietzsche est la transcendance sous toutes ses formes. Parce que les transcendances ne sont que des projections subjectives, des expressions de nos états vitaux, il faut les détruire à coup de marteau. Il est nécessaire de manier le marteau sans pitié ni réticence et accepter l'idée qu'après « la mort de Dieu » (Nietzsche), la divinisation de l'homme véhiculée par les idéaux modernes n'avait aucune chance de survivre. D'ailleurs, dès la préface d'*Ecce homo*, Friedrich Nietzsche établit son attitude philosophique qui marque sa rupture complète avec l'humanisme moderne : « *«Améliorer» l'humanité serait la dernière des choses que j'irais jamais promettre. Je n'érige pas de nouvelles « idoles » ; que les anciennes apprennent d'abord ce qu'il en coûte d'avoir des pieds d'argile. Les renverser (et j'appelle idole tout idéal), voilà bien plutôt mon affaire.* »²¹³ Il n'est plus question de reconstruire un « règne des fins » où les hommes seraient égaux en droit, devoir et dignité. Dans ce cas, la démocratie, considérée comme le régime idéal de notre temps, est condamnée, puisqu'elle encouragerait implicitement la vision religieuse.

b. Démocratie et laïcité : une nouvelle illusion du religieux ?

Du grec *dêmos*, « peuple », et *cratein*, « gouverner », la démocratie désigne un régime politique ou une forme de gouvernement dans lequel c'est le peuple, c'est-à-dire l'ensemble des citoyens sans distinction de naissance, de richesse ou de compétence, qui détient ou qui contrôle le pouvoir politique²¹⁴. Il s'agit d'une théorie de la souveraineté, selon laquelle l'autorité politique a son fondement dans le libre pouvoir qu'a chaque homme de se gouverner lui-même. D'où la naissance de la laïcité. Du grec *laikos*, « qui appartient au peuple », la laïcité

²¹¹ L. Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, *Op. cit.*, p. 65.

²¹² *Ibid.*, p. 71.

²¹³ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, traduction d'Alexandre Vialatte, version numérique, 2011, p. 3.

²¹⁴ L. Hansen-Love (dir.), *Op.cit.*, p. 116.

est le principe selon lequel l'État n'exerce aucun pouvoir religieux et les Églises n'exercent aucun pouvoir politique²¹⁵. En d'autres termes, il s'agit d'une attitude qui consiste à respecter pleinement la liberté de pensée de chacun et à s'interdire toute forme d'intolérance en matière de religion, de philosophie et de croyances.

D'après Luc Ferry, en effet, la démocratie qui diffuse la pensée selon laquelle les hommes seraient égaux en droit, en devoir et en dignité, n'est aux yeux de Friedrich Nietzsche qu'une nouvelle illusion religieuse parmi d'autres, voire une des pires qui soient puisqu'elle se dissimule trop souvent sous les apparences d'une rupture avec le monde religieux en se prétendant volontiers « laïque »²¹⁶. Pour rendre son argumentaire fécond, le philosophe français souligne :

*La conviction de Nietzsche, c'est que tous les idéaux, qu'ils soient explicitement religieux ou non, qu'ils soient de droite ou de gauche, conservateurs ou progressistes, spiritualistes ou matérialistes, possèdent la même structure et la même finalité : fondamentalement, ils relèvent d'une structure théologique puisqu'il s'agit toujours d'inventer un au-delà meilleur que l'ici-bas, d'imaginer des valeurs prétendument supérieures et extérieures à la vie ou, pour parler le jargon des philosophes, des valeurs « transcendantes ».*²¹⁷

En d'autres termes, dans le système démocratique, le théologico-éthique reste indispensable à l'avènement d'un espace public laïc ; il produit, en profondeur, des effets sur les croyances individuelles et les opinions privées. C'est de cette manière qu'il faut comprendre cette thèse centrale de Nietzsche qu'établit Luc Ferry en ces termes : « *Il n'y a rien hors de la réalité de la vie, ni au-dessus d'elle, ni en dessous, ni au ciel, ni en enfer, et tous les idéaux de la politique, de la morale et de la religion ne sont que des « idoles », des boursouflures métaphysiques, des fictions qui ne visent à rien d'autre qu'à fuir la vie, avant de se retourner contre elle.* »²¹⁸ De ceci, découlent les arguments du matérialisme nietzschéen : le réel est vie – l'essence la plus intime, la plus profonde de l'être – et cette vie est constituée de forces actives et réactives. Après la mort des idéaux, c'est désormais dans l'immanence que l'homme doit trouver son salut ; tous les jugements que nous portons sur la vie n'ont aucun sens, ils sont les expressions de nos états vitaux ; il n'existe pas de fait en soi mais seulement les interprétations. Car, il n'y a pas de sujet en soi libre, autonome qui transcende le réel dans lequel

²¹⁵ *Ibid.*, p. 283.

²¹⁶ L. Ferry, *Apprendre à vivre. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, *Op. cit.*, p. 80.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 81.

²¹⁸ *Id.*

il se trouve. Et enfin, la généalogie est infinie, puisque tant qu'existent les idoles et toutes formes de transcendance, la philosophie du marteau ne doit pas cesser d'être.

Ce vient d'être dit permet de situer l'humanisme de l'homme-Dieu ou l'humanisme spiritualiste dans son contexte. Ce contexte est celui de l'Occident, notamment celui de la France du XXI^e siècle, une France qui se dit laïque et par surcroît désenchantée, où la révolution démocratique a permis à l'homme d'organiser lui-même son quotidien. A ce niveau, nous convoquons Friedrich Nietzsche parce qu'il est, selon Luc Ferry, celui qui accompagne par sa pensée le désenchantement du monde. Après Nietzsche, l'humanité aujourd'hui est comme sur une bicyclette : il faut rouler pour ne pas tomber, mais rouler vers quelle direction ? Dieu est mort, écrit Nietzsche, mais l'homme pas. Si Nietzsche a réveillé le monde en assénant qu'il fallait désormais « philosopher au marteau », Luc Ferry avance qu'« *après les déconstructions de la métaphysique et en tenant compte de leurs apports, [s'ouvre alors] la problématique du réenchantement du monde.* »²¹⁹ Dit autrement, après un long désenchantement du monde, ce même monde, notre monde, est en train de se réenchanter. Ne faut-il pas dès lors repenser l'idée de transcendance ? D'après le philosophe français, pour le percevoir, pour mesurer en quel sens cette révolution dans le statut des valeurs vitales conduit à réaménager l'antique question du sens de l'existence, il faut se situer dans un post-matérialisme qui cherche encore son nom, dans un espace de pensée qui a tiré les leçons du désenchantement du monde et médité la puissance critique des idéologies déconstructrices²²⁰. Ainsi, précise l'auteur de *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, il faut, pour qui est non croyant, apprendre à repenser l'humanisme moderne avec des figures inédites de la transcendance, qui ne doivent rien aux sagesse antiques ni au christianisme encore moins au matérialisme.

V-2- L' (IM-) AMORALISME DE L'HUMANISME SPIRITUALISTE

a. Le dogme de la conscience comme critère unique de la vérité

Le recul relatif des religions dans l'Occident chrétien et la disparition des idéologies qui entretenaient le sens du sacré au sein des communautés ont occulté la question du sens de la vie, particulièrement à une époque où prédominent les valeurs du profit, de l'argent, de la notoriété et de la recherche du bonheur matériel. Luc Ferry reconnaît certes que l'homme ne

²¹⁹ L. Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, *Op. cit.*, p. 330.

²²⁰ *Ibid.*, p. 57.

saurait vivre sans transcendance s'il veut donner un sens aux expériences de l'existence, telles que la souffrance, la mort, l'amour, le bien et le mal :

Pendant des millénaires, le sens du sacré avait inspiré toutes les sphères de la culture humaine, de l'art à la politique, de la mythologie à l'éthique. Illusoire peut-être, mais grandiose. Nos morales sans transcendance peuvent-elles compenser ce retrait du divin ? Le doivent-elles ? Se peut-il que l'occultation des sagesses anciennes soit si grande que la question essentielle entre toutes, celle du sens de sa vie, soit tout simplement devenue dérisoire ?²²¹

Cependant, cette transcendance – et c'est là un fait nouveau –, ne serait plus celle d'un Dieu qui s'impose à nous, la Transcendance, elle ne serait plus déduite d'une révélation, mais elle partirait de l'homme lui-même, l'immanence. Pour être plus explicite, l'humanisme spiritualiste consiste, selon Luc Ferry, en une articulation de cette transcendance absolue de l'idéal avec l'intimité ou l'immanence radicale de l'ici-bas²²². Ce qui signifie que l'humanisme moderne donne accès à une spiritualité fondamentalement enracinée dans l'homme. En fait, dans son entreprise de « l'humanisation du divin », l'auteur de *L'homme-Dieu ou le sens de la vie* montre qu'au cours des siècles, le contenu de la révélation chrétienne s'est humanisé. Autrement dit, le monde démocratique européen a été gagné par un vaste mouvement de sécularisations, et « on se dit encore catholique, mais on soumet les commandements du pape au crible humaniste et l'on se croit plus guère en l'immortalité de l'âme, en la virginité factuelle de Marie, ou même en l'existence du Diable »²²³. Ceci traduirait la volonté de prôner une religion plus proche des hommes.

Pour le philosophe français, en plus, si les chrétiens conservent le sens de la transcendance, ils abandonnent toujours plus les dogmes traditionnels au profit d'une conversion à l'idéologie des droits de l'homme²²⁴. Cette idée est, cependant, contestée par le pape Jean Paul II qui, dans son encyclique *La splendeur de la vérité*, réaffirme l'impossibilité de remettre en question l'existence du fondement religieux ultime des normes morales et proclame que la vérité n'est pas établie par l'être humain mais par la loi divine : « *La vérité éclaire l'intelligence et donne sa forme à la liberté de l'homme, qui, de cette façon, est amené à connaître et à aimer Dieu.* »²²⁵ Faire donc de la libre conscience le seul critère de la vérité serait nié l'existence dans la révélation divine d'un contenu moral et spécifique, de validité permanente et universelle. Toutefois, malgré sa reconnaissance de la légitimité de la thèse du

²²¹ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Op. cit., p. 13.

²²² *Ibid.*, p. 16.

²²³ *Ibid.*, p. 42.

²²⁴ *Id.*

²²⁵ Jean-Paul II (Saint), *Lettre encyclique Veritatis Splendor (La Splendeur de la vérité)*, Op. cit., p. 5.

saint père du catholicisme romain, Luc Ferry ne peut y adhérer à cause des interdits contenus aussi bien dans l'*Encyclique* que dans le *Catéchisme de l'Église catholique*. Sous sa plume, nous lisons que

La position défendue par Jean-Paul II souffre de certaines faiblesses. On pressent qu'elle ne suffira pas à endiguer le fleuve qu'elle emprunte à contre-courant. Lorsque le chrétien d'aujourd'hui, fût-t-il d'excellente volonté, cherche à donner un contenu concret à cette vérité morale révélée qui doit limiter sa liberté (fût-ce pour mieux l'exprimer), il est renvoyé au Catéchisme de l'Église catholique. Or cet ouvrage est parfois si contraire aux principes de l'humanisme laïc, voire à l'enseignement des Évangiles eux-mêmes, que l'on se prend à douter que la « théonomie participée » puisse faire face à la liberté de conscience.²²⁶

Pour le philosophe français, au contraire, la liberté de conscience, même celle du Chrétien, ne peut s'accorder à ce qui est défendu. Ainsi, contre la révélation, Luc Ferry propose la liberté de conscience. Pour lui, seule la conscience humaine est capable de vérité. Bien entendu, il rejette ainsi toute forme de vérité révélée ou métaphysique. Pourtant, « Dieu «veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité ». »²²⁷ En d'autres termes, le salut et la connaissance de la vérité dépendent de la relation que l'homme entretient avec Dieu, autrement dit ce sont des grâces divines.

b. L'ignorance ferryyenne de la thèse de l'existence réelle du Diable

« Que viendrait faire Satan en cette fin de siècle, à l'aube d'un « an 2000 » porteur il y a peu encore de toutes les belles promesses qui furent celles des Lumières : les progrès de la civilisation portés par ceux des sciences et des techniques, la raison enfin victorieuse de la superstition, la liberté d'esprit émancipée des autorités cléricales, la paix perpétuelle ? »²²⁸ Du grec *diabolos*, issu du verbe *diabollô*, qui signifie « celui qui divise » ou « qui désunit » ou encore « trompeur, calomniateur », le mot Diable est un nom commun général symbolisant l'esprit du mal²²⁹. Selon Luc Ferry, en effet, l'Église traditionnelle affirme que le Diable existe réellement. « Aujourd'hui encore, tout à sa lutte contre les catholiques « modernistes » soucieux d'accommoder le christianisme au goût du jour, l'Église maintient le dogme avec fermeté : le Diable possède une existence réelle. »²³⁰ Renchérissant cette thèse, Gérard Messadié souligne que « depuis sa naissance, le christianisme a gouverné, par l'entremise de

²²⁶ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Op. cit., p. 47.

²²⁷ Jean-Paul II (Saint), *Lettre encyclique Redemptorhominis (Le Rédempteur de l'homme)*, Rome, Place Saint Pierre le 4 mars 1979, p. 5.

²²⁸ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Op. cit., p. 56.

²²⁹ Cf. <https://fr.wikipedia.org/wiki/Diable?g=7a50378cb8976ffcc22aeAca266c7a71>, consulté le 30 juillet 2024 à 19h04.

²³⁰ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Op. cit., p. 57.

ses bras séculiers, sur le principe de l'existence du Diable et de sa présence dans tout ce qui n'était pas conforme à la volonté conjugée du roi et du pape. »²³¹ A cette vieille thèse, explique l'ancien Ministre de l'Éducation nationale et de la Jeunesse de France, les penseurs laïques ont opposé la thèse de la responsabilité de l'homme, tandis que les sciences humaines actuelles en viennent à séculariser le mal : celui-ci n'existe pas en tant que tel, il est le produit d'un système, d'un contexte, d'une classe sociale, de la famille ; il peut être déterminé par les gènes et les hormones.

Dès lors, l'homme ne serait-il pas responsable du mal ? La question est particulièrement délicate. Comment accepter simplement qu'un homme soit victime d'un système lorsque, délibérément, il torture ou donne l'ordre de raser un village ? Selon Ferry, si l'on admet que l'homme n'est plus responsable du mal qu'il fait, comment opposer encore les actions humanitaires au sens large à celles que nous jugeons inhumaines ? « Si la responsabilité du mal est ôtée à l'homme, comment ne serait-il pas décharge de celle du bien ? » Mystère de la liberté ? L'auteur ne tranche pas ce débat séculaire qui entoure le mystère du mal ; il estime seulement que le bien moral est inséparable de la possibilité du mal, que l'homme peut tenter d'humaniser le mal tout en restant conscient que l'humanité n'en finira jamais avec lui. On comprend pourquoi Gérard Messenié a eu le courage intellectuel de dire que « *des dizaines de milliers de vies ont été sacrifiées à la défense de cette conception théocratique de l'État. La Révolution seule y mit fin. Le Diable existe-t-il ?* »²³² D'après Luc Ferry, la thèse de l'existence réelle du Diable n'est qu'une illusion, une pure construction de « l'esprit de religion », un dogme de l'Église. Mais notre société, selon lui, se libère au fur et à mesure de cet obscurantisme ou endoctrinement. Dit autrement, l'idée de l'existence authentique du Diable s'efface progressivement de la conscience humaine. C'est dans ce sens qu'il faut le comprendre lorsqu'il affirme que

*Jusqu'aux débuts du XVIII^e siècle encore, les catholiques, récitant le « Notre Père », suppliaient le Très-Haut de les délivrer du « Malin ». C'est ainsi, du moins, qu'ils s'exprimaient. De façon significative, la formule a disparue de la fameuse prière, elle s'est transformée, pour ainsi dire humanisée, comme si, parallèle à la sécularisation du divin, celle du Démon faisait aussi son chemin : le croyant moderne ne demande plus à son Dieu que de le délivrer du « Mal ». Première métamorphose du Diable : sa personnification s'évanouie au fil du temps.*²³³

²³¹ G. Messadié, *Histoire générale du Diable*, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 8.

²³² *Id.*

²³³ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, op. cit., p. 56.

Une telle approche permet à Luc Ferry de remarquer une évolution identique dans le traitement du problème du mal. D'après le philosophe français, pour conclure, le Diable a disparu de nos croyances au point que la plupart des chrétiens eux-mêmes ne voient plus en lui qu'une métaphore imagée.²³⁴

V-3- L'OCCULTATION DU SENS DE LA VIE DANS LA SOCIÉTÉ CONTEMPORAINE

a. Penser sa vie et vivre sa penser

Optimistes et croyants vivent le plus souvent avec l'idée que leur vie aura un sens, pourtant derrière les événements qui remplissent notre existence, il y aurait un but caché à notre présence dans ce monde. Luc Ferry refuse une telle idée qui impliquerait le dessein d'une divinité, ou au moins d'une conscience supérieure à la nôtre. Car, « *des idées telles que celle d'un ordre cosmique harmonieux au sein duquel chaque être particulier devait trouver sa juste place, ou d'un Dieu bienveillant dont l'amour orienterait de part en part la vie des hommes, fondaient des convictions qui, non seulement reliaient les êtres entre eux, mais les rattachaient aussi à des valeurs et des finalités imposantes, bien supérieures à leurs yeux à la performance pure.* »²³⁵ Pour cela, selon le philosophe français, et aussi certains contemporains, la vie n'a pas d'autre sens que celui qu'on lui donne, et celui qui prétend le contraire est malade, fou, déraisonnable. Le climat de tension qui règne aujourd'hui du fait des intégrismes religieux ne fait qu'accentuer ce sentiment. L'homme qui croit que sa vie a un sens qui ne provient pas de lui apparaît bien souvent comme celui-là même qui n'hésite pas à tuer, à détruire, à obliger, à violenter au nom de ce sens, bien souvent le dieu en lequel il croit. Nous pouvons, en face d'une telle attitude, en observer une autre, souvent taxée de conservatrice, voire de réactionnaire : dire que la vie ne trouve de sens que par Dieu.

Luc Ferry montre en décrivant ce processus comment le sens qui dépasse l'individualité des personnes et leur subjectivité devient l'humanité, c'est à dire l'homme lui-même. En partant d'une réflexion sur la subjectivité, les mentalités ont évoluées et ont conduit à sacrifier l'homme et à en faire l'unique producteur possible de sens. C'est l'humanisme laïc. Ce qui veut dire que c'est l'individu qui décide de ce qui a de la valeur ou pas pour lui ; et l'humanité, qui dépasse cet individu, va déterminer la valeur des vies humaines. L'homme moderne prétend

²³⁴ *Ibid.*, p. 56.

²³⁵ L. Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, *Op. cit.*, p. 16.

donner un sens à sa vie : « *Les interrogations sur le sens de la vie seraient-elles devenues définitivement désuètes dans un univers où tout concourt à faire de l'immanence la plus radicale au réel tel qu'il est la règle intangible de l'existence humaine? L'antique question de la «vie bonne» aurait-elle ainsi disparu, victime elle aussi du monde de la technique ? Ce qui est certain, à tout le moins, c'est qu'elle se pose autrement* »²³⁶. D'après l'auteur de *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, c'est par une construction historique que l'humanité devient ce qui donne du sens.

De plus, cette construction se fonde sur les capacités limitées de la raison humaine qui, du fait même de la subjectivité, ne saurait garantir l'universalité de telle ou telle valeur. Par ses propres capacités uniquement, l'homme ne peut pas déterminer le bien du mal ou donner un sens unifié à sa vie. Ce sens doit venir d'ailleurs, d'une transcendance, Dieu. Or, la transcendance moderne, c'est l'humanité en tant qu'une construction humaine. Car, « *il existe en chacun une «volonté» de sens qu'aucun subterfuge ne saurait éliminer, alors même qu'elle n'a plus comme recours ultime une transcendance hors d'elle, c'est-à-dire un sujet absolu, dépositaire d'une réponse qu'il suffirait d'encaisser. La question du sens est donc à la fois inévitable (« Pourquoi ? ») et sans réponse immédiatement disponible (le «sujet absolu» a disparu de notre horizon).* »²³⁷ En d'autres termes, l'homme ne veut plus rien attendre de Dieu. Il n'a plus besoin de lui pour organiser sa vie. L'homme veut désormais vivre sa vie comme il l'entend. Voilà pourquoi il décide de mettre « le sujet absolu », Dieu, hors de son champ d'action.

D'après Luc Ferry, la subjectivité permet de fonder une nouvelle spiritualité, plus authentique. Si, pour la modernité, la transcendance n'émane plus d'un au-delà introuvable, elle reste visible dans notre monde au moins à deux signes : d'abord, par la référence de l'homme à un au-delà de soi, que cet au-delà se nomme : « souci de l'autre » ou « don de soi » ; ensuite, par le « pressentiment que la morale, même la plus parfaite, en vérité « ne suffit pas »²³⁸. Tout en se référant à une transcendance, même « indéfinissable », l'humanisme moderne refuse, cependant, de sortir de la sphère de l'immanence. La seule certitude à laquelle il accorde un crédit est celle que chacun peut tirer de soi. Toutefois, « immanence ne veut pas dire repli sur soi : « *Ne confondons pas l'idéal d'autonomie avec l'affirmation métaphysique absurde de*

²³⁶ *Ibid.*, pp. 25-26.

²³⁷ M. Neusch, « Luc Ferry et l'émergence d'un nouvel humanisme sans Dieu », in *Nouvelle revue théologique*, vol. 119, n° 3, juillet-septembre 1997, p. 337.

²³⁸ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, op. cit., p. 26.

*l'autosuffisance du Moi absolu. On ferait tout simplement fausse route. Présence à soi et maîtrise de, entendues comme des principes antiautoritaires, ne signifient pas que tout lien à l'égard d'une extériorité soit annulé ou contesté »²³⁹. Ce qui signifie, selon Luc Ferry, qu'il faut désormais penser « la transcendance dans les limites de l'humanisme »²⁴⁰. C'est la possibilité d'une telle transcendance, circonscrite dans l'espace humaine, que l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le Sens de la vie* se propose d'explorer en analysant un double processus : l'humanisation du divin, la divinisation de l'humain.*

b. L'humanisme laïc : une nouvelle spiritualité non spirituelle

La modernité philosophique s'est déterminée par le désir du progrès. Cependant, cet optimisme est sur son déclin. Il s'est heurté, dès l'origine, au tragique de l'existence, sa déchéance finale. C'est pour relever ce défi du tragique que l'humanité connaît aujourd'hui toute une série de stratégies de dissimulation, en reportant, par exemple, le sens sur l'espèce ou sur l'œuvre. C'est là le signe, du moins, qu'on ne renonce pas si aisément à donner sens à sa propre vie. Une autre stratégie, plus commune, consiste à se réfugier dans l'oubli du sens ultime, par l'introduction de sens intermédiaires. Nous continuons à nous situer par rapport à des fins de toutes sortes: professionnelles, politiques, morales, éducatives, ludiques, affectives, touristiques, etc. On peut vivre dans ce monde laïc sans se poser la question du sens. Après un tel effondrement des idéologies, il devient évident que l'homme se trouve devant un vide qu'il peut se cacher un certain temps, mais qui l'oblige, tôt ou tard, à inventer une nouvelle sagesse.

Face à ce qui vient d'être dit, au tout début de son ouvrage intitulé *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Luc Ferry cite cette phrase Sigmund Freud : « *Quand on commence à se poser des questions sur le sens de la vie ou de la mort, on est malade, car tout ceci n'existe pas de façon objective* »²⁴¹. Le père de la psychanalyse y dénonce une attitude commune : considérer que notre naissance, notre vie et notre mort auraient un sens extérieur à nous-mêmes. Le sens de la vie est, en effet, la plus pressante des questions (Albert Camus). Cette question habite la philosophie depuis son existence et l'homme bien sûr depuis la nuit des temps. Elle nous habite, non seulement parce que nous sommes des êtres pensants, mais aussi parce que nous sommes des mortels : l'homme, mieux, le *Dasein* est « *l'être vers la mort.* »²⁴², écrit Martin Heidegger. Pour le philosophe allemand, la mort est un phénomène existentiel du *Dasein* (être-là).

²³⁹*Ibid.*, p. 30.

²⁴⁰*Ibid.*, p. 35.

²⁴¹S. Freud cité par L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, p. 11.

²⁴² M. Heidegger, *Être et Temps*, traduction française de F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 289.

L'homme croit nécessairement en quelque chose. Il croit qu'un Dieu existe ou qu'il n'en existe pas. Ce en quoi il croit change, mais ce n'est pas parce qu'il ne croit pas en Dieu, qu'il ne croit en rien. L'important, ici, est de comprendre en quoi l'homme contemporain peut croire, non seulement pour mieux le comprendre et lui parler, mais aussi pour mieux comprendre certaines de nos attitudes et considérations.

De plus, Luc Ferry considère que l'homme moderne croit en quelque chose, qu'il n'est pas tombé dans le nihilisme le plus pur. Il va tenter de montrer comment une nouvelle spiritualité peut naître d'un humanisme laïc, comment l'homme moderne peut donner un sens à sa vie sans passer par une divinité ou la théologie. Il veut montrer que l'évolution de la pensée laïque, depuis les Lumières, obéit à un double processus : l'humanisation du divin, et la divinisation de l'humain. Pourtant, la transcendance dans l'immanence que défend le philosophe français ne saurait véritablement endosser le rôle qui lui est donné. Du fait même de sa nature, elle tombe sous l'impossibilité de l'homme à déterminer des valeurs premières et universelles. Par conséquent, l'humanisme de l'homme-Dieu apparaît comme un artifice, un trompe l'œil théorique. Malgré tout, il ne semble pas que les deux points de vue soient totalement contradictoires. En effet, Dieu s'adresse à chacun de nous, dans notre spécificité. Il s'adresse à notre subjectivité, c'est à dire à notre individualité. Et c'est en tant qu'individu que nous devons répondre à son appel : « *Me voici Seigneur* »²⁴³. Répondre avec foi à l'appel de Dieu, nous ouvre les portes du salut : « *Va, ta foi t'a sauvé* »²⁴⁴. Il ne s'agit pas de la foi du voisin, de la communauté, mais bien de la foi de l'individu. Chaque membre de l'Église est un membre spécifique du corps de Christ. On accuse souvent la modernité d'individualisme. Cet individualisme est pourtant fondé théoriquement et n'est en rien absurde. Il montre plutôt l'intelligence de Dieu qui s'adresse à chacun selon ses spécificités.

²⁴³La Bible, Ps 39, 8.

²⁴⁴La Bible, Mc 10, 50.

CHAPITRE VI : LE MONDE PROFANE ET LA PERTE DE LA FOI ET DU SENS

Le monde profane d'aujourd'hui exerce une pression énorme sur l'homme pour lui faire supporter la perte de la foi et du sens. Les versions récentes de la critique des autorités, et en particulier de Dieu en tant que l'Autorité (formulées par l'*Aufklärung* ou le siècle des Lumières), reconnaissent sûrement le désespoir que la perte de sens d'une transcendance religieuse cause à l'esprit de l'homme. Ayant, au cours des années, acquis une renommée internationale, Luc Ferry continue cependant de développer le modernisme, tout en reconnaissant sans doute le déchirement total dans lequel se trouve le soi après l'effondrement des grands récits. Sa pensée représenterait l'une de ces versions récentes du modernisme. Il faut préciser que les victimes du « désenchantement du monde » dont parle l'auteur de *L'homme-Dieu ou le sens de la vie* se repèrent dans l'Occident chrétien, notamment dans les milieux catholiques européens. Il convient donc de relativiser les choses et de se garder de tomber dans la généralisation. Toutefois, à quel niveau faut-il situer les limites de l'humanisme de l'homme-Dieu ?

VI-1- LA PERTE DE LA FOI DANS L'HUMANISME MODERNE

a. L'humanisation du divin et la divinisation de l'humain : l'évolution de la pensée laïque

Dans *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Luc Ferry reconnaît quand même que l'homme moderne croit en quelque chose, c'est-à-dire qu'il n'est pas tombé dans le nihilisme le plus pur. Pour cela, il va tenter de montrer comment une nouvelle spiritualité peut naître d'un humanisme laïc, autrement dit comment l'homme moderne peut donner un sens à sa vie sans passer par une divinité ou la théologie. Il veut montrer que l'évolution de la pensée laïque, depuis les Lumières, obéit à un double processus, à savoir l'humanisation du divin, et la divinisation de l'humain.

A propos de l'humanisation du divin, le grand apport des philosophes des Lumières est de prendre en compte la subjectivité des personnes. Il s'agit, en effet, pour eux de savoir comment un homme, dans la singularité de ses perceptions, peut connaître le monde, le comprendre, évaluer des actions, etc. Cela « permet de fonder une histoire de la subjectivité »²⁴⁵ : chaque homme est unique, et, pour parler de manière imagée, il est le seul à être dans sa tête. Aussi, chacun aurait une manière qui lui est propre de percevoir le monde.

²⁴⁵ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 40.

Dans une telle perspective un problème émerge : l'interprétation. Il s'agira alors pour les philosophes, et peut-être même pour les scientifiques, de comprendre ce qui permet aux hommes de communiquer. Pouvons-nous comprendre la Bible, ou les autres grands textes religieux, d'une manière précise et singulière ? Si oui, quelle est la juste compréhension ? Des lectures psychologisantes des textes religieux, et particulièrement bibliques, apparaissent, par exemple celles de Drewermann. L'Écriture est considérée comme un récit mythique, pleine de sens, mais ne revoyant à aucun fait historiquement réel.

Le philosophe français, en plus, distingue un autre signe de cette humanisation du divin dans l'évolution de la conception du mal. De mal personnifié, Satan, il devient le Mal, autrement dit une idée, à la rigueur une force, mais en aucun cas un être personnel. On en vient ensuite à considérer que le mal est avant tout ce que l'homme fait. Le mal vient de l'homme et de lui seul. C'est d'ailleurs dans cet ordre d'idées que s'inscrit Jean-Jacques Rousseau. D'après l'auteur d'*Émile ou De l'éducation*, « nous ne savons donc que le mal »²⁴⁶. Le mal se sécularise, il ne finit par n'être plus que le fruit de l'éducation. Le violeur est violé dans son enfance, le tueur est traumatisé et ne fait que répéter des schémas comportementaux déficients : « *je vois le mal sur la terre. [...] Je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal* »²⁴⁷, écrit Rousseau. Le mal devient, du moins dans un certain état d'esprit, la simple désobéissance à la loi. Le bien et le mal entrent dans la sphère de l'humain, dans l'esprit de l'homme. Dieu et le Diable ne sont plus des personnes, supérieures en force et en intelligence, ni même des énergies transcendantes, mais des facettes de la conscience humaine. On parlerait, en d'autres termes, d'une réduction du divin dans l'humain.

Au sujet de la divinisation de l'humain, l'homme ne veut plus se sacrifier pour Dieu, ni même pour la Patrie :

*Aujourd'hui, le don de soi à la Patrie ou à la Cause révolutionnaire ne fait plus recette. Le sacrifice aurait-il disparu de l'éthique ? [...] Non. Ce qui est vrai, en revanche, c'est qu'il a profondément changé de nature : si nos concitoyens ne sont guère disposés à se sacrifier pour des « valeurs verticales », qui s'imposeraient à eux de haut en bas, comme des forces extérieures, ils semblent parfois prêts à le faire pour d'autres êtres, pourvu qu'ils soient humains.*²⁴⁸

Dans cette optique, l'homme n'aurait plus de devoirs, ou mieux, il n'y aurait plus de morale du devoir. Il ne voudrait plus que vivre dans la jouissance corporelle, dans

²⁴⁶ J.-J. Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, version numérique, novembre 2018, p. 254.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 301.

²⁴⁸ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 78.

l'émerveillement perpétuel des sens. Une telle analyse ne manque pas de pertinence, mais comme le souligne bien Ferry, elle est sans doute un peu imprécise ou incomplète. Certes, l'homme moderne aime la satisfaction des sens par l'art, la sexualité, le sport, etc. Certes, il ne veut plus mourir pour une quelconque cause qu'il trouve absurde. Tout idée du devoir n'a pourtant pas disparu : ce qui maintenant motive l'homme, c'est lui-même. Il faut pour s'en persuader de considérer le nombre toujours croissant d'œuvres caritatives, de missions humanitaires ou l'essor de la bioéthique : « *De la bioéthique à l'humanitaire, c'est l'homme en tant que tel qui apparaît aujourd'hui comme sacré.* »²⁴⁹

Face à ce qui vient d'être dit, l'idéal à préserver n'est plus l'Église, ou la Patrie, mais l'humanité, et partant, l'homme. La raison d'une telle attitude se trouve dans l'évolution du rapport au corps et dans la conception moderne de l'amour. L'amour devient le fondement sain des relations humaines, rôle endossé dans le passé par la communauté. Le mariage devient par amour, la vie privée : « *Le mariage d'amour, choisi par les individus et non imposé par la tradition, n'est-il pas l'une des conditions les plus sûres de l'affection portée aux enfants ?* » Si Dieu n'existe plus, l'homme garde toujours une spécificité par rapport aux animaux, il continue à s'interroger sur le monde. Il ne vit pas que dans le présent, dans l'émotion, parce qu'il est un être de raison. On peut noter que cette faculté nous fait percevoir de manière plus horrible encore la souffrance. Or le corps devient le siège de cet esprit. Il est le « temple » de l'esprit de l'homme. Le temple désigne un édifice consacré au culte d'une divinité, l'Église. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre, par exemple, Saint Paul lorsqu'il s'adressait aux chrétiens de Corinthe : « *Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous ?* »²⁵⁰ Pour l'auteur de la *Première Épître aux Corinthiens*, notre corps symbolise/représente l'Église. Le corps humain est donc sacré, c'est-à-dire saint et intouchable. De plus, parce que c'est sans doute par son esprit que l'homme se distingue du reste du vivant, lui aussi est « saint ». L'homme, corps et esprit, devient sacré. C'est peut-être ce qui a poussé Luc Ferry à parler de la naissance de « l'Homme-Dieu ». Dès lors, on peut mourir par amour pour l'homme. L'idéal devient d'aimer « l'humanité », ou « l'homme », avant tout autre chose. Cet amour devient la téléologie du devoir contemporain, à savoir la préservation de l'humanité.

²⁴⁹*Ibid.*, p. 37.

²⁵⁰*La Bible*, 1 Co 3, 16.

b. L'idée ferryenne de l'homme comme seul producteur de sens

Dans *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Luc Ferry montre, en décrivant ce processus, comment le sens qui dépasse l'individualité des personnes et leur subjectivité devient l'humanité, c'est à dire l'homme lui-même. En partant d'une réflexion sur la subjectivité, les mentalités ont évolués et ont conduit à sacraliser l'homme et à en faire l'unique producteur possible de sens. D'où l'idée ferryenne de l'homme-Dieu, qui marque ainsi l'humanisme laïc. Pour le philosophe français, en effet, c'est l'individu qui décide de ce qui a de la valeur ou pas pour lui ; et l'humanité, qui dépasse cet individu, va déterminer la valeur des vies humaines. L'homme moderne prétend donner un sens à sa vie. Cependant, une question se pose : l'homme seul est-il réellement capable de donner un sens à sa vie ? C'est par une construction historique que l'humanité devient ce qui donne du sens. De plus, cette construction se fonde sur les capacités limitées de la raison humaine qui, du fait même de la subjectivité, ne saurait armer l'universalité de telle ou telle valeur. Par ses propres capacités uniquement, l'homme ne peut pas déterminer le bien du mal ou donner un sens unifié à sa vie. Ce sens doit venir d'ailleurs, d'une transcendance.

Or la transcendance moderne, nous l'avons vu, c'est l'humanité, qui est une construction humaine. Elle ne peut pas, en droit, endosser le rôle qui lui est donné. Du fait même de sa nature, elle tombe sous l'impossibilité de l'homme à déterminer des valeurs premières et universelles. Elle est un artifice, une illusion ou une simple prétention de la raison. Pourtant, Dieu qui se révèle par la Parole de l'Écriture est bien Amour. Dans ce cas, aimer son prochain comme soi-même est le plus grand des commandements de Dieu après son semblable, le premier : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée.* »²⁵¹ Mais l'amour perd son sens s'il n'est pas déterminé par celui de Dieu. C'est parce que Dieu est bon avec ses ennemis que nous devons l'être avec les nôtres. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Anselme de Cantorbéry a eu le bon sens d'affirmer que « *[Dieu,] le Tout juste et le souverainement juste épargne les méchants* »²⁵². C'est parce que Dieu nous aime que nous devons aimer nos prochains. Dans ce cas, la morale du devoir, loin d'être mise en retrait comme le prétend Luc Ferry, devient plutôt une nécessité pour le genre humain.

La société contemporaine fait de l'amour le point le plus important de la vie. L'amour donne un sens à leur vie : amour conjugal ou familial du conjoint ou des enfants ; amour

²⁵¹ *Ibid.*, Mt 22, 37-39.

²⁵² A. de Cantorbéry, *Op.cit.*, p. 51.

fraternel entre les hommes. D'après l'ancien ministre français, ce n'est plus dans un terme grandiose, situé radicalement hors de l'humanité, qu'il faut chercher le divin, mais dans l'amour qui est au cœur de chacun de nous²⁵³. Toutefois, en l'affirmant, Luc Ferry n'a certainement pas conscience du fait que sans transcendance, l'amour perd son sens, il n'est plus justifié universellement, il ne devient plus que le résultat d'un désir d'épanouissement personnel ou de choix purement subjectifs. Dieu ne saurait se limiter à sa justice, à sa bonté ou à sa grandeur. Il est tout ça à la fois, « Dieu est un Tout ». Chacun de ses attributs se voit déterminer par les autres. Son amour est parfaitement juste, et sa justice est fondée sur son amour. En fait, les chrétiens ont une tendance à annoncer d'abord la culpabilité des hommes du fait de la justice de Dieu, et leur besoin d'être sauvé.

Ainsi, l'homme moderne ne peut pas donner de sens à sa vie, pas plus qu'à la vie. Ce sens ne peut venir que de « *Dieu ou rien* »²⁵⁴, écrit le Cardinal Robert Sarah. Dieu seul – parce qu'il nous dépasse, parce qu'il n'est pas soumis à l'emprisonnement de notre subjectivité, de l'histoire, du temps ou de la mort – peut donner un sens à chacune de nos vies dans sa totalité. Face à la faiblesse de nos facultés, la seule démarche devient la confiance, la foi, et l'amour pour Dieu et le prochain. Notre seule sagesse est de reconnaître l'autorité de Dieu et d'attendre humblement, et confiant en son amour, qu'il nous relève. C'est en acceptant la souveraineté et la sagesse de Dieu, que nous pouvons nous saisir du sens véritable de notre vie. Une étude véritable de la subjectivité permet effectivement de renouer avec une spiritualité authentique, qui, pourrait-on, conduit à terme à reconnaître l'infinie grandeur et sagesse de Dieu, le besoin que nous avons d'être aimés par le Créateur. Elle nous aide à être plus pertinent dans notre témoignage, mais nous invite aussi à l'humilité, au respect et à la compréhension du prochain. Nous devons parler à chaque homme selon sa spécificité, comme Dieu l'a fait pour chacun d'entre nous.

VI-2- NEGATION DU SENS DE L'EXISTENCE

a. La perte du sens ultime de l'existence

C'est à ce niveau que la pensée de Dostoïevski selon laquelle « *si Dieu n'existait pas, tout serait permis* »²⁵⁵, a toute son essence et sa consistance. Et Jean-Paul Sartre qui s'en est inspiré

²⁵³ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 55.

²⁵⁴ C. R. Sarah et N. Diat, *La Force du silence. Contre la dictature du bruit*, Paris, Fayard, 2016, p. 10.

²⁵⁵ F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov* cité par J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, p. 39.

pour formuler son existentialisme athée, aveuglé par la volonté de domination et le dégoût des valeurs suprêmes, n'a malheureusement pas eu le « bon sens » de voir les choses de cette façon. Si Dieu n'existe pas, l'homme et l'univers sont condamnés. Tels des prisonniers condamnés à mort, nous attendons notre exécution inévitable. Il n'y a ni Dieu, ni immortalité. Quelle en est la conséquence ? Que la vie elle-même est absurde. Cette vie qui est la nôtre est dépourvue d'un sens ultime, de valeur ou de but. C'est ce que témoigne d'ailleurs Jean Bertrand Amougou lorsqu'il précise :

Il s'agit pour l'homme, d'une perte volontariste de ses autres dimensions (morale, spirituelle, mystique et « divine ») ; perte qui a comme conséquence directe, l'obturation de son être profond qui est loin d'être réductible à l'intra mondanéité (l'être-dans-le-monde), contrairement aux positions thétiques que défend Martin Heidegger et dont la science du non-sens et du Hasard idéologiquement érigée comme pensée dominante, se sert malheureusement pour non seulement arraisonner la civilisation et l'humanité, engluées dans la crise de sens qui harcèle et hante notre temps, mais également font peser de graves hypothèques sur notre présent-avenir ?²⁵⁶

Ce qui signifie que la société moderne souffre d'une crise de sens. Tout, semble-t-il, est désormais sous le contrôle de l'homme. L'homme vit sa vie telle qu'il la définit. Il n'a plus besoin de l'aide de Dieu pour faire ci ou ça. Cependant, si tout individu cesse d'exister quand il meurt, quel sens ultime peut-on donner à sa vie ? Le fait qu'il ait vécu a-t-il la moindre importance ? Il pourrait être dit que sa vie a eu de l'importance en raison de son influence sur des événements tiers, mais quel est la sens ultime de chacun de ces événements ? Si aucun événement n'a de sens, alors quel pourrait être le sens ultime d'avoir eu de l'influence sur l'un d'entre eux ? Dans un univers qui se meurt, l'humanité est condamnée. Puisqu'elle cessera un jour d'exister. L'humanité n'a donc guère plus de sens. Face à ce qui vient d'être dit, rendant l'homme responsable de tout, Luc Ferry semble oublier que l'homme n'est ni maître de lui-même ni maître du monde. C'est dans cet ordre d'idées qu'il faut comprendre Jean Bertrand Amougou lorsqu'il souligne :

En effet, l'homme n'étant auteur ni de lui-même, ni du monde, il est puéril et naïf de penser qu'il en détiene, un jour, le secret ultime. De même, il est stupide de penser que et d'affirmer que l'homme et le monde sont le fruit du Hasard, car la coprésence structurée, organisée et rythmée de l'univers, des univers et multivers, de milliards d'étoiles, de centaines de planètes, galaxies et la diversité des peuples et des traditions culturelles imposent d'y voir non seulement la gratuité d'une volonté de la Volonté, mais également l'inspiration et l'expression de la Puissance Absolue. Au rebours de cela, nonobstant ses prouesses scientifiques et techniques successives,

²⁵⁶ J. B. Amougou (dir.), *Op.cit.*, p. i.

*dans l'histoire, l'homme n'a ni le pouvoir, ni les compétences requises pour accomplir de telles merveilles.*²⁵⁷

En d'autres termes, la complexité, la diversité et la beauté de l'humanité ou de l'univers, sont censées attirer notre attention sur cet Être d'une pensée et d'une générosité si infinie qui en est à l'origine. Tout, l'homme même le premier, témoigne de sa grandeur, sa bonté, ses extraordinaires capacités et sa connaissance infinie. Pourtant, la société moderne choisit de considérer l'œuvre comme son propre artisan, autrement dit de célébrer le créateur, l'Homme, au lieu du Créateur, Dieu, en tant qu'il est l'Être absolu. Face à ce qui vient d'être dit, l'humanité se trouve, elle-aussi, confrontée à sa propre mort. Les scientifiques nous disent que l'univers est en expansion et que les galaxies s'éloignent de plus en plus les unes des autres. Au cours de ce processus, l'univers se refroidit et perd toute son énergie. À terme, toutes les étoiles finiront par cesser de briller et toute la matière s'effondrera, laissant des étoiles mortes et des trous noirs. Il n'y aura plus ni lumière, ni chaleur, ni vie ; rien d'autre que les déchets des étoiles mortes et des galaxies en éternelle expansion dans un univers sans fin, vers les profondeurs glacées de l'espace – un univers en ruines –. Ainsi, non seulement le destin de chaque individu est scellé ; mais aussi celui de toute l'espèce humaine. Il n'y a aucun moyen d'y échapper, aucun espoir. Pour rendre notre argumentaire fécond, nous prenons à témoin Jean Bertrand Amougou, qui pense d'ailleurs que

*Cette option volontairement négativiste a malheureusement envoyé dans l'impasse, le contre sens et l'angoisse existentielle actuelle, où l'homme est menacé par l'obturation de l'existence et du sens. Il s'agit bien là des conséquences de la pensée et de la science des contresens et du non-sens auxquelles la pensée de là-bas (Occident dit post/moderne) a conduit si fatalement l'être-au-monde-de-là-bas qui innerve tendanciellement l'être-au-monde d'ici et d'ailleurs.*²⁵⁸

L'horreur d'un monde dénué de valeurs s'impose à l'homme avec une nouvelle intensité. Le dilemme de l'homme moderne est donc vraiment terrible. Et dans la mesure où il nie l'existence de Dieu et l'objectivité des valeurs, ce dilemme est également présent pour l'homme « post-moderne ». En effet, c'est précisément la conscience du fait que le modernisme débouche inévitablement sur l'absurdité et le désespoir qui explique l'angoisse du post-modernisme. D'une certaine manière, le post-modernisme n'est que le modernisme auquel on ajoute la conscience de sa propre faillite. L'athéisme est une vision du monde incapable de proposer une manière de vivre une vie heureuse et cohérente. L'homme ne peut pas vivre de manière cohérente et heureuse si la vie n'a finalement aucun sens, aucune valeur et aucun but. Si nous

²⁵⁷*Ibid.*, p. ii.

²⁵⁸*Id.*

essayons de vivre de manière cohérente dans une conception athée du monde, nous nous trouverons profondément malheureux. Si, au contraire, nous parvenons à vivre heureux dans une perspective athée, cela serait uniquement du fait de ne pas regarder en face les conséquences de cette perspective.

b. La misère de l'homme sans Dieu

Si dans l'Antiquité gréco-romaine, des penseurs comme, par exemple Démocrite, Épicure, Lucrèce ou Cicéron avaient eu le courage intellectuel de montrer que l'on pouvait se passer des dieux – « *Cicéron et plusieurs de ses amis furent sceptiques et ne crurent ni aux dieux ni à la divination* »²⁵⁹ –, ils ne s'étaient pas aventurés à démontrer que ces dieux n'existaient pas. Spinoza au XVII^e siècle non plus : Dieu était chez lui assimilé à la nature, il était la nature elle-même, mais il subsistait dans ce qui, somme toute, le caractérisait intrinsèquement, à savoir sa divinité. D'après Pierre Macherey, en effet,

*A la différence ce qu'il fera dans la suite de son livre [Éthique], Spinoza parle ici de tel aspect déterminé de la réalité, mais de tout, de tout à la fois, pris comme tout, et ceci selon l'ordre dû, l'ordo philosophandi, dont il vient d'être question : le De Deo se propose de donner ses bases rationnelles à l'étude d'ensemble de la réalité, non seulement secundum fieri, du fait qu'elle se déploie dans l'ordre de l'existence, mais secundum esse, en raison de ce qu'elle est dans son être même. Dans ce sens, le De Deo, qui est en fait un de Causa omnium rerum, aurait pu s'intituler Omnibus Rebus ou de Nature rerum.*²⁶⁰

Lorsque Spinoza parle de Dieu, de quoi parle-t-il sinon du réel ? Du réel dans sa totalité et son absoluité, Dieu n'étant autre que le tout de l'être dont la raison peut exprimer les propriétés. Cette idée spinoziste de Dieu, pourrait-on dire, ne renvoie pas nécessairement à un être personnel et anthropomorphe, mais désigne chez Spinoza une puissance inhérente au réel. Aussi, les athées libertins ne se préoccupaient certainement pas de désabuser les masses, trop heureux que la religion existe pour le « bas peuple », pour s'en distinguer et par peur de ses séditions : la rationalité anticléricale pour les nantis, l'irrationalité cléricale pour le peuple. Même les Lumières, au XVIII^e siècle, n'étaient pas tous, loin s'en faut, athées. On peut d'ailleurs comprendre pourquoi démontrer l'inexistence de Dieu les préoccupaient moins que de combattre l'obscurantisme religieux : éclairer la nuit, non lui substituer l'éclatante clarté du jour. Nietzsche, à la fin du XIX^e siècle, ne fera rien d'autres que reproduire la philosophie de ses prédécesseurs, les Lumières : imbus l'un comme les autres du mépris élitiste, aristocratique chacun en leur genre, pour le peuple de l'ombre, masse anonyme et ployant sous le joug du

²⁵⁹ P. Reynaud, *Op.cit.*, p. VIII.

²⁶⁰ P. Macherey, *Introduction à L'Éthique de Spinoza* – Première partie : La nature des choses, Paris, P.U.F, 1998, p. 14.

labeur et de la misère, de l'oppression et de l'exploitation, nier Dieu, mais pour eux-mêmes et pour leurs pairs, pas pour l'humanité. C'est dans ce sens que s'inscrit Luc Ferry quand il souligne qu'il est

Impossible, dès lors, d'élucider la question de savoir s'il existe encore une spécificité de l'éthique chrétienne, si celle-ci ne tend pas à se réduire à un simple surplus de foi ajouté à ce qui, au fond, n'est rien d'autre, dans l'esprit de la plupart des chrétiens, que l'idéologie des droits de l'homme. Le message est excellent et sans nul doute, historiquement hérité, au moins pour une part, du christianisme. Mais est-il encore besoin d'être croyant pour le partager ? Le respect de la personne humaine, le souci de l'autre, de sa dignité ou de sa souffrance ne sont plus des principes dont le christianisme aurait le monopole.²⁶¹

A ce qui vient d'être dit, d'autres traits s'ajoutent, tel le subjectivisme ou le relativisme, dessinant ainsi une désinstitutionnalisation du religieux et énonçant une nouvelle configuration. Un tel constat nous amène à nous interroger sur la problématique de la nature des rapports entre les institutions qui sont sous l'autorité du pouvoir céleste et celles qui sont sous l'autorité du pouvoir temporel. Dit autrement, ces mutations sont-elles le signe d'une sortie de la religion, mieux de son éradication ou bien sont-elles les témoins d'un changement des formes par lesquelles s'exprime une religion aussi vivante que par le passé ? En fait, la sécularisation est une entreprise fondamentale qui encourage la mise en chute de l'autorité religieuse.

VI-3- REJET DE LA MORALE, DE LA METAPHYSIQUE ET PERTE DU SENS DU SACRE

a. L'écartement ferryen de la morale du devoir

Dans *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Luc Ferry développe une éthique moderne qui ne s'accommode plus de la morale du devoir : « L'éthique de « l'authenticité » et du souci de soi sacralise l'homme au point qu'elle en vient à sommer le divin de ne plus apparaître sous les espèces de « l'hétéronomie », désormais assimilée au « dogmatisme ». »²⁶² Il montre d'ailleurs que le respect de la personne humaine, le souci de l'autre, de sa dignité et de sa souffrance ne sont plus des principes dont le christianisme aurait le monopole²⁶³. Dans ce cas, on n'a plus besoin même d'être croyant pour adhérer à la philosophie des droits de l'homme, en ce sens que l'éthique chrétienne tendrait à se réduire à un simple surplus de foi ajouté à l'esprit de cette idéologie des droits de l'homme. On comprend pourquoi il s'éloigne de Jean-Paul II et

²⁶¹ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Op. cit., p. 48.

²⁶² *Ibid.*, p. 55.

²⁶³ *Ibid.*, p. 48.

se sent plus proche d'Eugen Drewermann. Car, ce théologien allemand cherche à humaniser le divin en réconciliant la religion et la psychanalyse, l'humanisme et la spiritualité, bref, en rendant la religion plus proche des hommes.

Luc Ferry montre qu'au cours des siècles, le concept d'amour a évolué. En effet, autrefois réservé à la divinité, l'amour s'est humanisé jusqu'à réconcilier égoïsme et altruisme. Il épouse ainsi la thèse d'Eugen Drewermann. D'après ce théologien allemand, « *seul l'amour croit en l'immortalité. Cela nous ne pouvons l'apprendre qu'aux côtés d'une personne qui nous aime comme nous l'aimons.* »²⁶⁴ En d'autres termes, explique Luc Ferry, ce n'est plus dans un terme grandiose, situé radicalement hors de l'humanité, qu'il faut chercher le divin, mais dans l'amour qui est au cœur de chacun de nous. Influencé par les concepts démocratiques, selon lesquels il n'y a pas de différence de nature entre les individus, l'homme ne peut rester insensible aux malheurs des autres.

Face à ce qui vient d'être dit, l'action humanitaire témoigne d'une aspiration nouvelle qui ne se confond pas avec les formes traditionnelles de la charité. Elle traduit, au contraire, l'exigence d'une solidarité avec l'humanité tout entière. Car, l'homme moderne, à en croire l'ancien Ministre français, est de plus en plus menacé aussi bien dans son identité que dans son intégrité. On comprend pourquoi le philosophe français ne se réfère pas seulement à la multiplication des génocides, à la prolifération des conflits, à l'accroissement de la violence, mais aussi aux graves menaces des manipulations génétiques susceptibles de transformer l'espèce humaine. Il souligne d'ailleurs que « *face à la possibilité du clonage ou de manipulations génétiques qui transformeraient à jamais l'espèce humaine, l'athée n'est pas moins effrayé que le croyant.* »²⁶⁵ Dans cette optique, l'humanitaire qui concerne autant l'athée que le croyant, a accède au premier plan de nos préoccupations morales. Voilà pourquoi l'auteur de *L'homme-Dieu ou le sens de la vie* se réfère à la création de la Croix-Rouge, première grande manifestation reconnue de l'humanitaire laïque. Sous sa plume, nous lisons que

Lorsque Henri Dunant, avec l'aide de Gustave Moynier, fonde la Croix-Rouge le 29 octobre 1863, il n'a qu'une idée en tête : faire reconnaître enfin par le plus grand nombre d'États possible cette « neutralité » qui lui est si chère depuis son premier contact avec l'ignominie de la guerre. D'autres ont déjà conté le destin, grandiose tumultueux, qui fut celui d'Henri Dunant. [...] Le 24 juin [1859], sa voiture fait halte à Castiglione, à quelques kilomètres du champ de bataille où 40000 soldats vont mourir en quelques jours ! Dans la petite ville italienne, neuf mille blessés sont entassés dans les rues, au parvis des églises, sur les escaliers des jardins publics, et

²⁶⁴ E. Drewermann, *Sermons pour le temps pascal* cité par L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, p. 56.

²⁶⁴ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, p. 56.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 106.

*le sang ruisselle comme l'eau un jour de pluie. Dunant passera plusieurs jours sans dormir, essayant de soigner, sans grand résultat, ces hommes abandonnés de tous.*²⁶⁶

Luc Ferry souligne ainsi la portée exceptionnelle que la Croix-Rouge donne à l'universalité et retient particulièrement l'importance de l'idée de neutralisation des victimes quelles qu'elles soient. L'homme, et singulièrement l'homme à terre, est l'ultime objectif d'une nouvelle religion, celle d'humanité. Il relève les obstacles qui se dressent devant l'application universelle des principes d'humanité, d'impartialité et de neutralité. Car, trop de fléaux engendrent l'indifférence, nourrie par les effets pervers de la surinformation. L'humanitaire fait appel à l'émotion plus qu'à la réflexion, autrement dit il privilégie le cœur contre la raison. Ainsi, conclut le philosophe français, l'humanitaire serait un fascisme doux.²⁶⁷

b. Le deuil de la métaphysique ou la destitution du suprasensible

En cogitant sur ce que pourrait être le sens de l'existence dans nos sociétés désenchantées et sécularisées, Luc Ferry élabore un humanisme, celui de l'homme-Dieu ou humanisme spiritualiste. Celui-ci pouvant être considéré comme une sorte de « religion », tire, sans doute, sa source des grandes doctrines du passé telles que le stoïcisme, le christianisme et la pensée nietzschéenne tout en les dépassant par une sorte de laïcisation qui exclut à la fois les croyances religieuses et tout ce qui renvoie ici et là à une entité suprasensible (Dieu) :

*Les progrès de la laïcité et de la démocratie hérités du siècle des Lumières, l'influence de penseurs et d'analystes tels que Nietzsche et Weber ont graduellement entraîné une rupture avec la religion, et surtout ses dogmes et ses commandements, et édifie une morale à l'échelle humaine où il n'est « point besoin de religion pour être honnête et charitable. Point besoin de croire en Dieu pour faire son devoir ».*²⁶⁸

Pour être plus explicite, l'humanisme de l'homme-Dieu qu'élabore Luc Ferry se veut être un humanisme non métaphysique, qui viendrait après la déconstruction de la métaphysique ouvrir la problématique du réenchantement du monde avec de nouvelles figures de la transcendance. Écartant l'option du christianisme, parce que, selon lui, son humanisme est théocentré, d'une part, et l'humanisme athée qu'il estime antihumaniste, d'autre part, le philosophe français fonde un humanisme transcendantal, autrement dit un humanisme qui ne rejetant ni le sacré, ni la transcendance, leurs donne une autre conception. Pour cela, il va prédire

²⁶⁶ *Ibid.*, pp. 106-107.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 117.

²⁶⁸ J. Meurant, « La dimension philosophique et religieuse de l'humanitaire. A propos de deux essais philosophiques : Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, édition Bernard Grasset, Paris, 1996, 250 pp. Alain Finkielkraut, *L'humanité perdue, Essai sur le XX^e siècle*, éditions du Seuil, Paris, 1996, 174 pp. », in *Revue internationale de la Croix-Rouge*, n° 824, avril 1996, p. 239.

une spiritualité laïque qui, selon lui, est l'espace le plus intéressant pour la cogitation philosophique actuelle. Sous la plume de l'auteur de *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?* Nous lisons que

La naissance du monde moderne – dont le repère le plus commode est pour nous symbolisé par la Révolution française – se fera dans la rupture avec les visions anciennes du monde : contre l'hétéronomie religieuse, la prétention à fabriquer soi-même sa loi, prétention qui s'inscrira dans les faits avec la naissance de notre Assemblée nationale en 1789 (la source des normes, désormais, n'est plus le divin, mais l'humain qui, avec sa raison et sa volonté, prétendra s'élever enfin jusqu'à l'autonomie) ; contre le respect d'un passé sacralisé, l'espoir d'un avenir meilleur qui conduira peu à peu à dévaloriser la vieillesse au profit de jeunes générations censées désormais incarner la marche du progrès ; contre la naturalisation des inégalités, l'affirmation de l'égalité en droit des êtres humains ; contre la supériorité du tout sur les individus (communautarisme, holisme), la prééminence de l'individuel sur le collectif : un désordre, désormais, vaudra mieux qu'une injustice !²⁶⁹

En effet, le monde dans lequel Luc Ferry élabore son humanisme spiritualiste est un monde sécularisé et désenchanté, déserté par les transcendances, sans un au-delà, où seule s'exprime la raison instrumentale – cette partie de la raison pour qui ne comptent que l'efficacité, le rendement et la performance –. Ce monde, c'est celui de l'Occident, notamment la France ferryenne. C'est un monde qui se situe, précisons-le, après la déconstruction des « idoles » de la religion et de la métaphysique entamée par Friedrich Nietzsche. Ceci nous permet de comprendre qu'il n'existe pas de philosophie qui soit née *ex-nihilo*, c'est-à-dire à partir de rien. Toute philosophie naît dans un contexte culturel précis. Comme l'a dit Friedrich Hegel, toute philosophie est fille de son temps. L'humanisme de l'homme-Dieu de Luc Ferry, ne fait pas exception. Il est le fruit d'un contexte culturel et politique – celui de la France – sécularisé, voire laïcisé et désenchanté.

La laïcité repose sur trois principes : la liberté de conscience et celle de manifester ses convictions dans les limites du respect de l'ordre public et des organisations religieuses, et l'égalité de tous devant la loi quelles que soient leurs croyances ou leurs convictions. En fait, l'histoire intérieure de la France est « *l'histoire d'une incessante sécularisation [...], la longue histoire de la laïcisation* »²⁷⁰ où sont séparés l'Église et l'État et où de l'une et l'autre ont été transférées l'administration, les finances, la justice et l'éducation. La laïcité prend corps pour la première fois pendant la Révolution française avec l'abolition de l'Ancien Régime en août 1789 et l'affirmation de principes universels, dont la liberté de conscience et l'égalité des droits

²⁶⁹ L. Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, op. cit., p. 304.

²⁷⁰ S. Auroux (dir.), *Les Notions philosophiques*, t. I, Paris, PUF, 2002, p. 1432.

exprimés par la Déclaration des Droits de l'homme. Voilà pourquoi Xavier Ternisien souligne que « l'histoire de la « laïcité à la française » commence dès 1789, quand l'article 10 des droits de l'homme et du citoyen proclame que « nul ne peut être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi ». »²⁷¹

Pour la France, qui se considère comme le pays des Droits de l'homme, cette laïcité est apparue au fil de son évolution comme un cadre protecteur des Droits de l'homme. La laïcité apparaît alors comme limitative de la religion. Elle est, pourrait-on dire, une des « passions françaises », qui suscite des débats récurrents : elle a ses militants et sa morale. Cette laïcité va aller de pair avec le désenchantement. Ce mot appartient au vocabulaire sociologique de Max Weber et il signifie « la cessation du charme, des sortilèges et par extension la déception qui en résulte. »²⁷² Il signifie le recul des croyances religieuses ou magiques comme mode d'explication des phénomènes, et s'accompagne d'une perte de sens du monde, dès lors qu'il peut être scientifiquement expliqué. C'est la naissance de la science moderne et surtout le développement des sciences sociales qui conduit à s'émanciper d'une conception magique du monde, et permet de s'orienter vers le désenchantement du monde. Selon Agnès Antoine, « « le désenchantement du monde » n'est pas seulement une simple séparation entre religion et politique. Comme Tocqueville l'a remarquablement montré, il constitue un complet remodelage des idées, des sentiments, et des mœurs individuels. »²⁷³ L'homme arrive à concevoir le monde dans sa totalité, et il n'y a plus, dans cette conception, la moindre place pour l'existence d'une dimension transcendante, d'un autre niveau de réalité ou d'un « Au-delà » supra-sensible.

b. Vers une déconstruction de l'essence ferryyenne du sacré

Dans son humanisme spiritualiste, Luc Ferry considère le sacré comme ce pourquoi on pourrait se sacrifier. Pour lui, le sacré s'est déplacé de l'ancienne transcendance verticale vers la nouvelle, la transcendance horizontale. Le sacré découle des expériences vécues de l'homme et est désormais pensé à partir de lui. D'où les expressions suivantes : « *Le sacré à visage humain* »²⁷⁴ et « *la sacralisation du corps humain* »²⁷⁵. Or, contrairement à ce que pense le philosophe français, « *est sacré, nous dit Michel Meslin, ce qui est chargé de présence divine,*

²⁷¹ X. Ternisien, *État et Religions*, France, Odile Jacob, janvier 2007, pp. 10-11.

²⁷² A. Akoun (dir.), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Le Robert/Seuil, 1999, p. 303.

²⁷³ A. Antoine, « L'« humanisme spiritualiste » de Luc Ferry. A propos de *L'homme-Dieu ou le sens de la vie* », in *Esprit*, n° 227, décembre 1996, p. 34.

²⁷⁴ Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, p. 102.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 104.

mais est aussi sacré ce qui est interdit au contact des hommes. »²⁷⁶ Ce qui signifie que le sacré désigne ce qui contient et manifeste la présence divine. A travers le sacré, il y a une épiphanie du divin. C'est dire que le sacré est une expression de la religion car il est presque synonyme de celle-ci. Il « *est toujours le lieu médiateur entre l'humain profane et le divin, parce qu'il est comme le retentissement, ou comme le reflet, du divin dans le monde de l'homme.* »²⁷⁷ Le sacré (et avec lui le profane) en dehors de la religion ne peut se penser.

En effet, « *toutes les religions, ou peu s'en faut, se sont donné cette distinction entre ce que la loi impose ou autorise, qui est pur, et ce qu'elle interdit ou sanctionne, qui est impur. Le sacré, c'est d'abord ce qui peut être profané, et ce n'est que cela peut-être. Inversement, la pureté est l'état qui permet de s'approcher des choses sacrées sans les souiller et sans s'y perdre.* »²⁷⁸ Ce qui veut dire que le sacré, mais aussi le profane, sont deux catégories qui ne peuvent se définir et se comprendre que dans le cadre opératoire de la religion : il n'y a de sacré que par rapport à la religion. C'est verser dans l'idéologie que de considérer le sacré hors du cadre religieux. Parler du sacré hors de la religion c'est faire une vaine spéculation. C'est la raison pour laquelle Rudolf Otto écrivait que, « *le sacré est tout d'abord une catégorie d'interprétation et d'évaluation qui n'existe, comme telle, que dans le domaine religieux.* »²⁷⁹ Dans cette optique, parler du sacré à visage humain comme le veut l'humanisme de l'homme-Dieu, c'est en fin de compte, reconnaître en l'homme l'épiphanie du divin. Pour être plus explicite, « *la sécularisation du divin et en parallèle celle du Diable laissent cependant subsister l'énigme du mal. Il en résulte que, si le divin n'est plus figurable, il ne s'est pas évanoui. Il a été transféré de l'extérieur (Dieu) vers l'intérieur (l'homme)* »²⁸⁰.

Ce qui signifie que pour déceler le divin en l'homme, Luc Ferry, à en croire Marcel Neusch, va suivre le mouvement inverse à l'humanisation du divin, autrement dit la divinisation de l'humain. Dans cet ordre d'idées, c'est la présence en l'homme du divin qui lui donne un caractère sacré : « *Seul l'homme est sacré.* »²⁸¹ C'est parce que je reconnais ce caractère sacré de l'homme que je peux me sacrifier pour lui. Il faut insister sur cet exemple du sacrifice, qui témoigne justement, aux yeux de Luc Ferry, de la persistance des valeurs. Certes, le motif qui l'inspire n'est plus la Gloire de Dieu, mais tout simplement le souci de l'autre, parce qu'il est un homme. Sous sa plume, nous lisons que

²⁷⁶M. Meslin, *Op.cit.*, p. 66.

²⁷⁷*Ibid.*, p. 104.

²⁷⁸A. Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, p. 229.

²⁷⁹R. Otto, *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1969, p. 19.

²⁸⁰M. Neusch, *Op.cit.*, p. 341.

²⁸¹*Id.*

*C'est l'être humain comme tel qui constitue un appel immédiat à ma responsabilité. C'est sur cette base, spécifiquement moderne en ce qu'elle vise l'Autre en général, et non seulement celui avec lequel j'entretiens un lien privilégié, préétabli par la tradition, que se reformule la problématique du don de soi. Nous vivons moins la fin des valeurs sacrificielles que, au sens propre leur humanisation : le passage d'une pensée religieuse du sacrifice à l'idée qu'il ne saurait être exigé que par et pour l'homme.*²⁸²

Ce qui veut dire que le sacrifice est l'un des signes d'une divinisation de l'humain. Dans ce cas, il s'agit moins d'une disparition du sacré que de son déplacement. Toutefois, une telle conception ferryyenne du sacré désontologise, mieux, dévalue ontologiquement son essence propre. En effet, le sacré ne trouve tout sens que dans le cadre de la religion, laquelle se vit dans une relation avec la Transcendance, Dieu. « *Du latin sacer, le « sacré » renvoie à l'ensemble de réalités (êtres, choses, lieux ou moments) séparées du monde profane ordinaire et dans lesquelles se manifeste une puissance jugée supérieure, que l'on ne peut donc aborder qu'avec précaution, c'est-à-dire rituellement* »²⁸³. Face à ce qui vient d'être dit, le sacré est une dimension fondamentale de la vie religieuse. Au contact de l'être ou de l'objet sacré, l'homme religieux fait l'expérience d'un « tout autre », d'une transcendance. Aussi, les réalités sacrées ne le sont-elles pas en vertu de leurs caractéristiques propres, mais parce qu'en elles se manifeste cette transcendance. Elles sont le résultat d'une sacralisation, qui peut concerner n'importe quel objet ou n'importe quel être. Cela donne au sacré un sens que n'a pas, aux yeux de l'homme religieux, le monde profane. Mais cela en fait aussi une réalité absolument à part et ambivalente, à la fois bénéfique et maléfique : c'est pourquoi elle est l'objet d'un comportement rituel²⁸⁴.

²⁸²L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 79.

²⁸³H. Hensen-Love (dir.), *Op.cit.*, p. 441.

²⁸⁴*Id.*

PARTIE III : L'IDÉE DE DIEU : JUSQU'OU ?

« En 1683, au seuil du siècle des Lumières, Pierre Bayle soutient, au grand scandale de ses contemporains qu'une société d'athées est non seulement concevable, mais qu'elle serait même tout à fait paisible et vertueuse »²⁸⁵, écrit Michael Behrent. Ce qui signifie que pour Bayle, l'homme peut très bien vivre sans Dieu, la moralité étant indépendante de la foi. En effet, la question de Dieu et le sens de l'existence est l'une des problématiques qui taraudent la société moderne. Pourtant, le désir des Lumières de penser la possibilité d'une existence sans Dieu, justifierait la souveraineté de la raison, d'une part, et la contestation de la légitimation religieuse de l'ordre politique, d'autre part. Aujourd'hui encore, cette problématique semble n'avoir rien perdu de son actualité, bien qu'elle se pose dans un contexte nouveau : « le retour du religieux. Pour être plus explicite, le désenchantement suscité par la société laïque se traduit par une réaffirmation de la foi traditionnelle ou autre. Ainsi, si les religions renaissent et se renouvellent sans cesse, si elles semblent se marier si bien avec la modernité, c'est sans doute qu'elles répondent à des attentes individuelles et à des besoins collectifs dont aucune société, pourrait-on dire, n'a su, à ce jour, s'affranchir. Un tel « retour du religieux » démontre à suffisance que sans l'essence, mieux, sans Dieu, l'existence n'a pas de sens. Dit autrement, Dieu c'est le « Sens » fondamental de l'existence.

²⁸⁵ M. Behrent, « Peut-on vivre sans Dieu ? », in *Les grandes Questions de notre temps*, Sciences Humaines, n° 266, janvier 2015, p. 215.

CHAPITRE VII : L'EXISTENCE SANS DIEU : UNE VIE VIDE ET SANS SENS

Le monde profane d'aujourd'hui exerce une pression énorme sur l'homme pour lui faire supporter la perte de la foi et du sens. Les versions récentes de la critique des autorités, et en particulier de Dieu en tant que l'Autorité – formulées par le siècle des Lumières – reconnaissent sûrement le désespoir que la perte de sens d'une transcendance religieuse cause à l'esprit de l'homme. Malgré cela, elles tentent, néanmoins, à la fois de préserver l'autonomie du sujet et de créer un appareil conceptuel qui unit l'existence de l'homme à une forme de religiosité sans divinité. Or, l'homme et tout ce qui existe participent de l'Être, Dieu. Dit autrement, tout ce qui existe trouve sa raison d'exister en Dieu et Dieu seul, en tant qu'il est le Créateur et Maître du monde. C'est pourquoi nous disons que Dieu est le catalyseur, c'est-à-dire la substance qui donne forme/sens à l'existence.

a. La croyance comme découverte de la gloire de Dieu

Les théologiens nous enseignent qu'avant la « chute » ou le mal, les hommes jouissaient d'une communion intime avec Dieu, en sa présence²⁸⁶. A cause de la « chute », le péché empêche l'homme d'entrer en la présence physique de Dieu c'est-à-dire de retourner à l'UN, son Principe. Maintenant, seuls ceux qui ont fait preuve de conversion, y parviennent. Parallèlement, le croyant jouit de la présence de Dieu le Père par son Esprit-Saint, qui vient demeurer en nous uniquement par la foi en son Fils Jésus-Christ. Ce qui signifie que croire en Jésus-Christ, c'est découvrir la gloire de Dieu. Renchérissant cette thèse, le pontife romain dira « *si tu crois, tu verras la gloire de Dieu* »²⁸⁷.

Cette idée nous rappelle l'importance de demeurer dans la foi en toute circonstance, même lorsque la maladie et la mort s'invitent dans notre vie. Nous prenons ainsi conscience de la présence de Dieu en obéissant à sa Parole. Une telle obéissance fait de nous « *un peuple choisi, [...] une nation sainte, un peuple racheté afin de proclamer les louanges de [Dieu] qui nous a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière.* »²⁸⁸ En d'autres termes, c'est parce que nous appartenons à Dieu, qu'il est présent parmi nous. La présence de Dieu est, en effet, une réalité. Toutefois, elle n'est pas expérimentée par toute la création. Seul l'homme, créé, nous l'avons vu, à l'image de Dieu, est admis à la communion avec Dieu, car les deux sont de même nature : « *Dieu est Esprit, et en créant l'homme à son image et à sa ressemblance, il l'a créé*

²⁸⁶Cf. J. Ratzinger, *Théologie de la création*, Paris, Gallimard, 1985, p. 67.

²⁸⁷*Ibid.* p. 69.

²⁸⁸*Ibid.*, p. 75.

esprit pour qu'il fonctionne comme lui. »²⁸⁹ La communion avec Dieu est douce pour ceux qui marchent avec lui dans l'obéissance et la foi. Ce n'est pas un sentiment passager. Elle nous soutient, surtout dans l'épreuve. Ainsi, l'épreuve dans certaines circonstances, produit la foi et développe la persévérance. Quand nous persévérons dans l'épreuve et que nous manifestons à nous-mêmes et aux autres l'authenticité de notre foi, nous prenons davantage conscience de la présence de Dieu et notre joie augmente.

Mais c'est aussi ouvrir son cœur, son intelligence, son être tout entier et se rendre disponible « spirituellement » parlant : ne pas vivre uniquement pour les réalités matérielles, exclusivement pour soi-même pour essayer de percevoir, dans sa propre vie, des « traces » laissées par Dieu. Les « signes » de Dieu ne sont pas extraordinaires ou spectaculaires. Dieu n'aime pas se donner en spectacle. Il est plutôt discret. Dieu nous parle à travers les « signes ». Il est nécessaire, pour cela, de se mettre en route. Pour être plus explicite, la relation à Dieu ne se vit que dans un cheminement de foi. Il n'y a pas ceux que Dieu choisit et ceux qui ne sont pas choisis. Dieu s'adresse à tous et à chacun en particulier. Mais nous ne sommes pas toujours assez ouverts à sa présence pour lui répondre.

b. Vers un dialogue spirituel avec Dieu : la prière

Au sein des traditions religieuses établies, le mot prière désigne un large éventail d'activités incluant la récitation de textes sacrés, la participation à des rituels établis, la méditation privée, des invocations pour implorer l'aide Dieu, une introspection rigoureuse poursuivie au travers de l'application de techniques vénérables, etc. Face à cette pléthore de pratiques, on ne peut qu'être intrigué par l'affirmation d'André Comte-Sponville selon laquelle la réponse la plus adéquate au mystère de la réalité est la prière qui « *ne s'adresse à personne et ne demande rien* »²⁹⁰. C'est ce que Kant pensait également. Dans son ouvrage intitulé *La religion dans les limites de la simple raison*, il écrit que

*La prière conçue comme culte formel, comme culte intérieur de Dieu, par conséquent comme moyen de grâce, est une erreur superstitieuse (un fétichisme) ; car elle n'est pas autre chose qu'une déclaration faite de nos souhaits à un être qui n'a aucun besoin de se voir expliquer nos sentiments intimes ; elle équivaut conséquemment à rien ; on n'accomplit par elle aucun des devoirs imposés par les commandements de Dieu, et, par suite, elle ne saurait effectivement servir Dieu.*²⁹¹

²⁸⁹ M. Karambiri, *La Présence de Dieu*, Librinova, 2021, p. 9.

²⁹⁰ A. Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 152.

²⁹¹ E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, traduction d'André Tremesaygues, Québec, version numérique, 2002, p. 149.

En effet, Kant exprime de la façon la plus rude les réserves que les philosophes opposent à la prière. Il voit la nature superstitieuse de la prière dans la tentative de l'homme d'avoir de l'influence sur Dieu. C'est, selon lui, une illusion à la fois absurde et téméraire d'essayer de voir si l'on ne pourrait pas détourner Dieu du plan de sa sagesse. Kant aurait raison si la prière se comprenait seulement comme la possibilité d'« avoir de l'effet sur Dieu ». Sur ce point, où la prière se trouve classée dans le schéma mécanique de causalité, se rencontrent aussi bien la critique théologique que la critique de la religion. Cela ne constitue certainement pas l'essence de la prière ; c'en est plutôt une caricature.

Notons, ici, que Kant fait allusion à l'idéal de prière et à l'esprit de prière, de l'état de l'homme qui, selon l'expression biblique, prie sans cesse. Le philosophe allemand exprime, ainsi, le désir vertueux de faire le bien de manière à être agréable à Dieu. Or, si l'état de prière peut être une disposition morale favorable, l'acte de prière n'est rien qui, rationnellement, se puisse comprendre et admettre. Car, celui qui prie n'agit que sur lui-même ; il croit voir Dieu, mais il ne voit que sa propre image ; il croit être exaucé, mais ce sont les énergies de sa propre nature qui s'éveillent pour seconder ce qu'il veut, avec ardeur et confiance. Kant parvient donc à la conclusion suivante : si l'idée de Dieu est une hypostase invérifiable, si Dieu est une personnification de notre raison pratique, on comprend que le philosophe allemand appelle « superstitieux » le croyant qui lui, lorsqu'il prie, s'imagine agir sur Dieu et pouvoir obtenir de Dieu un exaucement.

Toutefois, pour les croyants authentiques, la résurrection du Christ, symbole de la relation intime qui avait existé entre le Jésus terrestre et ses disciples, pouvait être perpétuée et approfondie grâce à la présence continue de l'Esprit de Jésus, dispensateur de vie. C'est pourquoi la vie dévotionnelle et liturgique des premiers chrétiens était essentiellement une reprise et une réappropriation de cette expérience, une célébration de la participation des croyants à la relation d'amour qui existait entre le Père et le Fils dans l'Esprit. Paul a sans doute donné la plus forte expression au contenu précis de cette expérience à travers son expérience personnelle.

Face à ce qui vient d'être dit, la prière chrétienne authentique est enracinée dans la participation à la vie divine. Comme telle, elle est idéalement une conversation ou un dialogue ininterrompu avec Dieu, un processus continu d'engagement avec l'Un dont tout l'être est communion et qui nous appelle à partager cette communion. Vue sous cet angle, la prière est autant (sinon plus) une matière de pratique que d'expérience. Dit autrement, l'élément distinctif

d'une expérience religieuse authentique est le fait qu'elle suscite l'« action » (y compris la pratique de la contemplation) et ne se contente pas de l'expérience même.

VII-2- LE DUALISME FOI ET EXISTENCE

a. La foi comme un phénomène existentiel

Si Dieu est la source de toutes choses, on peut penser que pour lui, seule l'existence peut être enfermée dans un système. Dans cet ordre d'idées, on trouve sous la plume de Kierkegaard une critique très forte de la prétention de la métaphysique (et notamment de celle de Hegel), lorsque cette dernière cherche à enfermer Dieu dans un système rationnel. Selon Kierkegaard, seule la foi me révèle le sens de mon existence singulière et concrète. Quelle que soit la vérité objective et abstraite, celle-ci a besoin d'une appropriation subjective pour être vraie « pour moi ». Dans son entreprise de saisir la « substance de la foi », l'auteur de *Crainte et tremblement* va examiner un passage particulier de *La Bible* dans lequel la foi est sollicitée de manière privilégiée : l'histoire d'Abraham. Sous sa plume, nous lisons que

C'était de grand matin ; Abraham se leva, embrassa Sara, la fiancée de sa vieillesse, et Sara donna un baiser à Isaac qui l'avait préservée de la honte, lui son orgueil et son espoir dans toute la postérité. Ils cheminèrent en silence ; le regard d'Abraham resta fixé sur le sol jusqu'au quatrième jour ; alors, levant les yeux, il vit à l'horizon la montagne de Morija, et il baissa de nouveau les yeux. Il prépara l'holocauste en silence, et lia Isaac ; en silence il tira le couteau ; alors il vit le bélier auquel Dieu avait pourvu. Il le sacrifia et revint...²⁹²

Kierkegaard parle, ici, de la foi authentique, celle d'Abraham ; c'est elle qui constitue un paradoxe qu'il s'agit de comprendre, un saut qu'il s'agit d'effectuer. C'est la foi qui est l'élément moteur d'Abraham, le fondement de son comportement, de ses actions, de ses pensées. Il commente une parole biblique : « Dieu mit Abraham à l'épreuve. Il lui dit : « Prends ton fils, ton unique, celui que tu aimes, Isaac, va au pays de Moriah, et là tu l'offriras en holocauste sur la montagne que je t'indiquerai ». »²⁹³ D'après l'existentialiste chrétien, c'est par la foi qu'Abraham quitte le pays de ses pères et devient étranger en terre promise. C'est par la foi, qu'il laisse une chose, sa raison terrestre, et en prend une autre, qui est la foi même. Mais s'il avait seulement songé à l'absurdité du voyage, serait-il parti ? Il est un étranger en terre promise où rien ne lui rappelle ce qu'il aime par la foi, et c'est encore par cette foi exceptionnelle qu'il parvient à passer ces longues années dans l'attente d'un enfant, sans se

²⁹² S. Kierkegaard, *Crainte et Tremblement*, traduction française de P.-H. Tisseau, Paris, Aubier, p. 8.

²⁹³ *La Bible*, Gn 22, 1-2, repris et commenté par S. Kierkegaard, *Crainte et Tremblement*, p. 9.

décourager, et confiant dans la promesse divine. L'on comprend alors aisément que la foi est à la base de tout engagement et de toute œuvre de l'homme et c'est elle qui lui permet de parvenir à ses fins. La foi est donc, comme la passion est chez Hegel, le ferment de grandes choses.

Étant l'Être « *pour soi et en soi* »²⁹⁴ pour reprendre l'expression sartrienne, Dieu est le seul Être capable de concilier connaissance et existence. Pour l'être humain, seul le saut dans la foi permet un accès paradoxal à son existence, mais cette révélation existentielle n'est pas communicable aux autres, d'où le tragique de tout penseur authentiquement religieux. À cet égard, Kierkegaard figure avec Nietzsche parmi ces « penseurs du soupçon » qui ont annoncé notre modernité individualiste et désabusée. Cependant, lorsque Kierkegaard exalte l'individu contre la foule ou qu'il définit la vérité comme étant la subjectivité, il ne pense pas en individualiste relativiste, mais bien en chrétien existentiel. Pour lui, l'individu contre la foule c'est Socrate et la Vérité faite subjectivité, c'est le Christ. En vivant leur pensée jusqu'au martyr, Socrate et Jésus ont été pour Kierkegaard les deux pionniers de la foi existentielle.

Ainsi comment définir la foi autrement que tel un saut dans le vide, un saut irrationnel dans l'Absolu. C'est peut-être dans cet ordre d'idées que s'inscrit Bruno Roche lorsqu'il écrit que « *l'absolu n'est donc pas de l'ordre du quelque chose, mais plutôt du tout ou rien, qui doit être affirmé, postulé, posé dans un acte de foi ou de défiance. Il n'est donc pas de l'ordre du savoir mais de la foi* »²⁹⁵. À l'image d'Abraham, qui obéit sans comprendre lorsque Dieu lui demande de sacrifier son unique fils, le croyant sait que la Transcendance à laquelle il confronte sa propre subjectivité est inintelligible aux catégories humaines. Comprendre est le rapport de l'homme à l'homme, tandis que croire est le rapport de l'humain au divin. De plus, Kierkegaard souligne combien la foi ne saurait relever de la raison. Pour lui, la raison est incapable de remplacer la foi car précisément parce que ce qui est cru du point de vue de la raison est absurde. On comprend pourquoi Sylvain Fignolo souligne que « *sans foi, il n'y a pas de raison, ni de connaissance divine, puisque c'est la foi qui conduit à la connaissance de ce qui nous dépasse.* »²⁹⁶ S'inscrivant dans une logique augustinienne selon laquelle « *la foi précède la quête de Dieu* »²⁹⁷, l'auteur de *Le statut de Dieu chez Nietzsche* pense que l'homme ne peut connaître Dieu que par révélation. Ainsi, il est appelé à croire à la Parole de Dieu avant de chercher à connaître la Transcendance. On peut, enfin, dire que le simple fait d'exister est en

²⁹⁴ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *Op. cit.*, p. 208.

²⁹⁵ B. Roche, *Premières leçons sur Crépuscule des Idoles de Nietzsche*, Paris, P.U.F., 1996, p. 36.

²⁹⁶ S. Fignolo, *Le statut de Dieu chez Nietzsche. Une lecture de Ainsi parlait Zarathoustra*, Mémoire soutenu le 27/07/2022 à l'Université de Yaoundé I, en vue de l'obtention du diplôme de Master en Philosophie, p. 4.

²⁹⁷ Augustin (Saint), *Les Confessions* cité par S. Fignolo, *op.cit.*, p. 4.

soi déjà un acte de foi. Il va de soi que la vie inauthentique de l'homme de la foule qui se réfugie dans le conformisme du stade moral est un obstacle radical à la foi. Seule l'existence authentique de l'être qui assume pleinement sa singularité seul en face de Dieu permet le saut dans la foi.

b. L'expérience spirituelle de la foi : un-se-reconnecter-avec-Dieu

La foi est une adhésion de l'homme à une croyance religieuse, à un idéal qui le dépasse, Dieu. D'après l'Apôtre Paul, la foi désigne la certitude absolue de ce qu'on espère, la preuve évidente des réalités invisibles. Du latin *fides*, la foi renvoie à la fidélité. Avoir la foi c'est croire. Elle soutient la volonté contre toute raison et même lorsqu'il n'y a plus de raison d'espérer : « *C'est parce qu'il fait preuve d'une subordination aussi totale de sa volonté et de sa raison aux décrets divins, illustrant ainsi l'abnégation requise par le véritable esprit de la foi, qu'Abraham est, en retour, promis par Dieu à une puissance inégalable.* »²⁹⁸ En fait, l'exil du peuple juif, que Dieu exige d'Abraham, tend à souligner que ce véritable esprit de la foi ne peut être préservé du paganisme que par un recul toujours renouvelé vis-à-vis des préoccupations de l'univers social dans lequel cette foi est vécue.

Tout homme a besoin de croire. La question de la liberté de la foi religieuse se pose, fondamentalement, au niveau de son enracinement dans ce besoin pré-religieux de croire aux choses et aux autres. On ne saurait dire que cet enracinement prive la foi de liberté, puisqu'il fonde l'être humain en tant qu'humain. Encore faut-il que l'individu prenne conscience de son moi. Pour cela, il faut qu'il donne sens à son être-au-monde en même temps qu'il s'en dégage, qu'il s'arrache à son passé, qui est du passif, en se projetant vers l'avenir, en se donnant un projet d'histoire qui n'en sera pas moins projet d'engagement dans le monde et avec autrui. Être libre, c'est naître de ce qui me fait être. Ainsi Merleau-Ponty conclut sa réflexion sur la liberté :

*Qu'est-ce donc que la liberté ? Naître, c'est à la fois naître du monde et naître au monde. Le monde est déjà constitué, mais aussi jamais complètement constitué. Sous le premier rapport, nous sommes sollicités, sous le second nous sommes ouverts à une infinité de possibles. Mais cette analyse est encore abstraite, car nous existons sous les deux rapports à la fois. Il n'y a donc jamais déterminisme et jamais choix absolu, jamais je ne suis chose et jamais conscience nue.*²⁹⁹

²⁹⁸ H. Hensen-Love (dir.), *Op.cit.*, p. 5.

²⁹⁹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Québec, version numérique, 2015, p. 531.

D'après le phénoménologue français, une conscience pour qui le monde « va de soi », qui le trouve « déjà constitué » et présent jusqu'en elle-même, ne choisit absolument ni son être, ni sa manière d'être. Dans cette optique, croire, c'est faire confiance. Le croyant atteint le plus haut degré de liberté quand il accepte le risque de perdre sa vie pour Dieu, sans aucune aliénation mais en vue d'une pleine libération d'autrui, puisqu'il prend ce risque avec d'autres et pour d'autres dont il se veut solidaire. Toutefois, une telle foi n'est, ici, envisagée que dans son jaillissement et sa visée de Dieu. Avec plus de raison, Kant distinguait la foi de l'opinion autant que du savoir, il reconnaissait à la foi en Dieu une certitude subjective parfaite et la rattachait à la foi morale, donc au royaume des fins, au domaine de la liberté. La foi est soumission à la volonté divine. Dans ce cas, la foi ne consiste pas à faire pression sur Dieu, encore moins à lui imposer notre volonté. Tout au contraire, la foi c'est chercher la volonté de Dieu et non la nôtre. Dans cette mouvance, prier avec foi, c'est prier selon que nous connaissons de la volonté de Dieu. Car, « *Dieu est le Premier Moteur sur lequel prend forme chaque vie. [...] Sa connaissance révèle l'ordre de la foi. Seule la croyance peut nous faire connaître et aimer ce qui nous dépasse. A ce titre, l'homme n'est appelé qu'à obéir tout en tournant son regard vers Dieu.*³⁰⁰ »

En d'autres termes, l'homme doit tuer en lui tout ce qui fait obstacle à la foi. Ainsi, la foi est la confiance totale qu'a un individu, un groupe, un peuple envers une divinité, envers Dieu. Comme telle, la foi désigne la relation intime et personnelle entre l'individu et Dieu. En d'autres termes, c'est le lien de conviction qu'a un individu à Dieu. C'est par la foi que l'homme entre en contact, en interaction avec Dieu. Ayant foi en Dieu, l'homme peut réaliser l'impossible que seul Dieu est capable de réaliser. C'est la foi qui permet à l'humanité d'entrer en communion avec Dieu. Ainsi, elle est un effort perpétuel vers un équilibre parfait, un équilibre divin, c'est-à-dire vers Dieu. A cet effet, elle est le désir ardent et fervent qui pousse l'homme à se connecter à la Transcendance. Autrement dit, c'est le catalyseur qui élève et connecte l'âme humaine à l'essence divine. Pour cela, elle est, pourrait-on dire, la voie la plus profonde et la plus complète, où nos yeux découvrent l'évidence naturelle et surnaturelle de Dieu. Ce qui signifie que la foi conduit l'homme à Dieu et elle seule ouvre la voie à la divinisation de l'homme.

³⁰⁰ S. Fignolo, *Op.cit.*, p. 5.

VII-3-L'HOMME ET L'HISTOIRE

a. Le pouvoir de l'Homme sur l'histoire

L'homme a conscience de lui-même et cette conscience lui confère une manière particulière, voire unique d'être-au-monde, différente par nature de celle des autres êtres vivants. L'homme est, en effet, un être capable de faire retour sur lui-même et non un être agissant de façon irréfléchie ou simplement spontanée, comme l'animal. Celui-ci n'est pas capable de réflexion ou de retour sur soi, tous ses actes sont immédiatement déterminés par ses instincts naturels et par l'environnement auquel il est adapté et dont il ne se détache pas. La réflexion, en revanche, arrache l'homme à la nature et fait de lui un être libre. Il peut se déterminer à agir par lui-même et décider de son être. Cette conscience de lui-même lui permet ainsi de vivre son rapport au temps de manière originale. À la différence des animaux qui portent en eux un passé qu'ils ignorent, l'homme sait qu'il a une histoire et que le moment présent peut être pour lui l'occasion de rompre avec le passé et de décider de son avenir. Ernest Menyomo souligne à ce sujet que *« c'est parce que la conscience affective tend, par nature, à dire non au temps que l'individu souhaite vouloir conserver son passé dans le présent. Cependant, on peut faire observer que l'homme en vivant avec le temps non seulement se dévoile, se construit, mais aussi se détermine en donnant un sens à son existence. »*³⁰¹

En fait, si les animaux sont passifs et impuissants face à leur évolution, l'homme est capable d'agir sur son existence présente et libre de créer sa propre histoire. Ce sont, en effet, des actes libres qui déterminent l'histoire des hommes et des nations, des décisions individuelles ou collectives qui représentent un choix entre divers possibles. Dans ce cas, la pensée révolutionnaire est un événement qui apparaît à tous comme symbolique du pouvoir d'agir dans l'histoire. Elle est le signe manifeste de la liberté qu'ont les hommes d'imposer des modifications dans l'ordre social et politique. De ce point de vue, l'homme semble bien être l'agent d'un devenir qui est le sien, qu'il produit, et l'histoire, la réalisation d'une œuvre dont il est responsable. En travaillant, l'homme s'affranchit de son état de nature. Il se forme, se construit par l'effort et l'intelligence. Ce faisant, sa liberté n'est pas seulement intérieure, elle devient pratique et s'exprime par la réalisation d'œuvres qui façonnent l'histoire des hommes. C'est peut-être dans cet ordre d'idées que s'inscrit Njoh-Mouelle lorsqu'il affirme que la *« permet de réaliser des programmes. [...] La liberté, c'est plus exactement la libération. [...] »*

³⁰¹ E. Menyomo, « L'expérience angoissante du temps chez Ferdinand Alquié », *Revue Internationale d'Études Sociales, de Philosophie, d'Éducation et d'Éthique (RIESPEE)*, Benin, n° 18, décembre 2023, p. 12.

La liberté c'est l'effort permanent par lequel l'homme se hisse perpétuellement au-dessus de la nature et de lui-même, pour inlassablement, témoigner en faveur de la vie et au détriment des forces destructives de la mort. »³⁰²

Ce qui signifie que les hommes, en tant qu'êtres libres, ont ainsi le pouvoir d'agir sur le cours des événements et de reprendre en main la conduite de leur histoire. On peut ainsi concevoir l'histoire comme le résultat de l'activité libre de l'homme et penser que ce sont les hommes, et uniquement eux, qui font leur histoire. Cependant, l'instabilité et l'imprévisibilité des événements peuvent donner à penser que le destin des peuples s'exerce sans eux, qu'il suit un cours inéluctable obéissant à une providence divine ou à des puissances agissantes obscures. Lorsqu'il est néfaste, le cours des événements s'apparente en effet à ce phénomène naturel imprévisible devant lequel nous ne pouvons rien faire, sinon fuir. Et estimer que l'organisation de notre monde relève de notre seule liberté, c'est courir le risque d'oublier que la condition présente des hommes est l'héritière du passé ou que dans l'histoire les événements s'enchaînent les uns aux autres de toute nécessité. Car l'histoire n'est pas

b. La nécessité du processus historique

L'histoire n'est pas soumise au simple hasard, elle obéit au principe de causation. On comprend pourquoi s'inscrivant dans une perspective essentialiste, Jean Bertrand Amougou a eu le courage intellectuel d'examiner « *la nécessité et les enjeux du problème biunivoque de l'(im)possibilité du Hasard et de la non pertinence de l'athéisme, notamment en ces temps niais de crise de la civilisation qui envoie dans l'obturation du Sens* »³⁰³ En effet, les événements actuels sont le résultat d'événements précédents, résultant eux-mêmes d'événements antérieurs, etc. Les hommes, dans l'histoire, sont donc pris dans une logique qui les dépasse largement et sur laquelle le poids de leur intervention est négligeable. Ils s'insèrent dans des processus de longue durée qui s'imposent à eux sans le concours de leur volonté. Ils sont certes des acteurs sur le théâtre de l'histoire, mais ils ne peuvent pas revendiquer ce théâtre comme étant le leur et la pièce qu'ils jouent comme étant la leur. Ils n'en sont pas les auteurs. Ce sont de grandes causes sociales, économiques et politiques indépendantes de leur volonté qui président aux destinées de l'humanité.

³⁰²E. NjohMouelle, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Paris, CLE, 1998, p. 123.

³⁰³ J. B. Amougou, « Existence, coexistence et sens : athéisme insoutenable et hasard impossible », *Op.cit.*, p. 211.

Contre l'atomisme historique, les partisans de la conception déterministe du devenir historique soutiennent d'ailleurs que l'émergence des grands hommes sur la scène de l'histoire dépend elle-même d'une longue série d'influences complexes qui a produit les circonstances dans lesquelles ils sont apparus. C'est peut-être ce qui a poussé Jean Bertrand Amougou à affirmer que « *l'existence, la coexistence et le sens [...] ne sauraient relever de quelque Hasard (illusoirement) principiel. [...] De l'existence singulière (solipsisme) à la coexistence (société ou communauté), nous faisons route vers un horizon à la fois terminal ou fini (socialité ici-bas) et infini (fraternité universelle en le Sauveur, là-bas, au plus haut du Ciel).* »³⁰⁴ Cela signifie que l'humanité, mieux, la totalité de l'existence est sous l'emprise du déterminisme, autrement dit d'un principe de causalité, Dieu. En fait, la conscience que nous avons de nous-mêmes ne nous donne pas la lumière sur notre être propre. La conscience ne livre que l'apparence de soi, non la réalité de soi ; la conscience de soi n'est pas la connaissance de soi. Ainsi, nos convictions les plus profondes, celles qui gouvernent notre conduite, nous attachent à notre peuple, nous situe dans l'univers et par rapport à Dieu.

La conception hégélienne de l'histoire repose également sur une vision déterministe, ce qui ne signifie cependant pas que les hommes soient le jeu d'une puissance étrangère à leur volonté car, pour Hegel, ce sont bien eux qui font l'histoire et leur liberté a toujours la possibilité de jouer son rôle : « *œuvre d'une liberté se créant progressivement son contenu, seule réalité vraiment connaissable par l'homme parce que produite par lui, l'histoire devenait la seule façon humainement possible de concevoir la place naturelle* » *de l'homme dans le monde, la seule totalité englobante pouvant encore servir d'horizon à sa triomphante certitude de soi, le seul monde encore concevable après la suppression de la transcendance et la perte de la présence.* »³⁰⁵ En revanche, ce qui est prédéfini d'après le philosophe allemand, c'est le sens de l'histoire et son but. Ce but final de l'histoire universelle, c'est la liberté, ou plus exactement, la conscience que les hommes prennent de leur liberté. Un but qu'à travers les différentes périodes de l'histoire accomplit progressivement ce qu'il appelle « la raison », « l'esprit du monde » ou encore « l'esprit universel »³⁰⁶.

De même, au sein de chaque peuple historique, les grands hommes qui sont projetés à la tête de l'histoire mondiale (tels César et Napoléon) sont, selon Hegel, les intermédiaires

³⁰⁴*Ibid.*, p. 213.

³⁰⁵G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, traduction nouvelle et notes de Kostas Papaioannou, Paris, Plon, 1965, p. 7.

³⁰⁶G.W.F. Hegel, *Principes de la Philosophie du droit*, traduction d'A. Kaan, Paris, Gallimard, 1995, p. 364.

involontaires et en partie inconscients de l'accomplissement de cette raison qui gouverne le monde et anime l'histoire. Les grands hommes agissent en effet au cœur de l'histoire du monde mais ils n'ont pas une conscience claire du sens et de la portée de leurs actes. Ils n'ont souvent qu'une connaissance faussée et incomplète de ce qu'ils sont en train de faire. C'est que leur motivation réside moins dans des idées abstraites que dans les passions personnelles et les intérêts particuliers qui les animent (la cupidité ou la recherche de la gloire, par exemple). Même si ce sont les hommes qui façonnent l'histoire mondiale et qu'elle leur laisse une marge de liberté, elle est guidée en dernière instance par la puissance de la raison qui règne sur le cours des événements. Dans cette perspective, ce n'est donc plus la liberté humaine qui est le principe moteur de l'histoire mais l'esprit universel dont le devenir historique est la montée et la révélation progressive. Le sens de l'histoire n'est plus réalisé par la libre activité des hommes, mais par la ruse d'une nécessité historique qui échappe à leur conscience et gouverne le monde, Dieu en tant qu'il est le « Verbe », la Parole créatrice et ordonnatrice.

CHAPITRE VIII : L'HOMME DANS SES RAPPORTS AVEC LA TRANSCENDANCE

« *Le désir de la transcendance paraît violent qu'aucune rigueur ne saurait l'empêcher de parvenir à sa fin* »³⁰⁷, écrit Henri Monga. Du latin *transcendere*, qui signifie aller au-delà, la transcendance désigne ce qui dépasse l'ordre naturel des choses accessibles par l'expérience. C'est l'état d'être au-delà des limites de l'expérience ordinaire, ou la capacité de s'élever au-dessus des circonstances actuelles. Cela peut prendre de nombreuses formes différentes, de la transcendance spirituelle (comme l'expérience d'un sentiment d'unité avec l'univers) à la transcendance créatrice (comme se perdre dans l'acte de créer de l'art). À la base, la transcendance implique un sentiment de connexion avec quelque chose de plus grand que soi, c'est-à-dire Dieu en tant qu'il est l'Être absolu. En effet, si les « *immanentistes* »³⁰⁸ comme, par exemple Luc Ferry, admettent la dépendance humaine du transcendant, autrement dit soutiennent que tout dépend de l'homme, les « *transcendantistes* »³⁰⁹, au contraire, défendent l'idée d'une existence ontologique autonome d'un Être transcendant au-delà de l'homme. En tant qu'êtres humains, nous cherchons constamment des moyens de transcender nos limites et de nous connecter à quelque chose de plus grand que nous-mêmes. Telle est l'idée que nous nous proposons d'exposer dans ce chapitre de notre travail.

VIII-1- DE DIEU, QU'IL EST PRESENT EN L'HOMME

a. L'homme, image de Dieu

L'homme a été fait à l'image de celui qui est depuis le commencement, Dieu. Cette thèse met en exergue aussi bien les principales caractéristiques qui constituent l'homme dans son humanité que les différentes directions dans lesquelles l'éducation devra le développer. Claude Tresmontant nous explique comment il faut comprendre cette affirmation : « *Les théologiens qui ont composé ce texte se sont opposés expressément aux mythes égyptiens et assyro-babyloniens qui enseignaient la consubstantialité de l'âme à la divinité. L'homme n'est pas créé avec la substance de Dieu* »³¹⁰. Dans son sens appréciatif, à en croire Tresmontant, cette expression affirme que l'homme n'est pas une créature comme une autre ; il n'est pas un vivant comme un autre. Pour être plus clair, « *[l'homme] est appelé à une destination*

³⁰⁷ H. Monga, « Existence et Transcendance : au-delà des querelles », *Op.cit.*, p. 198.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 199.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 197.

³¹⁰ C. Tresmontant, *Les origines de la philosophie chrétienne*, Paris, Fayard, 1962, p. 97.

proprement surnaturelle, c'est-à-dire qu'il est appelé [...] à devenir participant de la nature même de Dieu »³¹¹. Ce qui veut dire que l'homme a « la capacité de s'ouvrir à une dimension surnaturelle »³¹².

Face à ce qui vient d'être dit, l'homme comporte certaines implications et présupposés métaphysiques comme, par exemple, la raison et la liberté. Dans le même ordre d'idées, ce rapport à Dieu sépare l'Homme des animaux. Il suppose de plus une similitude générale de nature : intelligence, volonté, puissance. En effet, c'est en vertu de sa nature intellectuelle que l'homme est dit à l'image de Dieu. Saint Thomas d'Aquin l'explique en ces termes :

La ressemblance de notre esprit avec [Dieu] relève [...] d'une nature unique et [...] parfaite, étant donné que l'acte d'intellection et l'acte de vouloir, c'est l'être même de Dieu. C'est pourquoi il en va de la ressemblance de Dieu dans l'homme, comme de celle d'Hercule dans une statue de pierre : il y a représentation formelle, non point identité de nature. On dira donc qu'il y a dans l'esprit de l'homme une image de Dieu, selon le mot de la Genèse : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance.³¹³

En d'autres termes, le trait par lequel la nature intellectuelle imite Dieu le plus étroitement, c'est celui par lequel Dieu se connaît et s'aime lui-même. L'image de Dieu dans l'homme pourra donc se vérifier d'abord en ce que l'homme a une aptitude naturelle à connaître et à aimer Dieu. Parce qu'il est son image, Dieu aime l'homme plus qu'il n'aime toute autre créature ; l'homme, pourrait-on dire, est « l'objet » de la dilection de Dieu. A son tour, l'homme ne trouve aucune créature qu'il puisse considérer comme son égal, et il ne pourra trouver de satisfaction qu'en Dieu. Tous ses désirs doivent donc être tournés vers Dieu comme vers leur source. Car, Dieu est le but ultime de toutes choses, vers qui tend tout ce qui est visible et invisible. Pourtant, la société actuelle se recherche elle-même et ne poursuit que ses succès et sa propre gloire. C'est sans doute ce qui explique pourquoi, de nos jours, très peu d'hommes ont réellement mis leur foi en Dieu. Agissant ainsi, ils aboutissent à une impasse. C'est pour cette raison que l'on voit tant d'iniquités sur la terre. Et pour couronner le tout, Dieu appelle l'homme à vivre avec lui durant toute l'éternité, à partager sa vie.

Ainsi, les relations que l'homme entretient avec son Créateur en sont profondément marqués ; loin d'être des relations conflictuelles, encore moins ce que Friedrich Hegel a appelé la dialectique du « *Maître et esclave* »³¹⁴ démontrant ainsi l'instabilité essentielle de la relation

³¹¹ *Ibid.*, p. 98.

³¹² *Ibid.*, p. 100.

³¹³ T. d'Aquin (Saint), *Op.cit.*, p. 500.

³¹⁴ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, t. I, traduction française de Jean Hyppolite, Paris, Aubier/Montaigne, 1807, p. 161.

de domination du maître à son esclave. Il s'agit plutôt des rapports de confiance et d'amour. L'homme est convié à faire briller en lui, selon sa mesure d'être fini, les qualités que Dieu possède dans leur perfection. La religion n'est rien d'autre que cette attitude qui consiste à se tourner vers Dieu comme vers sa source. Voilà pourquoi « être créé à l'image de Dieu signifie que l'homme doi[t] communier avec Dieu »³¹⁵, écrit Alain Guibert Alama Bogogo II. Dis autrement, tout homme est une histoire sacrée, parce qu'il est à l'image de Dieu et est appelé à entrer en communion avec lui. Dans cette optique, la religion est le respect intérieur qui met en relation l'humain avec le divin. Toutefois, l'appartenance à telle ou à telle église est secondaire par rapport à cette attitude qui, elle, est fondamentale. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la piété, la vraie et salutaire consiste, pourrait-on dire, en ceci que notre cœur respecte Dieu toujours et en tout lieu et le recherche dans toutes ses actions, qu'il découvre les traces de la Divine Providence et suive partout Dieu avec crainte, amour et respect, et que partout il se souvienne de Dieu, converse avec lui, se joigne à lui et parvienne à la paix et à la consolation. C'est donc tout le sens de la vie de l'homme qui est concerné par cette ressemblance avec Dieu. On comprend, en définitive, pourquoi l'auteur de *L'expérience et le désir de Dieu* souligne que « parler de Dieu est aussi toujours, intrinsèquement et inévitablement parler de l'homme tant, il est le sujet central de la vie humaine. Ce discours invite nécessairement l'homme à prendre conscience de son identité naturelle en tant qu'être créé à l'image de Dieu. »³¹⁶

b. Être dans la présence de Dieu ou de l'interpénétration

Dieu et l'homme s'interpénètrent ou se pénètrent mutuellement. L'interpénétration signifie, ici, l'obéissance libre de l'homme à Dieu et la bienveillance gratuite de Dieu envers l'homme³¹⁷. En effet, Luc Ferry pense que le Dieu des chrétiens ne se manifeste que comme transcendance extérieure à l'homme et de vouloir s'en protéger au nom d'une raison suffisante et d'une sensibilité démocratique récusant toute autorité supposée aliénante. Et le penser est une erreur de la part du philosophe français, dans la mesure où, selon Jean-Paul II, « l'obéissance à Dieu, n'est pas, comme le croient certains une hétéronomie, comme si la vie morale était soumise à la volonté d'une toute puissance absolue, extérieure à l'homme et contraire à l'affirmation de sa liberté. »³¹⁸ En effet, explique-t-il, si l'hétéronomie de la morale signifiait la négation de l'autodétermination de l'homme ou l'imposition de normes extérieures

³¹⁵ A. G. Alama Bogogo II, *L'expérience et le désir de Dieu. Herméneutique Anthropologique de la Vocation Humaine et Chrétienne*, Madrid, Calasancias, 2022, p. 44

³¹⁶ *Ibid.*, p. 19.

³¹⁷ Jean-Paul II (Saint), *Lettre encyclique Veritatis Splendor (La Splendeur de la vérité)*, n° 41.

³¹⁸ *Id.*

à son bien, elle serait en contradiction avec la révélation de l'Alliance et de l'Incarnation rédemptrice. Cette hétéronomie ne serait qu'une forme d'aliénation, contraire à la Sagesse divine et à la dignité de la personne humaine.

Face à ce qui vient d'être dit, par une étrange méconnaissance du christianisme, Luc Ferry, agnostique, oublie que Dieu se manifeste autant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'homme: « *C'était toi, pourtant, je le confesse à la gloire de nom, mon Dieu, qui, quand je ne la confessais pas encore, m'eus en pitié, oui, c'était toi que je cherchais, non pas toutefois selon l'intelligence spirituelle, qui, de par ta volonté, me distingue de la bête en primauté, mais selon le sens charnel. Et toi, tu étais et au-dedans du plus profond et au-dessus du plus haut de mon être.* »³¹⁹ Saint Augustin souligne ainsi aussi bien la présence divine aux tréfonds de tout homme que l'absolue transcendance de Dieu incompréhensible. Renchérissant cette thèse, Augustin d'Hippone montre que Dieu est présent au cœur de l'homme. Sous sa plume, nous lisons que

*J'ai tardé à t'aimer, Beauté si ancienne et si neuve, j'ai tardé à t'aimer ! Ah ! Voilà : tu étais dedans, moi dehors, et je te cherchais dehors où je me ruais, beau à rebours, sur les belles choses d'ici-bas, tes ouvrages. [...] Tu m'as touché : j'ai pris feu pour la paix que tu donnes. Une fois soudé à toi de tout mon être, il n'y aura plus pour moi douleur et labeur et ma vie sera, toute pleine de toi, la vie.*³²⁰

En fait, c'est la présence de Dieu en l'homme qui confirme et rétablit l'homme dans sa dignité. Dans cette optique, la dignité de l'homme, à en croire Chantal Delsol, n'existerait pas sans le récit de la création, puisqu'elle a été découverte ou inventée avec lui, et tous nos efforts pour la fonder sur d'autres socles se sont révélés bien piètres³²¹. Si je peux découvrir la vérité ou la beauté en moi, c'est parce qu'elle a été mise en moi. Comme le pensait René Descartes, Dieu n'a pas seulement créé les existences (hommes, plantes, animaux, etc.), mais il a aussi créé les essences (lois physiques, vérités logiques et mathématiques, esthétique, amour, etc.). Il a créé les vérités éternelles d'une manière parfaitement libre. Il dira à cet effet, « *les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures.* [...] *Ne craignez point [...] d'assurer et de publier partout, que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume.* »³²² Dieu apparaît ainsi aux yeux de René Descartes comme le créateur de

³¹⁹ Saint Augustin, *Les Confessions*, traduction française de L. de Mondadon et présentation d'A. Mandouze, Paris, Pierre Horay, 1982, p. 77.

³²⁰ *Ibid.*, p. 276.

³²¹ C. Delsol, *Éloge de la singularité. Essai sur la modernité tardive*, Paris, La Table Ronde, 2007, p. 37.

³²² R. Descartes, « *Lettre 4 : Au P. Mersenne*, 15 avril 1630 », in E. Brauns, *Descartes. Choix des lettres*, introduction et commentaire d'E. Brauns, Paris, Hatier, 2019, pp. 34-35.

la vérité. En se limitant à la reconnaissance du mystère des valeurs, l'humanisme de l'homme-Dieu ne cherche pas à les fonder, mais se contente de les éprouver parce qu'au nom d'une certaine laïcité, il ne veut pas remonter à Dieu, créateur et donneur de sens aux valeurs.

VIII-2- LA RELIGION COMME CULTES DE LA SOCIÉTÉ

a. La religion comme pourvoyeuse de sens

Le mot religion vient du verbe *religare* qui signifie relier. La religion est ce qui relie à une divinité, à ce que l'on considère comme sacré, à d'autres fidèles, à une communauté et à une église, du grec *eclesia*, qui signifie assemblée. Frédéric Rognon affirme à ce sujet que « *la religion est un système de croyances et de pratiques qui, dans le respect et la vénération, relie des hommes entre eux et avec une instance non sensible, et donne sens à l'existence subjective.* »³²³ Ce qui signifie à la fois que la religion, à travers ses rites et ses croyances, relie l'homme à la Transcendance, Dieu et rassemble les hommes entre eux. Cette étymologie valorise la fonction de la religion : elle la définit comme lien social. Pourtant, nombre sont les auteurs qui ont voulu dénoncer les effets négatifs de la religion. Pour Sigmund Freud, par exemple, la religion est bien une illusion, parce qu'elle aide les hommes à vivre. Elle leur permet de supporter la dure réalité de l'existence. Le père de la psychanalyse souligne à ce sujet que

*Dans mon livre L'avenir d'une illusion, il s'agissait pour moi beaucoup moins des sources les plus profondes du sentiment religieux, que de ce que conçoit l'homme ordinaire quand il parle de sa religion et de ce système de doctrines et de promesses prétendant, d'une part, éclairer toutes les énigmes de ce monde avec une plénitude enviable, et l'assurer d'autre part qu'une Providence pleine de sollicitude veille sur sa vie et, dans une existence future, s'appliquera à le dédommager des privations subies ici-bas. Cette providence, l'homme simple ne peut se la représenter autrement que sous la figure d'un père grandiosement magnifié. Seul, un tel père peut connaître les besoins de l'enfant humain, se laisser fléchir par ses prières ou adoucir par ses repentirs. Tout cela est évidemment si infantile, si éloigné de la réalité, que, pour tout ami sincère de l'humanité, il devient douloureux de penser que jamais la grande majorité des mortels ne pourra s'élever au-dessus de cette conception de l'existence.*³²⁴

En effet, Freud compare la croyance religieuse à une forme d'illusion et d'intoxication, qui provoque, selon lui, la dépendance. Il la considère presque comme une maladie incurable pour celui qui est déterminé mentalement, dès le plus jeune âge, par cette croyance : de la même façon qu'il est difficile de dormir sans somnifère, quand on a l'habitude d'en prendre, il serait difficile de se confronter à l'existence sans le secours de la religion. Face à ce qui vient d'être

³²³ F. Rognon, *La Religion*, Québec, version numérique de Pierre Hidalgo, octobre 2011, p. 12.

³²⁴ S. Freud, *Le malaise dans la civilisation*, Québec, version numérique, octobre 2016, p. 16.

dit, on peut comprendre que religion offre un cadre explicatif, une vision du monde. On comprend également pourquoi Luc Ferry, dans son entreprise de désobstruer la morale religieuse, mieux, le théologico-éthique développé par Jean-Paul II, reconnaît finalement que « *la religion est irremplaçable comme pourvoyeuse de sens. Et Dieu sait que su sens, il en fallait au lendemain des guerres mondiales* »³²⁵. La religion, à travers les enseignements bibliques, tels que la tolérance, l'amour du prochain, la miséricorde divine, a contribué à restaurer la paix lorsque l'humanité tout entière était en pleine guerre. Dans cette optique, la religion est un mode de pensée qui donne du sens et qu'il est donc difficile de s'en extraire, puisqu'il faut alors remettre tout en question. On comprend pourquoi Sigmund Freud reconnaît malgré tout que « *la religion a évidemment rendu de grands services à la civilisation, elle a largement contribué à dompter les instincts asociaux [...]. Pendant des milliers d'années, elle a gouverné les sociétés humaines* »³²⁶. Ce qui veut dire que la religion a une fonction « thérapeutique » de consolation face à une réalité du monde qui est vécue comme cruelle.

b. La religion : un vecteur originel de socialisation

La religion implique certes la croyance, mais aussi des dogmes, des préceptes et des règles. En effet, toute religion est d'abord un phénomène social organisé qui semble être une composante de toutes les sociétés humaines. Même les civilisations, pour lesquelles les anthropologues ne possèdent aucun texte sur lesquels s'appuyer, ont laissé des traces de rites religieux. Henri Bergson souligne à ce sujet qu'« *on trouve dans le passé, on trouverait même aujourd'hui des sociétés humaines qui n'ont ni science, ni art, ni philosophie. Mais il n'y a jamais eu de société sans religion.* »³²⁷ Toutefois, cette affirmation correspond à une approche générale pouvant engendrer des amalgames et regrouper des phénomènes bien différents. Ainsi, la religion peut désigner des systèmes de croyances fondés sur des textes sacrés ayant valeur de révélation, comme cela est le cas dans les trois grands monothéismes ou religions du Livre (judaïsme, christianisme et islam). En ce sens, la religion est bien une manifestation sociale instituée ayant pour but de rendre à Dieu un hommage qu'on estime lui être dû. On comprend pourquoi Blandine Chelini-Pont pose la religion comme un « *vecteur originel de*

³²⁵ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, op. cit., p. 16.

³²⁶ S. Freud, *L'avenir d'une illusion*, traduction française de Marie Bonaparte, Québec, version numérique, août 2002, p. 38.

³²⁷ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Québec, version numérique, avril 2013, p. 62.

socialisation »³²⁸. Dit autrement, la religion est un facteur de cohésion sociale. D'après elle, en effet,

*La religion, examinée par les anthropologues et les sociologues est un vecteur primordial de la socialisation humaine. Pour Max Weber, elle fournit un contenu intelligible du monde et de la place de l'homme dans le monde, quelle que soit sa forme. [...] L'explication sociologique des phénomènes religieux et particulièrement des croyances religieuses relève pour lui, comme l'explication de tout phénomène social, de la méthode compréhensive. La cause des croyances d'un individu coïncide avec le sens qu'elles ont pour lui. Pour le sociologue, expliquer que telle catégorie de personnes adhère à telle croyance, c'est en d'autres termes montrer que ces croyances font sens pour les personnes en question.*³²⁹

En d'autres termes, explique Blandine Chelini-Pont, dans la présentation de l'histoire des religions que fait Weber, non seulement les religions trouvent une intelligibilité remarquable, mais encore, ainsi présentées dans leur cohérence par les groupes qui les pratiquent, elles se révèlent extrêmement efficaces à organiser les groupes humains. La religion fabrique la cohérence du groupe, quelle que soit sa forme, en même temps qu'elle lui rend le monde compréhensible. Concrètement, la religion est un vecteur d'émancipation et de pacification dans les sociétés politiquement défailtantes ou non « providentialistes »³³⁰.

Aussi, pouvons-nous prétendre que le fait religieux regroupe deux composantes : la première étant le lien entre les hommes au nom du divin et la seconde la soumission de l'homme à ce divin. La religion est alors une organisation sociale structurée ayant ses propres rites. Pour respecter cette approche, la religion se présente alors comme une organisation collective hiérarchisée qui assure la permanence de dogmes reconnus par les fidèles, le respect des règles de conduite à l'égard de Dieu et des hommes, et enfin, la consécration publique de cette religion par un culte ayant sa liturgie, ses cérémonies et ses propres rites. Toute religion suppose un culte et une pratique organisée qui impliquent une unité spirituelle, recherchée en vue de maintenir une cohésion sociale. Émile Durkheim affirme à ce sujet que « *la religion est un système de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées qui unissent en une même communauté morale tous ceux qui y adhèrent.* »³³¹ Le sociologue français considère la religion comme l'unique ciment possible du corps social.

³²⁸ B. Chelini-Pont, « La religion, facteur de cohésion sociale », in *Religion et société en Nouvelle-Calédonie et en Océanie*, Clermont, PUC, 2013, p. 36.

³²⁹ *Ibid.*, pp. 36-37.

³³⁰ *Ibid.*, p. 38.

³³¹ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1996, p. 58.

Face à ce qui vient d'être dit, le phénomène religieux aurait une dimension collective. En effet, ces croyances partagées s'accompagnent de pratiques et de rites concrets qui réunissent les hommes de façon régulière. C'est ce qui a pour effet d'entretenir le lien social entre les individus. La religion est même, selon Émile Durkheim, ce qui institue ce lien social, dans la mesure où, pour lui, la divinité réelle devant laquelle les hommes s'inclinent est la société elle-même, puissance infiniment supérieure aux individus. D'après l'auteur de *Leçons de sociologie*,

*à travers une religion, on peut retrouver la structure d'une société, le degré d'unité qu'elle a atteint, la plus ou moins grande coalescence des segments dont elle est formée, l'étendue d'espace qu'elle occupe, la nature des forces cosmiques qui y jouent un rôle vital, etc. Les religions sont la manière primitive dont les sociétés prennent conscience d'elles-mêmes et de leur histoire. Elles sont dans l'ordre social ce qu'est la sensation dans l'individu.*³³²

On peut être assuré, à en croire le sociologue français, que les croyances religieuses que nous avons trouvées à la base du droit de propriété recouvrent des réalités sociales qu'elles expriment métaphoriquement/symboliquement. C'est cette force qui est à l'origine du sentiment religieux, et la pratique religieuse l'entretient. Des expériences humaines et existentielles ont légitimé ses pratiques communautaires.

c. La laïcité comme une neutralité de l'État en matière religieuse

Étymologiquement, le terme laïcité provient du grec *laikos* (commun, du peuple), par opposition au terme *klérikos* (clerc), qui désigne les institutions religieuses. Si le substantif « laïc » était utilisé dès le Moyen-âge, pour désigner toute personne n'étant ni un clerc ni un religieux, le terme « laïcité » n'apparaît dans la langue française qu'à partir de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle à propos de l'enseignement public. Intraduisible dans de nombreuses langues le terme de laïcité, dans sa définition moderne, renvoie à une perte d'emprise de la religion sur la société ainsi que sur le pouvoir. Concept synonyme de sécularisation, la laïcité, souvent présentée à tort comme une exception française, s'est en réalité développée dans la plupart des démocraties occidentales, qui ont au cours de l'histoire organisé les rapports entre le pouvoir temporel (l'État) et le pouvoir spirituel (la religion). Dans ce cas, la laïcité permet à chacun de vivre librement sa foi sauf si celle-ci met en péril l'État.

Dans un sens plus étroit, le concept de laïcité renvoie également à la modification des rapports entre les Églises et le pouvoir politique tel qu'elle s'est effectuée en France à partir de la Révolution française. Évolution souvent conflictuelle qui implique le refus de tout assujettissement du pouvoir politique au religieux et réciproquement, mais qui n'interdit pas

³³² E. Durkheim, *Leçons de sociologie*, Paris, PUF., 2002, p. 122.

tout rapport entre les deux, l'État s'instituant comme le garant de la liberté religieuse et de l'exercice des cultes tout en restant neutre vis-à-vis des Églises. Sylvain Fignolo écrit à ce sujet que « *la laïcité est le principe de séparation entre l'État et les institutions religieuses. Comme séparation, elle est le principe de neutralité religieuse, d'indépendance à l'égard de toutes les Églises et confessions, et qui évite l'emprise de la religion sur la société.* »³³³ En effet, la séparation avait pour finalité de lutter contre le cléricalisme, autrement dit l'influence de l'Église sur l'État. Dans cette logique, la laïcité marque une double rupture : « *elle marque la fin de la tentation gallicane, qui a consisté pour l'État, pendant tout l'Ancien Régime et sous l'Empire, soit pendant dix siècles, à contrôler l'Église et à affirmer son autorité sur elle au détriment de la papauté. Elle marque aussi la fin de toute possibilité pour l'Église d'agir sur la chose publique.* »³³⁴

Face à ce qui vient d'être dit, la séparation est un divorce permettant, mieux, redonnant à chacun la possibilité de reprendre son autonomie. Ce qui signifie que la laïcité donne la liberté de conscience, de culte, l'égalité, la fraternité et reconnaît le pluralisme. Cela implique le retour du religieux dans une société contemporaine laïcisée. Russell ReManning écrit à ce sujet que

*La religion est de retour. Bien entendu, pour des millions de croyants du monde entier, elle a toujours été là. Malgré les prédictions du XXe siècle des partisans convaincus de la laïcité, et en dépit des déclarations plus agressives du XXIe siècle des prétendus « nouveaux athées », les croyances et les pratiques religieuses continuent à s'épanouir. Pas étonnant – elles sont tellement variées et passionnantes, voire fascinantes.*³³⁵

Précisons que le concept de laïcité est sous-tendu par trois principes. Le premier principe stipule que l'État n'a pas par lui-même d'opinion religieuse particulière et ne soutient ni ne combat aucune idée religieuse déterminée. Ce principe suppose, en général, la liberté de conscience et celle de manifester ses convictions dans les limites du respect de l'ordre public. Le second principe suppose la séparation des institutions publiques et des organisations religieuses. Dit autrement, l'ordre politique est fondé sur la seule souveraineté du peuple, et l'État ne régit pas le fonctionnement interne des organisations religieuses. Le dernier principe pose l'égalité de tous devant la loi quelles que soient leurs croyances ou leurs convictions. Pour être plus explicite, la laïcité garantie aux croyants et aux non-croyants le même droit à la liberté d'expression et leurs convictions. Elle garantit aussi le libre exercice des cultes et la liberté de

³³³ S. Fignolo, *Op.cit.*, p. 139.

³³⁴ X. Ternisien, *Etat et Religion*, France, Odile Jacob, 2007, p. 17.

³³⁵ R. Re Manning, *Religions en 30 secondes. Les 50 plus grandes croyances religieuses, expliquées en moins d'une minute*, Amérique, Hurtubise, 2014, p. 12.

religion, mais aussi la liberté vis-à-vis de la religion. Ainsi, se déduit la neutralité de l'État, des collectivités et des services publics, non de ses usagers.

VIII-3- LA LOI DE DIEU ET LA LIBERTÉ DE L'HOMME

a. Déterminisme et liberté

Le déterminisme est la doctrine selon laquelle l'ensemble du réel est un système de causes et d'effets nécessaires, y compris les faits qui paraissent de façon illusoire relever de la liberté ou de la volonté³³⁶. La liberté, si difficile à définir, constitue pourtant pour chacun d'entre nous une expérience ou tout au moins une représentation aussi familière qu'indiscutable³³⁷. En effet, dans l'approche de notre monde, une rupture devrait s'ensuivre par l'affirmation du déterminisme. Il marque l'avènement de l'ère scientifique. L'homme en vient à s'interroger sur sa propre nature et les raisons qui gouvernent ses comportements. Même s'il persiste à se vivre comme un être libre et responsable, il ne peut échapper au soupçon d'être lui-même le jeu d'un tel déterminisme. Il est donc tenté de théoriser ce soupçon. D'où des systèmes de pensée qui revendiquent leur conception d'un homme exclusivement soumis aux lois de sa nature, sociale ou biologique. Luc Ferry analyse la tentation de telles démarches. Elles se parent du prestige de la science pour mettre en doute la liberté de l'homme, sa transcendance par rapport à la matière, sa différence ontologique avec les autres espèces vivantes. Le philosophe français pointera au passage l'incohérence de ces théoriciens, négationnistes de la liberté, qui ne manquent pas en maintes occasions de juger l'homme comme s'ils le tenaient toujours pour libre et responsable. Voilà pourquoi l'auteur de *L'homme Dieu ou le Sens de la vie* souligne qu'

On ne saurait mieux dire, ni de manière plus concise, le tragique de la modernité : que faire du déclin si la vocation de l'homme est au progrès ? Si l'être humain se définit par sa liberté, entendue comme une faculté de s'émanciper des lois de la seule nature animale, de s'arracher à tous les codes rigides de l'instinct pour aller sans cesse vers plus de perfection culturelle et morale, sa grandeur suprême n'est pas aussi sa perte la plus sûre ? Voué à l'historicité, comment pourrait-il accorder la moindre signification à l'inévitable dérégulation qui est aussi son lot ?³³⁸

En effet, le débat sur la liberté resurgit dans la pensée contemporaine. Celle-ci rame à contre-courant des théories qui réduisent les comportements humains aux simples dictats de la nature sous quelque forme qu'on l'appréhende. Ainsi, de l'existentialisme pour qui l'homme

³³⁶ H. Hensen-Love (dir.), *Op.cit.*, p. 123.

³³⁷ *Ibid.*, p. 296.

³³⁸ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, *Op. cit.*, p. 12.

est, au contraire, son propre artisan. Luc Ferry accorde à Sartre une attention particulière. Tout en faisant la part des prises de positions contestables qui furent les siennes, Luc Ferry reconnaît à Sartre le mérite d'avoir repris l'idée kantienne de liberté jusqu'à prôner la construction de l'individu par lui-même, hors le regard et la pression de la société. Chez Sartre, en effet, si l'homme est libre, alors il n'y a pas de déterminisme, autrement dit il n'y a pas de définition de l'humanité, qui précéderait et déterminerait son existence. C'est dans ce sens qu'il faut le comprendre lorsqu'il affirme que « *l'existence précède l'essence* »³³⁹. Ce qui signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. Renchérissant cette thèse, l'auteur de *L'Existentialisme est un humanisme* précise qu'« *il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas Dieu pour la concevoir.* »³⁴⁰ En d'autres termes, l'homme, explique Sartre, est non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence. Voilà pourquoi il conclut que « *l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait.* »³⁴¹ L'existentialiste français considère d'ailleurs ce qui vient d'être énoncé comme le premier principe de l'existentialisme.

C'est peut-être ce qui va pousser Luc Ferry à se pencher vers ce qu'il nomme l'ancienne théologie, toute aussi concernée par cette exigence de liberté. Affranchie des lois naturelles, faudrait-il maintenant que l'éthique humaine tombe sous le joug d'une loi divine ? Que l'homme cherche son code dans les exigences d'une religion révélée, comme le veut une tradition théologique ? Selon Luc Ferry, cette attitude n'est pas davantage recevable dans l'optique de la liberté humaine, pour la simple raison que rien ne définit l'homme *a priori*. On comprend pourquoi il épouse la thèse sartrienne selon laquelle, l'homme n'est rien, il est néant, c'est à sa liberté de définir sa propre loi. S'agissant du Christ, au-delà du « *Dieu-homme par excellence* »³⁴², il est, pour les philosophes, celui qui a prêché les principes d'universalité repris dans « *la Déclaration [des droits de l'homme] de 1789* »³⁴³. On retient, par exemple, de la pensée kantienne que Jésus-Christ est « *l'idéal moral de l'humanité.* »³⁴⁴ Ainsi, « *sans disparaître pour autant, le contenu de la théologie chrétienne ne vient plus avant l'éthique pour la fonder en vérité, mais après elle pour lui donner un sens.* » En d'autres termes, s'il est vrai que l'homme, d'après Luc Ferry, n'a plus recours à Dieu pour comprendre qu'il lui faut autrui, le traiter comme fin et non simplement comme moyen, il n'en demeure pas moins vrai que la

³³⁹ J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, p. 30.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 31.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 32.

³⁴² L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 36.

³⁴³ *Id.*

³⁴⁴ *Id.*

référence à Dieu ne s'évanouit pas. Cette dernière, au contraire, subsiste pour des raisons de fond. Elle vient, pour ainsi dire, conférer un sens au fait de respecter la loi, ajouter l'espérance au devoir, l'amour au respect, l'élément chrétien à l'élément juif. Voilà presque l'athéisme et la religion réconciliés.³⁴⁵

b. La vie comme succession de choix à la lumière des trois étapes existentielles de Søren Kierkegaard

L'existentialisme est une doctrine philosophique, qui place au cœur de la réflexion l'existence individuelle, la liberté et le choix personnel. En effet, l'existentialisme athée développé par des penseurs comme Friedrich Nietzsche, Jean-Paul Sartre, voire Luc Ferry verra dans une telle synthèse entre la pensée chrétienne et la philosophie de l'existence une contradiction insoutenable. Or, en approfondissant le rapport entre foi et existence, nous nous efforcerons, ici, de montrer que la contradiction n'est qu'apparente et qu'elle se dissout pour celui qui croit réellement. Une telle entreprise, précisons-le, s'inspire de l'œuvre de Søren Kierkegaard. En effet, les nombreux malentendus intellectuels autour de la pensée du philosophe danois sont liés à la transposition d'une œuvre essentiellement religieuse dans le contexte très laïcisé de notre temps. La cohérence globale de l'œuvre kierkegaardienne implique une relation permanente entre les divers stades de l'existence, d'où la nécessité de fréquents détours par d'autres œuvres du penseur danois. Ce dernier dévoile le contenu de chacun de ces stades existentiels. On se contentera, ici, d'un bref rappel du sens que le penseur danois donne à chacun de ses trois stades, afin que soit explicite notre entreprise de montrer que la vie est un choix que l'on s'efforce d'assumer.

La première étape de la vie, le stade esthétique correspond à l'existence dans l'immédiateté où l'individu recherche la beauté à travers l'art et l'amour : « *Esthétiquement, on peut très bien se souhaiter la richesse, le bonheur, la plus jolie fille, bref, tout ce qu'il y a d'esthético-dialectique* »³⁴⁶. Cette étape de la vie correspond à la jeunesse, autrement dit à l'immédiateté. Søren Kierkegaard affirme à ce sujet que « *l'immédiateté est bonheur car dans l'immédiateté il n'y a pas de contradiction, l'homme immédiat est essentiellement heureux et la conception de la vie de l'immédiateté est le bonheur.* »³⁴⁷ Dans cette mouvance, l'esthète est celui qui se contente du bonheur. Parce qu'il aime la beauté, il la recherche et ne vit que par et

³⁴⁵ *Id.*

³⁴⁶ S. Kierkegaard, *Post-Scriptum aux miettes philosophiques*, traduction française de Paul Petit, Paris, Gallimard, 1949, p. 264.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 292.

pour elle. Il croit, en fait, que se livrer à chercher la beauté peut dépasser les problèmes. Pourtant, « *se souhaiter la béatitude éternelle est un double galimatias [car,] la béatitude éternelle se rapporte essentiellement et non d'une façon esthétique-dialectique, à quelqu'un qui a fait un souhait fantastique* »³⁴⁸. Ce qui signifie que l'esthétique est éphémère, passagère et instant. C'est le passage de l'intériorité esthétique à l'extériorité de l'éthique, où l'individu devient celui qui souscrit à la généralité de la loi.

La seconde étape de la vie, le stade moral correspond à l'existence consacrée au choix du bien par le double engagement de la profession et du mariage, notamment « *l'éducation des enfants, la fidélité, le rapport à l'argent, au corps* »³⁴⁹. En fait, l'unique vie dans l'incohérence, l'arbitraire et le bon plaisir, pousse l'esthéticien à ignorer le devoir. On peut l'identifier, nous l'avons vu, à l'homme-Dieu de Luc Ferry dont l'une des entreprises fondamentales est l'écartement de la morale du devoir. A la base de cette ignorance s'élève le manque de responsabilité. Nous assistons, ici, à une absence de liberté. Voilà pourquoi le penseur danois met en lumière la place qu'occupe l'éthicien. En d'autres termes, il montre la valeur existentielle de l'éthicien. Ce dernier est celui du général. Ceci veut dire que l'éthicien sort de sa coquille pour s'interroger dans la communauté humaine. Ici, l'éthicien trouve la première expression qui est la vie conjugale, la vie de famille. Corroborant cette thèse, Luc Ferry insiste sur « *le mariage d'amour, la naissance de la vie privée et l'avènement de l'affection parentale* »³⁵⁰. L'éthicien est l'homme du général dans la mesure où, il réalise le général en se mariant. Il suit des règles faisant partie de la morale. Pour consolider son mode de vie, il prend conscience que la société peut le soumettre à des conditions incontrôlables. On peut ainsi dire que l'esthétique et l'éthique relèvent du domaine de l'immanence, du fini, du temporel. Or, « *l'existence dans la vie temporelle n'a aucune signification décisive [...] par le fait que l'intériorisation dans l'existence remplit le temps.* »³⁵¹ Ce qui signifie que les deux premiers stades ne répondent pas le sens de l'exister dans son ensemble. Par conséquent, l'individu doit se mettre dans ce troisième stade existentiel qui assure ses conditions dans sa totalité.

La troisième étape de la vie, le stade religieux qui implique le saut dans la foi. Ce dernier stade est marqué par la recherche de la vérité à travers un rapport intime à Dieu. Selon Kierkegaard, l'individu « normal » passe du stade esthétique de la jeunesse au stade moral de la maturité sans jamais oser s'aventurer dans le stade religieux. L'originalité de Kierkegaard est

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 264.

³⁴⁹ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 24.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 82.

³⁵¹ S. Kierkegaard, *Op.cit.*, p. 136.

de lier intimement la foi à l'existence, ce qui est loin d'aller de soi dans le cadre d'une approche chrétienne traditionnelle. Du point de vue religieux traditionnel la foi réside dans une confiance en la parole divine, ce qui lui donne une dimension objective et historique. Parce qu'elle suppose, voire impose la croyance/confiance totale, la foi pousse l'homme à sauter dans l'absurde. Il n'y a plus une intervention de la raison, puisque cette dernière ne parviendra pas à expliquer cet être. Voilà pourquoi Kierkegaard précise que « *la foi commence précisément où finit la raison.* »³⁵² C'est par un saut qui s'élève dans l'irrationalité que l'individu peut se mettre en rapport avec Dieu. On comprend pourquoi l'existentialiste chrétien a eu le courage intellectuel de penser que la foi est par excellence un phénomène existentiel.

c. Le projet de Dieu pour l'homme

L'homme est un être limité dans ce qu'il peut connaître et comprendre. Pour cette raison, nous devons admettre que nous n'avons pas les réponses à toutes les questions. Pour être plus explicite, il y a des choses qui échappent à l'homme et dont Dieu seul détient la solution : « *Au Seigneur notre Dieu sont les choses cachées, mais les choses révélées sont pour nous et nos fils à jamais, afin que nous mettions en pratiques toutes les paroles de cette Loi* »³⁵³. Dieu, en effet, n'avait pas intérêt à créer l'homme, il n'en a pas besoin, puisqu'il est l'Être entièrement parfait et complet. La réponse qui reste est qu'il a créé l'être humain par amour. Dit autrement, c'est l'amour qui motive Dieu à donner son Fils, Jésus-Christ pour notre pardon et notre salut. Renchérissant cette thèse, le disciple de Jésus-Christ souligne que « *Dieu a tellement aimé le monde qu'il a envoyé son Fils unique, afin que qui conque croit en lui ne se perde pas, mais obtienne la vie éternelle [; et] pour que, par lui, le monde soit sauvé.* »³⁵⁴

Ainsi, l'homme n'est pas condamné à vivre dans le péché, il peut avoir la victoire sur le mal. C'est ce que les néoplatoniciens notamment Plotin ont théorisé et que Paul Ricoeur reprendra à son compte. Pour eux, le mal est d'origine humaine et peut donc, si l'homme le veut, être éradiqué. Tandis que Plotin lui propose la conversion comme moyen de purification de l'âme humaine pour son retour à son Principe, l'UN, Ricoeur pense qu'une bonne prise de conscience de la responsabilité de l'homme est la solution au problème du mal.³⁵⁵ Ce qui veut dire que le projet de Dieu pour les hommes n'est donc pas une vie dans le péché, mais une

³⁵² S. Kierkegaard, *Crainte et Tremblement*, p. 47.

³⁵³ *La Bible*, Dt 29, 28.

³⁵⁴ *Ibid.*, Jn 3, 16-17.

³⁵⁵ Cf., Plotin, *Les Ennéades* ; P. Ricoeur, *Le mal un défi à la philosophie et à la théologie*.

destinée glorieuse. On comprend pourquoi l'Apôtre Paul rassure ses lecteurs en rappelant que la gloire promise par Dieu et qui est à venir est incomparablement plus grande que les souffrances terrestres. Sous sa plume, nous lisons que « *maintenant que les hommes ont été libéré du péché et qu'ils sont devenus les serviteurs de Dieu, ils récoltent ce qui mène à la sainteté, et cela aboutit à la vie éternelle. Car le salaire du péché c'est la mort ; mais le don gratuit de Dieu, c'est la vie éternelle* »³⁵⁶. Ce qui veut dire que l'espérance chrétienne est la vie éternelle avec Dieu lorsque le mal aura complètement disparu.

En fait, le choix de Dieu de créer l'homme est une magnifique preuve d'amour car, en effet, Dieu savait que l'homme allait pécher et il savait donc tout ce qu'il lui faudrait faire pour racheter l'homme, pour annuler les effets du péché. Il a dû venir dans le monde, en tant qu'homme (Jésus-Christ, pleinement Dieu mais aussi pleinement homme), sourire et mourir à notre place : « *Dieu est mort ; c'est sa pitié des hommes qui [l'] a tué* »³⁵⁷, écrit Friedrich Nietzsche. Réaliser ce que Dieu a fait, réaliser qu'il a vécu une telle humiliation et une telle souffrance pour vaincre les effets du péché, pousse à l'émerveillement et à la reconnaissance envers un Dieu qui nous aime tant. Pourquoi ne pas repartir à zéro ? Là encore nous n'avons pas toutes les réponses. Remarquons que ce serait alors laisser la victoire au diable et au mal : « *Dieu aussi a son enfer : c'est son amour des hommes* »³⁵⁸, parole du Diable d'après l'auteur d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Mais Dieu ne l'a pas voulu. Ce serait aussi laisser l'être humain sans recours, et là encore, dans son amour, Dieu ne l'a pas voulu. Il a choisi de le sauver et de lui permettre d'avoir le pardon et la vie.

Et pourquoi ne pas créer un deuxième homme sain ? On remarque que le premier homme a été créé sain, à l'origine. Car, « le mythe de la création » nous enseigne que lorsque Dieu a achevé la création, il vit que tout était « très bon ». Ce n'est que par la suite que les choses se sont dégradées. Et c'est chaque fois à cause de l'homme. Le mal, la violence, la luxure ne viennent pas de Dieu. C'est bien l'homme qui est responsable du mal qu'il commet. Ce monde parfait auquel nous aspirons tellement, va venir. C'est le projet de Dieu. Dieu a donc bien tout fait pour que l'être humain puisse goûter cette vie. Certes, l'homme n'a pas la réponse à tous ses « Pourquoi ? », mais il sait que Dieu donne une solution éternelle au problème du mal et a aussi la « preuve » de son amour pour nous. C'est pourquoi, même sans tout comprendre, nous pouvons faire connaissance à Dieu. Aussi, si nous comprenions parfaitement Dieu, nous serions

³⁵⁶ *Ibid.*, Rm 6, 22-23.

³⁵⁷ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 131.

³⁵⁸ *Id.*

son égal. Il n'est donc pas étonnant que certaines choses nous restent cachées, incompréhensibles. Mais dans ce que nous comprenons, il y a suffisamment pour faire connaissance en un Dieu qui nous a créé, sauvé et racheté par amour et qui nous aime suffisamment pour tout mettre en œuvre pour que nous passions l'éternité dans sa présence.

CHAPITRE IX : VERS UN HUMANISME DE LA FINITUDE

Les limites naturelles peuvent, dans une certaine mesure, être considérées comme limites métaphysiques ou spirituelles. En d'autres termes, c'est parce que nous faisons partie de la nature que nous ne pouvons pas nous mettre à la place de Dieu ; c'est parce que l'homme est dans la *Physis* (Nature) que l'humanisme ne peut être une métaphysique. Dans cette optique, mettre l'homme à la place de Dieu, ce serait se tromper sur l'homme et se mentir sur Dieu. L'humanisme de la finitude c'est l'humanisme non de l'homme-Dieu, mais de l'homme-humain. L'homme n'est pas Dieu, puisqu'il n'est ni immortel, ni tout puissant, ni omniscient, ni infiniment bon. Cependant, cela ne le dispense pas de devenir humain par la morale et par l'éthique. Être humaniste, ce n'est pas adorer l'Autre comme Dieu, c'est le respecter toujours et l'aimer en tant qu'il est homme comme nous.

IX-1-LA QUESTION EXISTENTIELLE DU MAL ET LE SALUT DE L'HOMME

a. Le mal comme une volonté humaine de braver l'interdit et l'autorité divine

On cherche à gommer ou du moins affaiblir la réalité du mal. Ainsi le mal ne serait qu'une apparence, une simple illusion d'optique disparaissant dès que l'on pense à la totalité (thèse de la morale stoïcienne reprise dans l'hégélianisme) baptisée Providence en théologie chrétienne, ou bien la condition inévitable mais transitoire d'un plus grand bien, ou encore le revers nécessaire du bien. D'après Saint Augustin, en effet, le mal n'existe pas, mais ne renvoie qu'à une incompréhension de notre intellect, trop limité pour saisir la perfection de Dieu, et la nécessité de l'action jugée mauvaise. Cette dernière participe à cette perfection, d'un certain point de vue que nous ne pouvons avoir du fait de notre caractère fini. L'auteur de *Confessions* affirme à ce sujet :

Pour toi (Dieu) non plus il n'y a pas de mal, non seulement pour toi, mais non plus pour ta création prise en bloc, car il n'existe hors de toi rien qui puisse contrebattre et gêner l'ordre que tu as mis en elle. De la création prise en détail telles pièces, parce qu'elles ne cadrent pas avec telles autres, sont regardées comme des maux ; telles quelles néanmoins, et en elles-mêmes elles sont bonnes. Toutes aussi, celles qui ne cadrent pas ensemble cadrent avec cette portion plus basse des choses que nous appelons la terre, et qui, accordé avec ce qu'elle est, à son ciel nuageux et venteux. Loin de moi désormais que j'en vienne à dire : « Ah ! S'il n'y avait donc pas ces choses-là ! » Car, n'en verrais-je d'autres qu'elles toutes seules, j'en souhaiterais, bien sûr, de meilleures, mais déjà, même pour elles seules, devrais-je te louer.³⁵⁹

³⁵⁹ Augustin (Saint), *op.cit.*, p. 180.

En d'autres termes, toute l'œuvre de Dieu est bonne. En effet, le mal serait le fruit d'une faiblesse de la volonté. Pour être plus explicite, le mal est le fruit de l'orgueil plaçant l'amour de soi au-dessus de toutes choses. Saint Augustin prend l'exemple du « crime nocturne » commis durant sa jeunesse, précisément la « sixième année », afin d'alimenter sa cogitation quant aux raisons qui l'ont poussé à agir de la sorte : avec une bande de « mauvais garçons », il vole des poires pour le simple plaisir du vol, puisque les poires ne sont même pas mangés mais jetés aux cochons. Dans cette mouvance, ce goût du mal, par exemple, dérober un bien qui n'est pas le nôtre, relève du pur orgueil, et de la volonté de braver l'interdit et l'autorité divine. Cet acte n'est pas sans rappeler celui commis par Adam et Ève goûtant au fruit défendu dans le jardin d'Eden. Le péché qu'ils commettent relève de la même désobéissance à l'autorité divine. Dans ce cas, et c'est ce que pense d'ailleurs Saint Augustin, ce n'est plus une force maléfique intrinsèque à l'individu qui serait la source du mal, mais l'individu lui-même. Par conséquent, le mal n'existe pas ontologiquement ; il devient le fruit d'une défaillance de la volonté. L'homme dispose d'un libre arbitre bon, mais malgré tout il reste faillible.

Face à ce qui vient d'être dit, l'homme n'a toujours pas eu une volonté défaillante. C'est depuis le péché originel commis par Adam et Ève que tous les hommes qui naissent sur terre sont des pécheurs ne disposants plus totalement du contrôle d'eux-mêmes. La volonté n'a plus la force de vouloir et de faire pleinement le bien. Même s'il n'y en a qu'une, elle est subordonnée à ses faiblesses dans la mesure où l'on peut vouloir et ne pas vouloir en même temps. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Saint Augustin pense que seule la grâce de Dieu peut aider l'homme à galvaniser sa volonté et la faire tendre complètement vers le « Bien ». Dit autrement, sans le recours à la grâce divine, il semble tout simplement impossible d'y parvenir. Voilà pourquoi l'homme doit faire passer l'amour de Dieu avant toute chose, et ce jusqu'au mépris de soi. Ça veut dire que l'amour de soi doit être relégué au second plan, car il revient à détourner sa volonté du divin pour privilégier sa propre personne et les biens de ce monde, éphémères et voués à disparaître. Pour conclure, le Saint du catholicisme romain considère que la défaillance est celle de la volonté : on pêche, on commet le mal en raison d'une volonté impure, et qui ne peut être purifiée que par la grâce de Dieu.

b. Œcuménisme : affirmation du Dieu unique et recherche du salut de l'humanité

L'œcuménisme désigne un mouvement interconfessionnel qui tend à promouvoir des actions communes entre les divers courants du christianisme, en dépit de leurs différences

doctrinales, avec pour objectif l'« *unité visible des chrétiens* »³⁶⁰. Dit autrement, un mouvement spirituel visant à rassembler tous les chrétiens en une seule, d'une part, et un rapprochement de religions, de croyances différentes. Si l'œcuménisme est une aspiration à l'unité doctrinale des Église non romaines, il est aussi un effort pour donner au message social de l'Église plus d'unité et plus d'efficacité³⁶¹. En effet, la religiosité authentique est un chemin vers la reconnaissance du Dieu unique. Elle s'exprime dans l'histoire et dans la culture des peuples de façons diverses, jusque dans le culte de différentes images ou idées de la divinité. Les religions du monde qui manifestent la recherche sincère de Dieu et respectent la dignité transcendante de l'homme doivent être respectées. On comprend pourquoi « *l'Église catholique ne rejette rien de ces religions. Elle considère avec respect ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent sous bien des rapports de ce qu'elle-même tient et propose, cependant reflètent souvent un rayon de vérité qui illumine tous les hommes.* »³⁶² En d'autres termes, l'Église catholique considère qu'en ces religions (chrétiennes et non chrétiennes) est présente une étincelle, presque une participation, de la Vérité divine. Dans son approche des diverses religions du monde, la raison humaine perçoit l'opportunité d'un sain discernement : reconnaître la présence de superstition et d'ignorance, de formes d'irrationalité, de pratiques qui ne sont pas en accord avec la dignité et la liberté de la personne.

Dans le même ordre d'idées, le dialogue interreligieux ne s'oppose pas à la mission d'évangélisation de l'Église. Tout en respectant la liberté de chacun, la finalité du dialogue doit toujours être l'annonce du Christ. La part de vérité contenue dans les religions non chrétiennes se rattache à l'Unique Vérité, qui est le Christ. Elles ont donc le droit de recevoir la Révélation et d'être amenées à maturité par l'annonce du Christ, « *la voie, la vérité et la vie* »³⁶³. Par ailleurs, dans *Le Concile Vatican II* il est dit :

Le dessein de salut enveloppe également ceux qui ne connaissent le Créateur, en tout premier lieu les musulmans qui, professant avoir la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour. Et même des autres, qui cherchent encore dans ombres et sous des images un Dieu qu'ils ignorent, de ceux-là mêmes Dieu n'est pas loin, puisque c'est lui qui donne à tous vie, souffle et toutes choses, et puisqu'il veut, comme Sauveur, amener tous les hommes au salut. En effet, ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, ignorent l'Évangile du Christ et son Église, mais cherchent pourtant Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent, sous l'influence de sa grâce, d'agir de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et la leur dicte, eux aussi peuvent arriver au salut éternel. A ceux-là même qui, sans faute de leur part, ne sont pas encore parvenus à

³⁶⁰ Cf. <https://fr.wikipedia.org/wiki/%C5%92cum%C3%A9nisme>, consulté le 09/10/2024 à 03h05min.

³⁶¹ Cf. <https://www.cnrtl.fr/definition/oeum%C3%A9nisme#>, consulté le 09/10/2024 à 03h09min.

³⁶² Cf. *Le Concile Vatican II 1962-1965*, France, Artège, 2012, p. 276.

³⁶³ *Id.*

*une connaissance expresse de Dieu, mais travaillent, non sans la grâce divine, à avoir une vie droite, la divine Providence ne refuse pas les secours nécessaires à leur salut.*³⁶⁴

Ce qui signifie que Dieu ne refuse pas le salut à l'homme qui, ignorant sans faute de sa part l'annonce de l'Évangile, vit selon la loi morale naturelle et reconnaît le Dieu unique et véritable comme son fondement. Renchérissant cette thèse, Joseph Ratzinger précise que « même si, dans les Évangiles, d'âpres oppositions mettent aux prises Jésus et les pharisiens, et même si sa mort en croix est en totale opposition avec le programme des zélotes, nous ne devons pas oublier que les gens qui sont allés vers le Christ provenaient d'horizons très divers et que la communauté chrétienne primitive comprenait aussi beaucoup de prêtres et d'anciens pharisiens. »³⁶⁵ Voilà pourquoi, dans le dialogue interreligieux, le christianisme peut s'attacher à démontrer que les religions de la terre, en tant qu'expressions authentiques de l'attachement au Dieu unique et véritable, atteignent leur plénitude dans le Christ. Ce n'est que dans le Christ que Dieu révèle l'homme à lui-même, offre la solution de ses énigmes et lui dévoile le sens profond de ses aspirations. C'est lui le seul médiateur entre Dieu et les hommes.

Le chrétien peut affronter le dialogue interreligieux avec optimisme et espérance, parce qu'il sait que tout être humain a été créé à l'image et à la ressemblance du seul vrai Dieu et que chacun, pour peu qu'il sache raisonner dans le silence de son cœur, peut y entendre le témoignage de sa conscience qui, elle aussi, le conduit au Dieu unique révélé en Jésus-Christ : « Je suis né – dit Jésus à Pilate – je suis venu dans le monde pour ceci : rendre témoignage à la Vérité. Tout homme qui appartient à la Vérité écoute ma voix »³⁶⁶. Dans ce sens, le chrétien peut parler de Dieu sans risque d'intolérance, parce que le Dieu qu'il exhorte à reconnaître dans la nature et dans la conscience de chacun, le Dieu qui a créé le ciel et la terre, est le même Dieu que celui de l'histoire du salut, qui s'est révélé au peuple d'Israël et s'est fait homme en Jésus. C'est là l'itinéraire suivi par les premiers chrétiens : ils refusèrent que l'on adore le Christ comme un dieu de plus au panthéon romain, parce qu'ils étaient convaincus de l'existence d'un seul Dieu véritable. Ils mirent donc tous leurs efforts à démontrer que le Dieu entrevu par les philosophes en tant que Cause, Raison et Fondement du monde, était bel et bien le Dieu de Jésus-Christ. La révélation donne la certitude de cette unité, en montrant que le Dieu créateur est aussi le Dieu de l'histoire du salut. Le même et identique Dieu, qui fonde et garantit

³⁶⁴ *Ibid.*, pp. 41-42.

³⁶⁵ J. Ratzinger (Benoît XVI), *Jésus de Nazareth I. Du Baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*, traduction française de Dieter Hornig, Marie-Ange Roy et Dominique Tassel, sous la direction de Mgr François Duthel, Paris, Flammarion, 2007, p. 33.

³⁶⁶ *La Bible*, Jn 18, 37.

l'intelligibilité et la justesse de l'ordre naturel des choses sur lesquelles les savants s'appuient en toute confiance, est celui-là même qui se révèle « *Père de notre Seigneur Jésus-Christ* »³⁶⁷.

c. La morale comme l'âme d'un peuple

Les hommes ont conscience de cette fragilité humaine, celle précisément d'amasser pour soi. C'est pourquoi avec la religion, les hommes ont logé les lois dans un lieu transcendant lui donnant un prestige divin comme on peut le voir dans les dix commandements. Ces commandements permettent de recadrer les comportements et de réprimander toute une série de conduites contraire à la justice. La punition qu'inflige le pouvoir contre toute forme d'injustice est une marque d'un incontestable progrès. Par conséquent, l'impunité n'a pas droit de cité. Et une société qui n'irradie pas l'impunité en son sein est prête à accomplir une sorte de suicide sociale. En perpétuant l'impunité, l'État empêche également d'avoir un idéal de justice sociale, prive la société des moyens de renforcement de l'État de droit. Par voie de conséquence, un gouvernement démocratique qui abdique face à l'impunité lègue à ses citoyens un avenir de « *corruption [...] qui force au dégoût, une laideur qui donne la nausée, de la confusion, du mal, du péché* »³⁶⁸ et de profonde immoralité, vidant de tout son sens les notions même de démocratie et de paix.

Les nouvelles relations d'interdépendance entre les hommes et les peuples qui sont, de fait, des formes de solidarité, doivent se transformer en relations tendant à une véritable solidarité éthico-sociale, qui est l'exigence morale inhérente à toutes les relations humaines. Or, on a l'impression que dans le monde actuel, le fait que des personnes meurent de faim ne constitue plus un scandale. Au moment où certains éprouvent des difficultés financières, d'autres font tout pour accroître leurs gains au détriment des plus démunis. C'est une réalité sur laquelle la religion attire notre attention et nous exhorte à vivre les valeurs de solidarité et d'entraide nécessaires au bien-être de la communauté. La religion ne s'accommode donc pas d'individualisme. C'est peut-être dans cet ordre d'idées que s'inscrit Lionel Nsadizi Bungiena lorsqu'il souligne que « *La religion insiste donc sur des préceptes moraux tendant à créer entre les individus une solidarité communautaire. En termes plus économiques, elle tend à introduire dans la fonction d'utilité de tout individu la prise en compte de celle de tous les autres* »³⁶⁹.

³⁶⁷ Jean-Paul II, *Encyclique Foi et Raison (Fides et Ratio)*, § 34.

³⁶⁸ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, France, PUF, 1998, p. 268.

³⁶⁹ L. Nsadizi Bungiena, *Religion : frein ou accélérateur du développement ?*, Paris, Edilivre, 2016, p. 20.

Pour cela, la vie en communauté est génératrice de bien quand elle est vivifiée par l'amour qui fait ressentir comme siens les besoins et les exigences des autres. Face à ce qui vient d'être dit, l'amour vivifie, il donne vie. Donner vie, c'est créer. C'est aux antipodes de la destruction de la vie. Celui qui prône l'amour comme principe moral abhorre forcément les actes violents de nature à supprimer la vie. Avec l'amour comme soubassement de l'acte moral, les meurtres, les conflits, les guerres, etc. quelle que soit leur nature seraient évités. En effet, le terme « amour » renvoie à diverses réalités. L'étymologie grecque du mot laisse transparaître plusieurs dimensions, notamment *Eros* (ἔρως) et *Agapè* (ἀγάπη). Cependant, il n'est pas déplacé de penser qu'aujourd'hui la résonance que prend souvent le mot « amour » fait écho à *Eros*, c'est-à-dire au sentiment charnel et sensuel, ce qui ne correspond pas tout à fait à la conception de la valeur « Amour », moteur du développement dont les religions font le panégyrique. L'amour que prônent les religions s'entend surtout comme *Agapè*, traduit en termes de « charité », un amour désintéressé et universel. Le penseur moraliste Karol Wojtyła affirmait à ce sujet :

L'amour [...] peut être entendu de deux manières : on peut le comprendre comme un phénomène psychologique ou comme un acte moral, rattaché en tant que tel à une norme. [...] Cependant, l'amour au sens psychologique [...] être subordonné à l'amour au sens moral, sous peine de rester non-intégré. En définitive, il ne peut y avoir de plénitude psychologique de l'amour sans plénitude morale.³⁷⁰

Si la religion propose l'amour comme valeur devant contribuer au développement des peuples, c'est qu'avant tout, il a un soubassement divin : « Dieu est amour », écrit Jean dans sa *Première Épitre*.

IX- 2- LE DUALISME ART ET EXISTENCE

1- De l'art comme stimulation de la vie

Le terme art (*ars* en latin traduit le mot grec *technè*) désigne aussi bien la technique, le savoir-faire, que la création artistique, la recherche du beau³⁷¹. En tant que pratique, il est le fait de l'artisan, celui qui maîtrise un art dans le premier sens, ou de l'artiste, qu'un talent ou un génie particulier rendent apte à créer la beauté. En prenant l'art comme un stimulant de la vie, nous voulons, ici, montrer la dimension métaphysique de l'art. L'art est là pour donner espoir, un avenir, sans savoir ce que cet avenir contient. L'art est là pour donner une profondeur à l'existence. Celle-ci prend du temps et elle ne peut exister qu'en dialogue avec un passé aussi

³⁷⁰ K. Wojtyła (Saint Jean-Paul II), *Amour et Responsabilité*, traduction française de Thérèse Sas, Paris, Dialogue/Stock, 1978, p. 110.

³⁷¹ L. Hansen-Love, *Op.cit.*, p. 33.

proche que lointain. Pour Arthur Schopenhauer, par exemple, la vie est mauvaise : « *La vie donc oscille, comme un pendule, de droite à gauche, de la souffrance à l'ennui : ce sont là les deux éléments dont elle est faite, en somme.* »³⁷² Dans ce cas, la vie n'a pas de sens. Face à un tel schéma existentiel, le philosophe pessimiste pense que l'art seul peut nous en consoler, non pas pour nous apporter une consolation toute positive, c'est un palliatif. Dit autrement, l'art est là pour nous consoler de la vie en échappant à cette mécanique aveugle, cet instinct qui fait que nous sommes au service de l'espèce.

Dans le même ordre d'idées, Friedrich Nietzsche conçoit l'œuvre d'art comme « *le grand stimulant de la vie* »³⁷³. Ce qui signifie que l'art est ce qui permet à l'homme de donner goût à la vie. Contrairement à son maître qui pensait que l'art est consolation de l'humanité condamnée à la souffrance, Nietzsche posait que l'art revivifie l'existence et donne sens à l'humanité. Voilà pourquoi dans son analyse du pessimisme nietzschéen, Martin Heidegger marque un temps d'arrêt sur conflit intellectuel entre le « *vouloir-vivre* »³⁷⁴ schopenhauerien et la « *volonté de puissance* »³⁷⁵ nietzschéenne. D'après l'auteur de *Chemins qui ne mènent nulle part*, Nietzsche oppose « *le pessimisme de la faiblesse* »³⁷⁶ développé par son maître Schopenhauer au « *pessimisme de la force* »³⁷⁷. En effet, si l'art, selon Schopenhauer, est l'expression de la volonté de vivre, pour son élève Nietzsche, au contraire, l'art est l'expression de la volonté de puissance.

Voilà pourquoi dans *Nietzsche I*, Martin Heidegger a eu le courage intellectuel de pencher le premier moment de sa méditation sur « *la volonté de puissance en tant qu'art* »³⁷⁸. La détermination nietzschéenne de l'art comme expression de la vie semble être liée, à en croire l'interprétation heideggérienne, à la domination actuelle de l'expérience vécue. Ce qui signifie que l'art est engagé dans la vie de tous les jours. Dans cette logique, la téléologie de l'œuvre d'art c'est de travailler quotidiennement à la transformation de la vie, c'est-à-dire à rendre belle et harmonieuse la vie. C'est dans ce sens qu'Ebénézer Njoh-Mouelle pense que l'art est totalement voué à la cause humaine. Dit autrement, l'art n'est qu'au service quotidien de l'humanité. Pour lui, c'est à travers la vie quotidienne que l'homme manifeste son savoir-faire.

³⁷² A. Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, traduction française d'A. Burdeau, Paris, Félix Alcan, 1902, p. 465.

³⁷³ F. Nietzsche, *La Volonté de puissance*, p. 314.

³⁷⁴ A. Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, p. 463.

³⁷⁵ F. Nietzsche, *La Volonté de puissance*, p. 221.

³⁷⁶ M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 192.

³⁷⁷ *Id.*

³⁷⁸ M. Heidegger, *Nietzsche I*, traduction française de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 11.

Une œuvre d'art peut nous toucher ou nous laisser indifférents pour des raisons qui ne nous sont pas toujours évidentes. C'est parce qu'une œuvre s'adresse à nous et qu'elle nous regarde que nous pouvons nous ouvrir à elle et nous y rapporter plus profondément.

Face à ce qui vient d'être dit, l'art est instigation de l'habilité humaine. Dit autrement, c'est par l'art que l'homme réaffirme la vie tous les jours à travers ses œuvres. Dans cette mouvance, il est le canal que l'humanité emprunte et la discipline qui restitue à l'homme en même temps que l'initiative créatrice un sens absolument nécessaire de l'harmonie³⁷⁹. On peut retenir, ici, que l'art est le chemin qui mène à la liberté de soi et à la glorification de Dieu à travers la création. Pour cela, l'art est le « lieu » où s'entremêlent l'immanence humaine et la transcendance divine. Ainsi, l'art est le levain qui élève l'homme au niveau des dieux, autrement dit, il concilie le monde temporel et le monde spirituel.

2- La poésie comme l'espoir de notre société en crise de sens

Toute expérience humaine est susceptible de donner lieu à un acte artistique, à une œuvre d'art par un travail de re-présentation dont on voit bien ce qu'il porte de témoignage personnel ou collectif, ce qu'il propose à l'expérience des autres sans doute pour qu'ils se représentent quelque chose de l'humain, quelque chose d'essentiel, quelque chose à partager. L'art vient comme une parole dans la langue justement de chaque art. En tant qu'art, la poésie, par exemple, est un langage qui ex-pose les hauts et les bas de l'existence humaine. C'est dans cet ordre d'idées que s'inscrit Azoumana Ouattara lorsqu'il affirme que

La poésie au miroir de la philosophie découvre les mots de la présence pure comme l'enjeu d'une poétique de la communauté contre la violence multiforme. La poésie, pour peu qu'on en restitue le sens véritable, qui est vigilance des mots, est hospitalité. Elle est à distance de la folie meurtrière qui sépare les hommes. Elle est une expérience du monde dont l'oubli correspond à la mort. Notre époque de crise a besoin d'une parole poétique revivifiée pour ne pas succomber à une conception étriquée de l'être qui menace les rapports des hommes entre eux.³⁸⁰

Le poète, en effet, participe à sa manière d'un consensus ambiant ce qui rend son œuvre plus ou moins audible pour l'entendement contemporain. Il peut s'agir aussi de l'expérience de moments de l'existence humaine, expérience de vie, de proximité, vie communautaire, culturelle, universelle. Ça peut être encore plus spécifiquement une « expérience intérieure » où l'affectivité, l'imaginaire se conjuguent avec des situations premières, inconscientes,

³⁷⁹ E. Njoh-Mouelle, *Op.cit.*, p. 140.

³⁸⁰ A. Ouattara, « La poésie au miroir de la philosophie », in *Revue du CAMES*, série B, vol. 009, n° 2, 2007, p. 171.

moments d'exception, mémoire ou moment de « conscience altérée ». Dans cette mouvance, la poésie a pour rôle fondamental de lever la voix contre les injustices comme, par exemple, le tribalisme, le conflit de génération, le conflit de classes, la corruption, le néocolonialisme et bien d'autres maux qui minent notre cité. On comprend pourquoi Aimé Césaire a eu le courage intellectuel de faire de son *Cahier d'un retour au pays natal* un instrument de dénonciation des injustices sociales, d'une part, et un moyen efficace de libération de l'humanité qui périclète dans le cachot du désespoir. Sous la plume du poète martiniquais, nous lisons que « *j'ai longtemps erré et je reviens vers la hideur désertée de vos plaies* ». [...] « *Embrassez-moi sans crainte... Et si je ne sais que parler, c'est pour vous que je parlerai.* » *Ma bouche sera la bouche des malheurs qui n'ont point de bouche, ma voix la liberté de celles qui s'affaissent au cachot du désespoir.* »³⁸¹ Ce qui signifie que la poésie dénonce les abus dont certaines catégories de personnes sont victimes dans la société. Dite autrement, le poète est « la voix des sans voix », le prophète, mieux, le médium entre l'humain et le divin.

Face à ce qui vient d'être dit, le poète est celui qui, après avoir transformé les cœurs, annonce maintenant l'arrivée des moments de gloire, de paix, d'amour du prochain. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le poète français Victor Hugo lorsqu'il affirmait que « *Le poète en des jours impies / Vient préparer des jours meilleurs. / [...] C'est lui qui sur toutes les têtes, / En tout temps, pareil aux prophètes, / Dans sa main, où tout peut tenir, / Doit qu'on l'insulte ou qu'on le loue, / Comme une torche qu'il secoue, / Faire flamboyer l'avenir !* »³⁸². En d'autres termes, la parole poétique a le pouvoir de libérer l'humanité de « *la voie du non-être* »³⁸³, la voie labyrinthique ou la mauvaise voie « *sur laquelle errent les mortels* »³⁸⁴. Ainsi, le poète est un guide social, celui qui est au service de l'humaine condition. Voilà pourquoi nous disons de la poésie qu'elle est l'espoir de notre humanité en crise de sens.

3- Le poète comme le réceptacle de la divinité

Le poète est un être fondamentalement différent des autres, un élu de Dieu au service des autres, à l'image du Christ. En effet, le poète est comme un visionnaire, capable de guider le peuple, mais aussi comme un intermédiaire divin entre Dieu et les hommes. Dit autrement, la récupération de la dimension sacrée de la poésie possède une « fonction privilégiée » dans la relation de l'homme à Dieu. Louis-Claude de Saint-Martin affirmait à ce sujet que

³⁸¹ A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine, 1983, p 22.

³⁸² V. Hugo, *Les rayons et les ombres*, Paris, Delloye, 1840, pp. 8-9.

³⁸³ M. Conche, *Parménide. Le Poème : Fragments*, traduction, présentation et commentaire de M. Conche, Paris, Presses Universelles de France, 1996, p. 103.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 120.

*L'antiquité nommait un Poète un devin :
 Effacez de ce mot le vernis ridicule
 Revue italienne d'études françaises,
 Que lui donna par toute l'ignorance crédule,
 Et vous reconnaîtrez dans son sublime sens,
 Combien le ciel pour vous prodigua ses présents ;
 Vous n'y reconnaîtrez que le droit des Poètes
 Marche d'un pas égal à celui des Prophètes.³⁸⁵*

En d'autres termes, la fonction du poète est de guider l'homme dans son chemin de régénération qui lui assurera un plein entendement des vérités secrètes du monde. Sa mission peut donc être assimilée à celle du prophète. Voilà pourquoi le « Philosophe Inconnu » conçoit l'« étonnante » Révolution française comme « *un dessein marqué de la Providence de nous faire recouvrer à nous, et successivement à bien d'autres peuples [...], le véritable usage de nos facultés et de dévoiler aux nations ce but sublime [...] qui embrasse l'homme sous tous ses rapports* »³⁸⁶. Ce qui signifie que c'est le poète-théosophe qui est chargé de communiquer à l'homme cette renaissance possible, qui se fonde sur une perfectibilité potentielle de l'être humain, capable d'être transmise à d'autres peuples. Le rôle plus ou moins « orphique » qu'attribue Louis-Claude de Saint-Martin à la poésie participe à la restructuration du rôle de la poésie dans la société postrévolutionnaire, selon une tradition dont la signification secrète survit parmi les initiés.

Face à ce qui vient d'être dit, il n'est plus question de renoncer à chanter les rapports de la poésie à la vérité : « *J'abjure pour jamais, céleste Poésie, / La vive ambition dont mon âme est saisie, / Si brûlant à l'aspect de ta sublimité, / De chanter tes rapports avec la vérité.* »³⁸⁷ Au contraire, la poésie répond de manière ambiguë : elle revendique sa nature consubstantielle à celle de la vérité première, mais elle admet que cette vérité n'est pas accessible à la multitude : « *Il n'est plus accordé d'entendre mes cantiques / Qu'aux mortels dont l'esprit brûlant de piété, / Vient s'asseoir avec moi près de la vérité.* »³⁸⁸ Le poème se clôt en effet sur un constat pessimiste qui annonce les positions du théosophe dans sa production la plus mûre. La poésie a abandonné sa dimension sacrée, car à cause de la corruption de l'esprit humain, désormais victime du mensonge, elle a subi un processus de multiplication et fragmentation assimilable à la dispersion babélique des langues. Il reste néanmoins la possibilité de réparer cette fracture,

³⁸⁵ C.-L. de Saint Martin, *Poésies*, Leipzig, Institut littéraire, 1861, p. 19.

³⁸⁶ C.-L. de Saint Martin, *Lettre à un ami, ou Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la Révolution française*, Paris, Libraire, 1794, p. 76.

³⁸⁷ C.-L. de Saint Martin, *Poésies*, p. 1.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 25.

si le poète récupère, via la régénération théosophique, l'usage de la langue première, qui réunit en elle-même poésie et vérité. Dans cette optique, l'idée d'une poésie qui se fait voix et instrument de la vérité, qui la pose comme équivalente à la théosophie³⁸⁹, est une des idées centrales Louis-Claude de Saint-Martin, qui considère donc le poète comme un intermédiaire entre l'homme et la vérité, désormais cachée à la multitude.

Dans le même ordre d'idées, Victor Hugo considère le poète comme un être différent. Il le distingue essentiellement de « chanteur inutile », « penseur qui se mutile » ou encore des « faux sages » dont il condamne l'individualisme. Il est un intermédiaire entre Dieu et les hommes, il est un élu de Dieu. D'après le poète français, la poésie mène à Dieu. Dieu est donc l'origine et la fin de la poésie. La comparaison avec le prophète tend à faire de lui un envoyé de Dieu, ce que confirme l'image de Dieu qui « parle à voix basse dans son âme », qui suggère une intimité avec le poète. Sous sa plume, nous lisons que

Dieu t'attend dans les solitudes ; / Dieu n'est pas dans les multitudes ; / L'homme est petit, ingrat et vain. / Dans les champs tout vibre et soupire. / La nature est la grande lyre, / Le poète est l'archet divin ! / [...] Dieu le veut, dans les temps contraires, / Chacun travaille et chacun sert. / Malheur à qui dit à ses frères : / Je retourne dans le désert ! / Malheur à qui prend des sandales / Quand les haines et les scandales / Tourmentent le peuple agité ; / Honte au penseur qui se mutile, / Et s'en va, chanteur inutile, / Par la porte de la cité ! / Le poète en des jours impies / Vient préparer des jours meilleurs. / Il est l'homme des utopies ; / Les pieds ici, les yeux ailleurs. / C'est lui qui sur toutes les têtes, / En tout temps, pareil aux prophètes, / Dans sa main, où tout peut tenir, / Doit, qu'on l'insulte ou qu'on le loue, / Comme une torche qu'il secoue, / Faire flamboyer l'avenir ! / Il voit, quand les peuples végètent ! / Ses rêves, toujours pleins d'amour, / Sont faits des ombres que lui jettent / Les choses qui seront un jour. / On le raille. Qu'importe ? il pense. / Plus d'une âme inscrit en silence / Ce que la foule n'entend pas. / Il plaint ses contempteurs frivoles ; / Et maint faux sage à ses paroles / Rit tout haut et songe tout bas !³⁹⁰

L'auteur de *Les Rayons et les Ombres* présente le poète comme un être de l'entre deux mondes, un trait d'union entre terre et ciel, un relais entre Dieu et les hommes. Du visionnaire au prophète de la parole divine, telle est sa mission. Le poète est inspiré, il perd la raison : il n'est pas en état de créer avant d'être inspiré par Dieu. Ernest Menyomo affirme à ce sujet que « la pensée poétique, en nous fondant sur l'analyse qui vient d'être faite, est désintéressée. Elle ne juge rien. Elle est, en revanche, « un chant que l'homme, en se mesurant aux dieux, chante devant et pour eux ». »³⁹¹ Ce qui veut dire que le privilège divin du poète expliquerait sa

³⁸⁹ Du grec *Theo*, qui signifie Dieu et *sophia*, qui signifie sagesse, la théosophie signifie étymologiquement « sagesse de Dieu ». Il s'agit d'une philosophie spirituelle, mieux, une attitude philosophico-religieuse et une forme spécifique de recherche spirituelle.

³⁹⁰ V. Hugo, *Les rayons et les ombres*, Paris, Delloye, 1840, p. 3.

³⁹¹ E. Menyomo, « Réhabiliter la poésie : un défi artistique de Martin Heidegger », *Revue Internationale d'Etudes Sociales, de Philosophie, d'Education et d'Ethique (RIESPEE)*, vol. 4, n° 2, juillet, 1^{er} semestre, 2019, 143.

spécialisation : il est le réceptacle de la Divinité. C'est aussi cette part de divin qui écarte l'artiste de la société et en fait un homme à part. Le poète crée par l'effet d'un don divin et se fait l'intermédiaire de cette divinité.

IX-3- VERS UNE AUTRE VOIE DE L'HUMANISATION

a. De l'expérience mystico-spirituelle

« Lorsque Jésus réapparaît devant ses disciples, il leur propose, pour lever tous leurs doutes, de le toucher et, comme preuve de sa « matérialité », il demande un peu de nourriture qu'il mange devant eux : « Et si l'Esprit de Celui qui a relevé Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a relevé d'entre les morts Christ Jésus fera vivre aussi vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous » (Epître aux Romains 8, 11). »³⁹² Comme le souligne Luc Ferry, les disciples de Jésus étaient des gens simples, qui ont fait avec lui une expérience humaine, spirituelle et mystique extraordinairement profonde. Il est regrettable que l'auteur de *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, n'ait pas approfondi cette dimension dans son nouvel humanisme, l'humanisme de l'homme-Dieu. Il n'y a pas que la réflexion philosophique ou l'expérience du beau, de la justice et de l'amour qui ouvre la voie à l'humanisation, il y a aussi l'expérience spirituelle et mystique. En effet, l'humanisation se fait aussi par une vie spirituelle. Avoir une vie spirituelle, cela humanise car celle-ci permet de se retrouver soi-même comme homme et ensuite comme homme parmi les hommes. Se retrouver soi-même comme homme :

*Cette sagesse, certains sont tentés aujourd'hui de la chercher dans les traditions orientales. Si le bouddhisme exerce un attrait si fort sur certains, c'est qu'il prétend offrir une réponse à la question lancinante du sens, à laquelle la modernité n'a pas su répondre. Pour résister au vertige du non-sens, les sagesse de l'Orient engagent dans la stratégie de sa négation. Puisque tout dépend d'une illusion première, le « soi », déclare le Dalai-Lama, l'antidote qui éliminera les illusions est la sagesse réalisant l'absence de « soi ». On coupe ainsi la question à sa source. André Comte-Sponville conseille une stratégie semblable : « Le sujet n'est pas ce qu'il s'agit de sauver, mais ce dont il faut se sauver ».*³⁹³

Ce qui signifie que le bouddhisme est une rencontre de l'homme avec lui-même, une sorte de *catharsis*, un processus de purification au bout duquel l'homme se dépouille de tous ses masques de laideur qui le déshumanisent pour coïncider avec son être authentique d'homme. Selon la spiritualité bouddhiste, l'homme, le vrai, c'est celui qui a atteint l'état d'éveil : « L'éveil permet à l'homme d'entrer dans le nirvana (illumination), puis d'atteindre à sa mort le parinirvâna (l'illumination mais avec dissolution complète des agrégats par la disparition des

³⁹² L. Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 262.

³⁹³ M. Neusch, *op.cit.*, p. 337.

corps). »³⁹⁴ En disant se retrouver homme parmi les hommes, on met l'accent sur la relation de l'homme éveillé (vraiment homme) avec ses semblables. A ce niveau la spiritualité chrétienne nous en donne un témoignage : elle invite à attester dans notre humanité le mystère de Dieu dans l'Agapè³⁹⁵ (l'amour désintéressé, gratuit, voire sans justification) des relations humaines. La philosophie chrétienne appelle à participer à l'invention d'une société humaine : humaniser nous dit-elle, c'est aimer l'autre, c'est chercher la vie en l'autre, c'est écouter le cri de détresse des autres et ne pas rester indifférent, c'est approcher pour toucher du doigt leur souffrance, mettre fin au mal, à la douleur oppressante, redonner un peu d'humanité à ceux que les autres ou le mal avaient déshumanisé.

L'objectif de toute vie spirituelle est la rencontre de l'autre en Dieu et de Dieu en l'autre. L'humanisation du monde passe nécessairement par le chemin de la contemplation. Ainsi, pour être vraiment vivants, nous sommes appelés à dire oui au travail intérieur, c'est-à-dire à prier, à méditer de manière à ouvrir l'oreille de son cœur au monde déshumanisé pour lui redonner son éclat d'humain. C'est en cela que « *le christianisme est un humanisme* ». ³⁹⁶

b. Le Grand et le Vrai sacrificateur : Jésus-Christ

L'homme, créé par Dieu, a voulu s'élever et être comme Dieu. Pour la même raison, Satan a été « *jeté aux enfers, au plus profond de l'abîme* »³⁹⁷ par Dieu. Le châtiment de Dieu pour l'humanité a été la mort et la crainte de la mort, mais aussi la position de pécheurs avec la condamnation éternelle comme conséquence³⁹⁸. Dans Son insondable sagesse, Dieu a permis le péché pour faire naître une nouvelle création par son Fils Jésus-Christ, dans laquelle il n'y aurait plus de péché et dans laquelle des hommes rachetés seraient éternellement heureux. Luc Ferry lui-même semble reconnaître cela, au point où il prend la peine de témoigner « *le caractère exceptionnel et admirable du sacrifice consenti par le Christ.* »³⁹⁹ Aucune créature humaine n'aurait pu faire cela. En fait, à cause du péché qui habite tous les humains depuis la chute – « *en tant qu'ek-sistant, l'homme assume l'être-le-là [...] mais cet être-le-là déploie lui-même son essence comme [être-]jeté* »⁴⁰⁰ –, aucun homme ne peut sauver un autre de la juste punition de Dieu, la damnation éternelle. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le psautier

³⁹⁴ Cf. <http://fr.m.wikipedia.org/wiki/Bouddhisme>, consulté le 1^{er} août 2024 à 23h19min.

³⁹⁵ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 95.

³⁹⁶ M. Meslin, *Op.cit.*, p. 66.

³⁹⁷ *La Bible*, Is 14, 15.

³⁹⁸ *Ibid.*, Gn 2, 17.

³⁹⁹ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 86.

⁴⁰⁰ M. Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme (Lettre à Jean Beaufret)*, in *Questions III*, traduction française de Roger Munier, Paris, Gallimard, 1966, p. 84.

lorsqu'il chante qu'« *un homme ne pourra en aucune manière racheter son frère, ni donner à Dieu sa rançon, car précieux est le rachat de leur âme, et il faut qu'il y renonce à jamais* »⁴⁰¹. Ce qui signifie qu'aucun homme ne saurait se racheter lui-même par ses propres œuvres.

C'est pourquoi le Fils de Dieu est devenu homme. Le premier Adam montre l'homme dans sa volonté propre, sa désobéissance et son péché. Dans le dernier Adam, en revanche, nous voyons le dévouement à Dieu, l'obéissance et une vie à la gloire de Dieu. Les deux ont été de vrais hommes. Mais quelle différence entre eux ? La réponse est que Jésus-Christ a vécu sur terre comme un homme entièrement à la gloire de Dieu. Il est le Modèle pour tous ceux qui l'ont reçu par la foi comme leur vie nouvelle.

Mais contrairement aux grands sacrificateurs de l'humanité, suivant la thèse de Luc Ferry qui réduit le sacré à la simple dimension humaine à partir de « *la problématique du don de soi* »⁴⁰², le Christ Jésus, après avoir offert un seul sacrifice pour les péchés, s'est assis « pour toujours » à la droite de Dieu⁴⁰³. Ainsi, le sacré retrouve son essence authentique, à savoir comme l'habitable ou la demeure du divin : « *Le sacré, seul espace essentiel de la divinité qui accorde à son tour seule la dimension pour les dieux et le Dieu* »⁴⁰⁴, écrit Martin Heidegger.

c. De Dieu comme catalyseur du sens de la vie

L'homme a toujours cherché à s'inventer des réponses pour toutes ces questions même pour celles qui n'ont pas de réponse. Les dieux que les hommes imaginent, vont évoluer en fonction de la progression des connaissances de l'homme. Toujours la question sur les questions suivantes : Qui y a-t-il avant ? ; D'où venons-nous ? ; Où allons-nous ? ; Qui y a-t-il après ? Avec le temps, l'homme trouve des réponses à certaines de ces questions, réponses qui nécessitent plus Dieu comme solution : Dieu comme la substance qui régule la vitesse d'évolution de l'homme. Dieu participe à la construction de l'humanité. Au début il n'y avait pas Dieu, et à la fin il n'y aurait pas Dieu. Pour être plus explicite, Dieu n'existe que si l'homme existe. Dieu est vivant que si l'homme est vivant. Tout comme en chimie pour les catalyseurs, il ne fait donc partie ni des réactifs, seuls les hommes sont responsables de leurs actes, ni des « composants » dans cette équation si complexe qu'est l'esprit des hommes.

⁴⁰¹ Psaume 48, 7-8.

⁴⁰² L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 79.

⁴⁰³ *Ibid.*, He 12, 2.

⁴⁰⁴ M. Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme (Lettre à Jean Beaufret)*, *Op.cit.*, p. 97.

Si Dieu n'existe pas tout en existant, alors plus l'homme va pouvoir raisonner dans l'abstrait, plus il sera en mesure de se créer un Dieu de plus en plus abstrait, passant de plusieurs Dieux (un Dieu comme réponse à chaque question restée sans réponse) à un seul et unique Dieu, ne pouvant plus avoir de représentation concrète. Jean-Paul II le rappelle, qu'

A la suite du mystérieux péché originel, commis à l'instigation de Satan, « menteur et père du mensonge » (Jn 8, 44), l'homme est tenté en permanence de détourner son regard du Dieu vivant et vrai pour le porter vers les idoles (cf. Th 1, 9), échangeant « la vérité de Dieu contre le mensonge » (Rm 1, 25) ; même la capacité de connaître la vérité se trouve alors obscurcie et sa volonté de s'y soumettre, affaiblie. Et ainsi, en s'abandonnant au relativisme et au scepticisme (cf. Jn 18, 38), l'homme recherche une liberté illusoire en dehors de la vérité elle-même.⁴⁰⁵

Dit autrement, l'idolâtrie, la représentation de Dieu par des idoles, concourt à la désubstantialisation/désontologisation du Dieu véritable et nous éloigne ainsi de sa « vérité vraie », c'est-à-dire de son être propre. C'est bien une évolution qui suit celle des hommes. Dieu atteint un niveau infini que l'homme ne peut plus représenter mais qu'il arrive à concevoir. Le support de catéchisme des chrétiens du moyen âge était les statues et les bas-reliefs, il n'y avait pas une nécessité de savoir lire. Celui de l'Islam sera la calligraphie des sourates, et impose, de *facto*, l'apprentissage de la lecture. Dieu évolutif et adaptif selon les besoins de l'humanité. Ce Dieu évoluera au cours du temps. L'homme, en l'utilisant, trouvera les réponses à ces questions qui étaient sans réponse. En s'abreuvant à la véritable source divine, l'homme aura la sagesse qui va lui permettre d'accepter d'autres solutions au fur et à mesure de ses découvertes scientifiques. C'est lorsque l'homme se laisse illuminer par la splendeur divine, qu'il est en accord avec l'ensemble de ses réponses. La science sera alors de plus en plus présente et fera évoluer l'homme mais aussi la « représentation »/conception de Dieu dans le même sens. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'auteur de *La Splendeur de la Vérité* lorsqu'il souligne que

L'homme qui veut se comprendre lui-même jusqu'au fond ne doit pas se contenter pour son être propre de critères et de mesures qui seraient immédiats, partiels, souvent superficiels et même seulement apparents ; mais il doit, avec ses inquiétudes, ses incertitudes et même avec sa faiblesse et son péché, avec sa vie et sa mort, s'approcher du Christ. Il doit, pour ainsi dire, entrer dans le Christ avec tout son être, il doit « s'approprier » et assimiler toute la réalité de l'Incarnation et de la Rédemption pour se retrouver lui-même. S'il laisse ce processus se réaliser profondément en lui, il produit alors des fruits non seulement d'adoration envers Dieu, mais aussi de profond émerveillement pour lui-même.⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ Jean-Paul II (Saint), *Lettre encyclique Veritatis Splendor (La Splendeur de la Vérité)*, n° 1.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, n°3.

Face à ce qui vient d'être dit, l'idée d'une « vie » possible après la mort deviendra essentielle pour supporter le vide de la question sans réponse sur notre devenir final. Elle sera l'une des raisons de l'existence d'un Dieu qui nous sauvera alors de la mort. Cette élévation, à des niveaux supérieurs de l'esprit, plus abstraite, est nécessaire pour donner deux niveaux au monde, celui du matériel et celui du spirituel. Le monde spirituel est confondu avec celui de Dieu, cela permet aux idées de se passer de la raison, créant une acceptation des faits de façon intuitive nommée la foi. Cette spiritualité devient si indispensable que certains pensent qu'elle est liée et possible uniquement avec la croyance en Dieu. Ainsi, l'homme cherche les solutions qui lui permettront de soulager au mieux sa souffrance. Face à la mort d'un être cher, l'athéiste tiède retrouve le chemin de la Synagogue, de l'Église, du Temple ou de la Mosquée. Comme remède de la souffrance, chez les chrétiens, la religion catholique en deviendrait presque polythéiste avec la vénération de tous ses saints. Un saint pour chaque mal. Face à la douleur, l'homme perd sa raison, pour y trouver parfois la foi ou comme dit l'Apôtre Paul dans sa *Deuxième Epître aux Corinthiens* : « nous assujettissons toute pensée pour la faire obéir au Christ. »⁴⁰⁷

Par son existant dans l'esprit de l'homme, Dieu a aidé à construire une base de texte permettant à l'humanité de s'organiser, pour que cela soit viable pour tous. Pas à pas, les hommes, avec Dieu comme en aide, passeront de clans primitifs à la société d'aujourd'hui. On sait qu'au nom de Dieu, les hommes feront des guerres mais aussi et surtout une civilisation de moins en moins barbare. Dieu servira de prétexte pour pouvoir réaliser le meilleur mais aussi le pire : « *Caedite eos ! Novit enim Domini quit sunt eius (Tuez-les tous, Dieu reconnaitra les siens)* »⁴⁰⁸. Ainsi, de tout temps, avec toutes les religions, les hommes ont agi au nom de Dieu. Ce qui signifie, pour conclure, que Dieu est et reste la « Nécessité », c'est-à-dire le « Tout » totalement tout, voire l'« Absolu » absolument absolu qui donne sens à l'existence.

⁴⁰⁷ *La Bible*, 2 Co 10, 5.

⁴⁰⁸ Cf. <http://fr.m.wikipedia.org/wiki/Wikip%C3%A9dia>, consulté le 02 août 2024 à 04h10min.

CONCLUSION GÉNÉRALE

L'entreprise traditionnelle de concilier Transcendance et Immanence pour saisir le « Sens » de l'existence pose problème chez Luc Ferry. Pour le philosophe et homme politique français, les grandes philosophies sont, pour l'essentiel, des doctrines du salut sans Dieu, des tentatives de nous sauver des peurs qui nous empêchent de parvenir à une vie bonne, sans l'aide de la foi, ni le recours à un Être suprême. Nous avons vu que la problématique de l'oubli de Dieu et du sens propre de l'existence est née du fait que le monde profane d'aujourd'hui exerce une pression énorme sur l'homme pour lui faire supporter la perte de la foi et du sens. Les versions récentes de la critique des autorités, et en particulier de Dieu en tant que L'Autorité – formulées par le siècle des Lumières – reconnaissent sûrement le désespoir que la perte de sens d'une transcendance religieuse cause à l'esprit de l'homme, mais elles tentent néanmoins, à la fois de préserver l'autonomie du sujet, et de créer un appareil conceptuel qui unit l'existence de l'homme à une forme de religiosité sans divinité. Voilà pourquoi Marcel Neusch précise que *« c'est pour relever ce défi du tragique qu'on a inventé, au cours des deux derniers siècles, toute une série de stratégies de dissimulation, par exemple en reportant le sens sur l'espèce ou sur l'œuvre (Marx). Il s'agit là de misérables succédanés laïques à l'irrépressible désir d'immortalité. Si l'on ne saurait s'en satisfaire, elles sont du moins le signe qu'on ne renonce pas si aisément à donner sens à sa propre vie. »*⁴⁰⁹

Contrairement aux penseurs postmodernes, Sens et Vérité restent des notions précieuses pour Ferry. Le philosophe humaniste ne se caractérise pas lui-même comme moderniste, pas plus qu'il ne décrit son projet philosophique comme étant moderniste. Si l'on ose néanmoins qualifier une telle pensée de néo-modernisme, c'est parce que l'essence de son célèbre *L'Homme-Dieu ou le Sens de la vie*, maintient et développe la structure fondamentale de la perception humaine du modernisme, et particulièrement l'autonomie de l'homme et sa place privilégiée au centre du monde. Ferry développe cependant une nouvelle terminologie, qu'il considère comme étant le revers de l'outrecuidance du modernisme, tout en redonnant vie néanmoins aux intentions du modernisme de maintenir le sujet humain au centre, il exprime ainsi la conviction que l'homme dépend de lui-même. Reprenant autrement René Descartes, il souligne qu'

il convient de n'admettre en sa créance que ce dont nous pouvons être certains par nous-mêmes. De là aussi la nature nouvelle, fondée dans la conscience individuelle et non plus dans la tradition, de l'unique certitude qui s'impose avant toutes les autres : celle du sujet dans son rapport à lui-même. Il se peut bien que toutes mes opinions soient fausses, il se peut bien qu'un Dieu trompeur ou un malin génie s'amuse à m'illusionner sur toute chose. L'une, au moins, est certaine : c'est que

⁴⁰⁹ M. Neusch, *Op.cit.*, p. 336.

*je dois bien exister pour qu'il me trompe. Le modèle de toute vérité se situe ainsi dans la certitude absolue de la présence à soi de soi-même.*⁴¹⁰

En fait, le rapport entre foi et perte de sens, ou ce que la terminologie kierkegaardienne appelle « désespoir », n'est pourtant pas admis et l'on fait, sans la moindre critique, la distinction entre religiosité et transcendance. Le modernisme exprimait sa critique de la foi religieuse et de la mort de Dieu par la voie d'un athéisme humaniste. L'athée humaniste nie l'existence de Dieu au nom du soi, en transférant les attributs du Créateur Divin au sujet humain. La lutte du soi se révéla cependant être narcissique et nihiliste et l'affirmation du soi finit par l'auto-négation. La mort de Dieu atteint son apogée dans la mort du soi. La mort du soi signale ainsi une époque postmoderne, notion tout de même utilisée pour caractériser l'époque dans laquelle nous vivons. L'athée humaniste ne conçoit cependant pas que la mort de Dieu mène à la mort du soi. Il insiste sur l'autonomie du sujet et sur le sujet, en tant que porteur de sens. Pour l'athée humaniste, le sujet est devenu un sujet transcendant. Le dessein du modernisme est de bouleverser les structures fondamentales de l'existence humaine.

Cette installation de l'Occident dans l'imaginaire moderne a engendré des réactions diversifiées dans les débats philosophiques. On peut tenter, grâce à Philippe Portier, de les rassembler autour de trois grandes positions. Elle nourrit sans doute un refus traditionaliste. Sous sa plume, nous lisons qu'

On en voit les premiers signes dès la fin du règne de Louis XIV, autour de Fénelon par exemple. Il se renforce bientôt, avec Maistre ou Bonald, des angoisses suscitées par la Révolution française. On relève là l'antinomie des promesses et des réalisations : alors qu'il annonçait un univers de plénitude, le monde issu des Lumières a tout détruit des stabilités protectrices d'hier, et a plongé le monde dans le cycle infini de la violence et de l'injustice. Ce discours de la dérégulation, on l'a vu à l'œuvre au XXe siècle dans l'ontologie politique de Martin Heidegger, qui n'hésitait pas à relier les massacres d'Auschwitz à l'expansion de la « métaphysique cartésienne de la subjectivité », et à prôner de là le rapatriement de l'étant sous le dais sacré de l'Être. La deuxième position se construit autour de la pensée libérale. On se souvient de Germaine de Staël ou de Benjamin Constant : la société moderne ouvre sur la liberté, définitivement. On peut avoir à l'esprit bien sûr les drames de l'époque révolutionnaire, la Terreur en particulier : ils ne procèdent nullement de l'individualisation des conditions, mais de la tentative jacobine de faire retour à l'ordre organique des sociétés anciennes. Un auteur comme Karl Popper s'est inscrit à leur suite, au moment des totalitarismes, à travers sa défense du rationalisme critique, et des horizons d'autonomie vers lesquels il fait signe. Rawls de même, au moins dans sa Théorie de la justice. Le dépassement républicain signale une troisième attitude. On se souvient de l'ambivalence de Rousseau vis-à-vis des Lumières : s'il salue l'entreprise d'émancipation à l'égard de la théocratie dont elles

⁴¹⁰ L. Ferry, *L'Homme-Dieu ou le Sens de la vie*, op. cit., p. 29.

*sont porteuses, il se désespère en revanche de la dislocation de la relation humaine qu'elles induisent.*⁴¹¹

La loi de l'État se dissocie ainsi du droit divin. Elle ne se donne pour visée désormais, loin de toute référence à la bonne vie, que de poser, par l'ordre public qu'elle détermine, les conditions de possibilité d'un exercice harmonieux des droits de l'homme. La sécularisation regarde enfin la conception de l'histoire. Dans le monde chrétien d'hier, la marche du temps est tendue, mystérieusement, vers l'advenue de la parousie. Elle ne fait signe vers aucune espérance temporelle. On se satisfait donc, dans l'attente de la réconciliation finale, de reconduire ce qui fut, de répéter des règles d'existence dont l'inscription dans la durée exprimait le caractère providentiel. Avec la modernité, l'histoire s'affirme au contraire comme un champ infini de développement. Elle devient le lieu même de réalisation de l'humain. Cette idée du progrès fait corps avec la réévaluation, déjà évoquée, du concept de sujet : elle donne aux êtres, en les confiant à l'artifice de leur volonté, son quitus pour sonner le glas des servitudes venues du passé et construire, sur ses décombres, un cadre inédit d'accomplissement.

Dans l'univers de Ferry, l'homme n'a plus besoin de Dieu pour savoir qu'il doit respecter l'autre ou son prochain et le ou la traiter comme une fin en soi et non pas un moyen. Les valeurs modernes qui doivent garantir ce dont le christianisme était garant dans le passé, à savoir l'amour du prochain ou la vie morale entre les hommes, expriment justement cette nouvelle recherche humaniste de la solidarité, dont témoigne l'homme de la société française. Ainsi, Ferry pense pouvoir unir également l'athéisme à l'éthique. Comme exemple de ce nouvel humanisme transcendant, il prend la volonté de donner. La solidarité aujourd'hui est en soi universelle. Nulle religion ne force les gens à sympathiser avec autrui. Faire le Bien dépend de la propre volonté des gens. La divinisation de l'homme conditionne la possibilité d'une transcendance horizontale, où l'aspect humain remplace la transcendance dont Dieu était autrefois le garant. La transcendance horizontale s'établit au point même où nous regardons directement, dans les yeux, une autre personne. D'après Ferry, le bien commun n'est pas dicté de l'extérieur, c'est-à-dire par une doctrine religieuse, mais il est pratiqué, venant d'une nécessité intérieure à faire du bien aux autres. Ferry voit la naissance de l'amour moderne comme l'expression exemplaire de sa thèse sur la divinisation de l'homme, par notre siècle en particulier. L'amour moderne se manifeste dans la relation entre homme et femme, dans la

⁴¹¹ P. Portier, « Jean-Paul II et la compréhension moderne du politique », in G. Vian (dir.), *Le Pontificat romain dans l'époque contemporaine*, Paris, Studi di storia 5, 2018, p. 155.

famille, au sein de l'amitié et, d'une façon générale, vis-à-vis des personnes que nous aimons.

Il écrit à ce sujet :

D'une façon générale, le fondement de la famille traditionnelle n'était pas le sentiment et il fallut attendre que la subjectivité moderne fût formée, que la notion d'individu libre devînt une réalité sociologique concrète pour que l'affinité élective avec autrui, et non plus la tradition imposée, constituât un nouveau mode d'organisation familiale. C'est seulement sur ce fond individualiste que l'on commença à ressentir le deuil d'un mari ou d'une épouse, d'un fils ou d'une fille comme une « peine de cœur » permettant de puiser en soi les ressources d'éventuels sacrifices.⁴¹²

Le désir d'autonomie, qui est si cher à l'humanisme moderne, ne dissipe pas, dans la terminologie de Ferry, l'image de la transcendance et du sacré. Ferry écrit que l'autonomie de l'homme implique simplement « une humanisation de la transcendance et, par là même, non pas l'éradication mais plutôt un déplacement des figures traditionnelles du sacré »⁴¹³. Le monde marqué de l'empreinte de l'homme reste sans justification religieuse. C'est plutôt en son propre soi, et non pas uniquement dans les autres, que l'homme doit apprendre à admettre la transcendance et le sacré. Face aux religions dogmatiques, nous devons apprendre à nous attacher à la transcendance et au sacré par nous-mêmes, et non pas uniquement à travers les autres. La seule transcendance qui subsiste doit se trouver dans chaque sujet, entre le soi qui n'a pas encore atteint l'authenticité et le soi qui est authentique.

Nous sommes à un moment historique où toutes les transcendances sont en déclin, si bien que l'individu est devant une tâche inédite, celle de résoudre, pour son propre compte, la question du sens. Nul ne peut mener la volonté de maîtrise à son terme à notre place. Dieu n'est plus, dans ce contexte, que la métaphore du sens ultime que chacun projette en avant de soi. Il est le symbole d'une plénitude de sens, le sens du sens. S'il n'est plus en amont pour fonder le sens, il se retrouve en aval, comme horizon du sens qu'il appartient à chacun de se donner. L'humanisme de l'homme-Dieu est d'abord un humanisme sans Dieu, qui reporte sur l'homme la charge d'inventer son avenir, sans maître.

Toutefois, nous avons vu que la thèse de Luc Ferry est inacceptable du point de vue de la théologie chrétienne, à cause de l'usage abusif qu'il fait de la notion de « l'homme-Dieu », frappée d'une trop grande ambiguïté. Il prétend, en effet, justifier ce titre appliqué à l'homme par un passage de l'Évangile selon Saint Jean : « Jésus leur répondit (aux Juifs) : « N'est-il pas écrit dans votre Loi : J'ai dit : vous êtes des dieux ? »⁴¹⁴ Sans doute ! Mais l'exégèse que Luc

⁴¹² L. Ferry, *L'Homme-Dieu ou le Sens de la vie*, pp. 80-81.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 80.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 146. ; Cf. Jn 10, 34.

Ferry fait de ce passage reste discutable. Pour le chrétien, « l'homme-Dieu » a un sens précis : il désigne le Christ et, analogiquement, tout homme en tant qu'il est créé à l'image de Dieu et appelé à partager sa vie. Or, chez Luc Ferry, à en croire Marcel Neusch⁴¹⁵, « l'homme-Dieu » est une notion totalement sécularisée : l'homme se faisant Dieu, ou se découvrant une dimension sacrée. Il a certes raison, face à une réduction matérialiste de l'homme, de souligner que l'homme est « plus » qu'homme en tant que porteur de valeurs, mais une telle exégèse, qui fait l'économie de la grâce, est plus stoïcienne que chrétienne. Par ailleurs, on ne peut que contester l'idée que Luc Ferry se fait de la révélation : un acte « extrinsèque », autoritaire et s'imposant comme un décret arbitraire à l'homme. Que la révélation ait néanmoins un côté extrinsèque, on ne saurait le nier, dans la mesure où elle renvoie, en dernier ressort, à un événement historique, le Christ. Mais cet événement, inattendu qu'il soit, n'est pas extérieur à l'homme, sinon il resterait indéchiffrable. Déjà Saint Augustin était sensible à cette question. Il pensait qu'il était impossible de comprendre le Verbe fait chair en dehors de son lien avec le Verbe intérieur, car c'est l'intérieur qui authentifie l'extérieur⁴¹⁶.

Bien qu'il demeure pour notre époque un message de sagesse avec son invitation à aimer en l'autre, ce qu'il a de singulier, avenir de l'humanité, pour séduisant que soit cet humanisme de l'homme-Dieu, il n'est cependant pas entièrement convaincant. C'est la raison pour laquelle nous nous sommes permis d'émettre quelques réserves. A travers ces réserves, nous avons montré qu'après tout Dieu est présent en l'homme : « *Car tout a été créé par Dieu, tiré par lui du néant, et se trouve dans sa main. Quand tout est perdu, il ne subsiste que ceci : Dieu est.* »⁴¹⁷ Nous avons également montré qu'il y a près de la philosophie, l'expérience mystique et spirituelle qui ouvre la voie à l'humanisation et enfin que le sacré est une catégorie d'interprétation religieuse et, par conséquent, il ne peut être défini que dans le cadre de la religion. Au terme de cette entreprise intellectuelle, nous sommes arrivés à penser, à cause de la finitude de l'homme, que le véritable humanisme qu'il faut pour notre temps est un humanisme de la finitude qui, reconnaissant ses limites naturelles, sociopolitiques et métaphysiques renonce à les dépasser par humilité afin de mieux penser et accepter sa condition humaine. Au demeurant donc, l'humanisme de l'homme-Dieu tel que nous le propose Luc Ferry, interpelle avec gravité, aussi bien le philosophe que le théologien sur ce que leur réflexion rend possible, en termes d'horizon de sens pour l'humanité.

⁴¹⁵M. Neusch, *Op.cit.*, p. 348.

⁴¹⁶*Id.*

⁴¹⁷ K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, traduction française de Jeanne Hersch, France, Plon, 2015, p. 40.

BIBLIOGRAPHIE

I. Ouvrages de Ferry Luc

- *L'Homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Paris, Gasset & Fasquelle, 1996.
- *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Paris, Gasset & Fasquelle, 2002.
- *Révolution des valeurs et Mondialisation*, Paris, Fondapol, janvier 2012.
- *Sagesses d'hier et d'aujourd'hui*, Flammarion, 2014.
- *Apprendre à vivre. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, Paris, Plon, 2006.
- *Vaincre les peurs : la Philosophie comme amour de la sagesse*, Paris, Odile Jacob, 2006.

II. Articles sur Ferry Luc

- Antoine, Agnès, « L'« humanisme spiritualiste » de Luc Ferry. A propos de *L'homme-Dieu ou le sens de la vie* », in *Esprit*, n° 227, décembre 1996, pp. 34-45.
- Meurant, Jacques, « La dimension philosophique et religieuse de l'humanitaire. A propos de deux essais philosophiques : Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, édition Bernard Grasset, Paris, 1996, 250 pp. Alain Finkielkraut, *L'humanité perdue, Essai sur le XX^e siècle*, éditions du Seuil, Paris, 1996, 174 pp. », in *Revue internationale de la Croix-Rouge*, n° 824, avril 1996, pp. 236-246.
- Neusch, Marcel, « Luc Ferry et l'émergence d'un nouvel humanisme sans Dieu », in *Nouvelle revue théologique*, Paris, vol. 119, n° 3, juillet-septembre 1997, pp. 335-351.

III. Ouvrages sur la Métaphysique et la Philosophie des religions

- Amougou, Jean Bertrand (dir.), *Existence et Sens. Peut-on exclure Dieu ?*, Paris, L'Harmattan, 2021.
- Aristote, *Métaphysique*, traduction française, note et introduction de J. Tricot, version numérique, 2014.
- Alama Bogogo II, Alain Guibert, *L'expérience et le désir de Dieu. Herméneutique Anthropologique de la Vocation Humaine et Chrétienne*, Madrid, Calasancias, 2022.
- Augustin (Saint) :
 - *Les Confessions*, traduction française de L. de Mondadon et présentation d'A. Mandouze, Paris, Pierre Horay, 1982.
 - *Confessions (I-III)*, introduction et commentaire de Jean-Claude Fraisse, Paris, version numérique, juillet 2014.
- Bakounine, Michel, *Dieu et l'État*, Paris, L'Altiplano, 2008.

- Beaufret, Jean, *Parménide : Le Poème*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955.
- Bergson, Henri :
 - *L'évolution créatrice*, Québec, version numérique, août 2003.
 - *Les deux sources de la morale et de la religion*, Québec, version numérique, avril 2013.
- Comte-Sponville, André :
 - *Petit traité des grandes vertus*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.
 - *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2006.
- D'Aquin, Thomas (Saint), *Somme théologique, supplementum* de Reginald, version numérique, 2008.
- De Cantorbéry, Antoine (Saint), *Proslogion. Allocution sur l'existence de Dieu*, traduction française, préface et notes de Bernard Pautrat, Paris, Flammarion, 1993.
- De Lubac, Henri, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Spes, 1945.
- De Saint Martin, Louis-Claude, *Lettre à un ami, ou Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la Révolution française*, Paris, Libraire, 1794.
- Descartes, René, *Méditations métaphysiques*, présentation et commentaires d'André Vergez, Paris, Fernand Nathan, 1983.
- Durkheim, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- Farouki, Nayla, *La Foi et la Raison. Histoire d'un malentendu*, Paris, Flammarion, 1996.
- Héraclite, *Fragments*, Genève, Arbre d'Or, novembre 2006.
- Kant, Emmanuel :
 - *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction française, commentaires, notes, notice bibliographique, index des notions et des auteurs cités de Jacques Muglioni, Paris, Bordas, 1988.
 - *Critique de la faculté de juger*, traduction française de J.-L Delamarre, Paris, Gallimard, 1989.
 - *La religion dans les limites de la simple raison*, traduction d'André Tremesaygues, Québec, version numérique, 2002.
- Karambiri, Mamadou, *La Présence de Dieu*, Librinova, 2021.
- *La Bible TOB*, traduction française, introductions, notes, références et glossaire de la Société Biblique Française, Paris, Cerf, 1971 (Nouveau Testament)/1975 (Ancien Testament).
- *Le Concile Vatican II 1962-1965*, France, Artège, 2012.
- Conche, Marcel, *Parménide. Le Poème : Fragments*, traduction, présentation et commentaire de M. Conche, Paris, Presses Universelles de France, 1996.

- Meslier, Jean, *Mémoire contre la religion*, texte établi par J. P. Jackson et A. Toupin, Paris, Coda, 2010.
- Messadié, Gérard, *Histoire générale du Diable*, Paris, Robert Laffont, 1993.
- Nsadisi Bungiena, Lionnel, *Religion : frein ou accélérateur du développement ?*, Paris, Edilivre, 2016.
- Otto, Rudolph, *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1969.
- Ratzinger, Joseph (Benoît XVI) :
 - *Théologie de la création*, Paris, Gallimard, 1985.
 - *Jésus de Nazareth I. Du Baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*, traduction française de Dieter Hornig, Marie-Ange Roy et Dominique Tassel sous la direction de Mgr François Duthel, Paris, Flammarion, 2007.
- Re Manning, Russell, *Religions en 30 secondes. Les 50 plus grandes croyances religieuses, expliquées en moins d'une minute*, Amérique, Hurtubise, 2014.
- Reynaud, Stanislas, *La civilisation païenne et la religion*, Paris, Librairie Académique Didier Perrin et Cie, 1902.
- Ricœur, Paul, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris, Seuil, 2011.
- Rognon, Frédéric, *La Religion*, Québec, version numérique de Pierre Hidalgo, octobre 2011.
- Sarah, Cardinal Robert et Diat, Nicolas, *La Force du silence. Contre la dictature du bruit*, Paris, Fayard, 2016.
- Schopenhauer, Arthur, *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, traduction française d'A. Burdeau, Paris, Félix Alcan, 1902.
- Ternisien, Xavier, *Etat et Religion*, France, Odile Jacob, 2007.
- Tresmontant, Claude, *Les origines de la philosophie chrétienne*, Paris, Fayard, 1962.
- Weber, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Québec, version numérique, 2002.
- Wojtyła, Karol (Saint Jean-Paul II), *Amour et Responsabilité*, traduction française de Thérèse Sas, Paris, Dialogue/Stock, 1978.
- Wumbrand, Richard, *Karl Marx et Satan*, Paris, Apostolat, 1981.

IV- Article sur la Métaphysique et la Philosophie des religions

- Behrent, Michael, « Peut-on vivre sans Dieu ? », in *Sciences Humaines, Les grandes Questions de notre temps*, n° 266, janvier 2015, pp. 21-34.

- Chelini-Pont, Blandine, « La religion, facteur de cohésion sociale », in *Religion et Société en Nouvelle-Calédonie et en Océanie*, Clermont, Presses Universitaires de Clermont, 2013, pp. 35-49.
- Gagnon, Bernard, « Le Soi et le Différent à l'âge de l'indifférence : la problématique de l'éducation », in Boisvert, Yves et Lawrence, Olivier (dir.), *À chacun sa quête : essai sur les nouveaux visages de la transcendance*, Québec, Presses Universitaires du Québec, 2000, pp. 86-103.
- Portier, Philippe, « Jean-Paul II et la compréhension moderne du politique », in Vian, Giovanni (dir.), *Le Pontificat romain dans l'époque contemporaine*, Paris, Studi di storia 5, 2018, pp. 153-170.
- Richard, Jean, « Sur le thème de la toute-puissance : mon itinéraire théologique », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 62, n° 3, octobre 2006, pp. 439-455.
- Tomei, Samuel, « De la morale indépendante à la morale laïque », in *Humanisme*, vol. 4, n° 301, 2013, pp. 23-28.

V- Ouvrages sur la Philosophie de l'existence

- Boutot, Alain, *Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.
- Alexandre, Laurent, *La mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité ?*, Paris, Jean-Claude Lattès, 2011.
- Épictète, *Manuel suivi d'extraits Des Entretiens d'Épictète et des Pensées de Marc-Aurèle avec une Étude sur la Philosophie d'Épictète* de M. Guyau, traduction française de M. Guyau, Paris, Delagrave, 1975.
- Heidegger, Martin :
 - *Essais et Conférences*, traduction française de Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1958.
 - *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit de l'allemand par W. Brokmeir, Paris, Gallimard, 1962.
 - *Lettre sur l'Humanisme (Lettre à Jean Beaufret)*, in *Questions III*, traduction française de Roger Munier, Paris, Gallimard, 1966.
 - *Nietzsche I*, traduction française de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.
 - *Être et Temps*, traduction française de F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986.
 - *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, texte établi par S. Ziegler, traduction française de F. Fédier et J. Hervier, Paris, Gallimard, 1988.

- Jankélévitch, Vladimir, *La Mort précédé d'un Entretien avec Frédéric Worms*, Paris, Flammarion, 2017.
- Kierkegaard, Søren :
 - *Crainte et Tremblement*, traduction française de P.-H. Tisseau, Paris, Aubier, 1943.
 - *Post-Scriptum aux miettes philosophiques*, traduction française de Paul Petit, Paris, Gallimard, 1949.
- Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, France, Presses Universitaires de France, 1998.
- Nietzsche, Friedrich :
 - *La Volonté de puissance. Essai d'une transmutation de toutes les valeurs (Études et Fragments)*, Leipzig, version numérique, 1901.
 - *Ecce Homo*, traduction d'Alexandre Vialatte, version numérique, 2011.
 - *Le Gai savoir*, traduction d'Henri Albert, Paris, version numérique, 2011.
 - *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*, traduction française d'Henri Albert, version numérique de Pierre Hidalgo, 2012.
 - *L'Antéchrist*, Paris, version numérique, 2018.
- Roche, Bruno, *Premières leçons sur Crépuscule des Idoles de Nietzsche*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- Sartre, Jean-Paul :
 - *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.
 - *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1966.
- Spinoza, Baruch, *L'Éthique*, traduction d'Armand Guérinot, Québec, version numérique, juillet 2013.

VI- Articles sur la Philosophie de l'existence

- Menyomo, Ernest :
 - « Réhabiliter la poésie : un défi artistique de Martin Heidegger », *Revue Internationale d'Etudes Sociales, de Philosophie, d'Education et d'Ethique (RIESPEE)*, vol. 4, n° 2, juillet, 1^{er} semestre, 2019, pp. 137-149.
 - « De l'horreur de mourir à la beauté de vivre », in Owono Zambo, Nathanaël Noël (dir.), *L'Empire de la mort : l'homme post-moderne entre défis thanatologiques et désir d'éternité*, Yaoundé, Afrédit, 2022, pp. 61-73.

- « L'expérience angoissante du temps chez Ferdinand Alquié », *Revue Internationale d'Études Sociales, de Philosophie, d'Éducation et d'Éthique (RIESPEE)*, Benin, n° 18, décembre 2023, pp. 13-27.
- « La liberté esthétique du corps. Jusqu'où les mutations sexuelles ? », in *Nazari, Revue africaine de Philosophie et de Sciences sociales*, n° 017, décembre 2023, pp. 39-52.
- Monga, Henri, « Existence et Transcendance : au-delà des querelles », in Amougou, Jean Bertrand (dir.), *Existence et Sens. Peut-on exclure Dieu ?*, Paris, L'Harmattan, 2021, pp. 195-209.

VII- Ouvrages sur l'Histoire de la Philosophie et la Philosophie de l'Histoire

- Bréhier, Emile, *Histoire de la philosophie I. L'Antiquité et le Moyen-Âge*, Paris, version numérique, 2005.
- Delsol, Chantal, *Éloge de la singularité. Essai sur la modernité tardive*, Paris, La Table Ronde, 2007.
- Du Bord, Claude Henry, *La Philosophie*, Paris, Groupe Eyrolles, 2007.
- Hegel, Gottlieb Wilhelm Friedrich :
- *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, traduction nouvelle et notes de K. Papaioannou, Paris, Plon, 1965.
- *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, traduction française de J. Gibelin, Paris, J. Vrin, 1998.
- Russ, Jacqueline :
- *Philosophie : les Auteurs, les Œuvres. La vie et la pensée des grands philosophes, l'analyse détaillée des œuvres majeures*, Paris, Larousse Bordas, 1996.
- *Panorama des idées philosophiques. De Platon aux contemporains*, Paris, Armand Colin, 2008.
- Vergez, André et Huisman, Daniel, *Histoire des philosophes illustrée par les textes*, Paris, Fernand Nathan, 1966.
- Verneau, Roger, *Histoire de la philosophie contemporaine*, Paris, Beauchesne, 1960.

VIII- Autres ouvrages

- Aristote, *Politiques*, traduction française de J. Barthélémy-Saint-Hilaire, Paris, Ladrance, 1874.
- Césaire, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine, 1983.
- De Saint Martin, Louis-Claude, *Poésies*, Leipzig, Institut littéraire, 1861.
- Descartes, René :

- *Discours de la méthode*, introduction, dossier et notes de Denis Morau, France, Librairie Générale Française, 2000.
- *Lettre 4 : Au P. Mersenne, 15 avril 1630*, in E. Brauns, *Descartes. Choix des lettres*, introduction et commentaire d'E. Brauns, Paris, Hatier, 2019.
- Durkheim, Emile, *Leçons de sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.
- Freud, Sigmund :
 - *L'avenir d'une illusion*, traduction française de Marie Bonaparte, Québec, version numérique, août 2002.
 - *Le Malaise dans la civilisation*, Québec, version numérique, octobre 2016.
- Grange, Juliette, *Auguste Comte : la Politique et la Science*, Paris, Odile Jacob, 2000.
- Hegel, Gottlieb Wilhelm Friedrich :
 - *Phénoménologie de l'esprit*, t. I, traduction française de J. Hyppolite, Paris, Aubier/Montaigne, 1807.
 - *Principes de la Philosophie du droit*, traduction d'A. Kaan, Paris, Gallimard, 1995.
 - *Esthétique*, t. I, traduction française de C. Bernard, version numérique, 2003.
- Hugo, Victor, *Les Rayons et les Ombres*, Paris, Delloye, 1840.
- Hume, David, *Enquête sur l'entendement humain*, Québec, version numérique, 2004.
- Jaspers, Karl, *Introduction à la philosophie*, traduction française de Jeanne Hersch, France, Plon, 2015.
- Marx, Karl, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, traduction française, Québec, version numérique, 2002.
- Marx, Karl et Engels, Friedrich, *L'idéologie allemande*, traduction française, Québec, version numérique, 2002.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Québec, version numérique, 2015.
- Njoh Mouelle, Ebénézer, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Paris, Clé, 1998.
- Platon :
 - *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008.
 - *Timée*, traduction française, notices et notes d'Emile Chambry, Québec, version numérique, 2014.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Émile ou De l'éducation*, version numérique, novembre 2018.

IX- Autres articles

- Carnap, Rudolph, « La tâche de la logique de la science », in Laugier, Sandra et Wagner, Pierre (dirs.), *Philosophie des sciences*, t. I, Paris, Vrin, 2004, pp. 194-214.
- « Les paradoxes de Zénon », in *Bulletin AMQ*, vol. XLI, n° 4, décembre 2021, pp. 13-27.
- Ouattara, Azoumouna, « La poésie au miroir de la philosophie », in *Revue du CAMES*, série B, vol. 009, n° 2, 2007, pp. 171-179.
- Stoffel, Jean-François, « Rémi Brague, *La Sagesse du monde : histoire de l'expérience humaine de l'univers* », in *Revue philosophique de Louvain*, vol. 98, n° 3, 2000, pp. 603-610.

X- Mémoires et Thèses

- Fignolo, Sylvain, *Le statut de Dieu chez Nietzsche. Une lecture de Ainsi parlait Zarathoustra*, Mémoire soutenu le 27 /07/2022 à l'Université de Yaoundé I, en vue de l'obtention du diplôme de Master en Philosophie.

XI- Lettres encycliques

- Benoît XVI, *Lettre encyclique Caritas in Veritate (L'Amour dans la Vérité)*, Rome, juillet 2009.
- Jean-Paul II (Saint) :
 - *Lettre encyclique : Veritatis Splendor (La Splendeur de la Vérité)*, Rome, août 1993.
 - *Lettre encyclique Fides et Ratio (La Foi et la Raison)*, Rome, septembre 1998.

XII- Sources usuelles

- Akoun, André et Ansart, Pierre (dirs.), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Le Robert/Seuil, 1999.
- Auroux, Syvain, (dir.), *Les Notions philosophiques*, t. I, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.
- Hansen-Love, Laurence (dir.), *La Philosophie de A à Z*, Paris, Hatier, 2020.
- Martin, Daniel, *Vocabulaire de la Critique de la raison pure, des Prolégomènes, du cours Logique et de la Fondation de la métaphysique des mœurs avec Les Principes (actuels) des mathématiques de Couturat et sa Critique de la philosophie des mathématiques de Kant (compléments du cours Logique)*, version numérique, 2020.
- Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1926.

XIII- Sources webographiques

- https://fr.wikipedia.org/wiki/Arguments_sur_l%27existence_de_Dieu.
- <https://fr.wikipedia.org/wiki/Diable?g=7a50378cb8976ffcc22aeAca266c7a71>.
- <https://fr.wikipedia.org/wiki/%C5%92cum%C3%A9nisme>.
- <http://fr.m.wikipedia.org/wiki/Bouddhisme>.
- <http://fr.m.wikipedia.org/wiki/Wikip%C3%A9dia>.
- <https://www.nouvelobs.com/culture/20180314.OBS3565/dieu-n'existe-pas-stephen-hawking-%C3%A9tait-un-athee-convaincu.html>.

TABLE DES MATIERES

SOMMAIRE	ii
DEDICACE.....	iii
REMERCIEMENTS	iv
RÉSUMÉ.....	v
ABSTRACT	vi
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
PARTIE I : AUX SOURCES DE LA PENSÉE DE LUC FERRY : DIEU EN QUESTION ...	9
CHAPITRE I : INTERROGATIONS EXISTENTIELLES SUR L'IDEE DE DIEU	11
I-1- La question de l'origine ou de la cause des choses	11
a. Thalès de Milet et l'élémentaire.....	11
b. Héraclite d'Éphèse et le changement perpétuel.....	13
c. Parménide d'Élée et l'Être immuable	14
I-2- Dieu comme Cause existentielle	16
a. Dieu comme la Cause première et l'argument cosmologique.....	16
b. Dieu comme la cause finale et l'argument téléologique	18
c- Dieu comme la cause efficiente et l'argument ontologique.....	20
I-3- Réalité de Dieu et réalité existentielle.....	23
a. Les arguments rationnels pour la réalité de Dieu	23
b. L'idée de Dieu en tant qu'expérience existentielle.....	26
c. Les critiques de l'Idée de Dieu et les réponses	28
CHAPITRE II : DIEU ET LE SENS DE L'EXISTENCE CHEZ LUC FERRY	30
II-1- Luc Ferry et la question du sens et du sacré.....	30
a. La recherche de sens dans la société moderne	30
b. La quête d'une néo transcendance et la place du sacré	32
c. L'éthique et la dimension sacrée.....	33
II-2- La croyance à l'épreuve du désenchantement.....	35
a. Le problème du désenchantement et de la crise de la croyance dans la société moderne selon Luc Ferry	35
b. L'idée ferryyenne du spiritualisme laïc	37

CHAPITRE III : FERRY OU LE RENVERSEMENT DE LA TRANSCENDANCE	40
III-1- De Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu : le problème de l'authenticité de la foi.	40
a. Le passage de Dieu à l'homme et la quête de sens	40
b. L'homme vers Dieu: l'élévation vers la divinité.....	41
c. L'humanité retrouvée : l'homme-Dieu	43
III-2- La nature de la Transcendance.....	44
a. La transcendance comme dépassement de l'immanence	44
b. La transcendance esthétique et artistique	46
c. La transcendance éthique et morale : la « pensée élargie » selon Luc Ferry.....	48
III-3- L'humanisme Transcendantal.....	49
a. Les fondements de l'humanisme transcendantal chez Luc Ferry	49
b. La transcendance immanente dans l'humanisme transcendantal	51
c. L'éthique et la spiritualité profanes dans l'humanisme transcendantal	53
PARTIE II : L'HUMANISME DE L'HOMME-DIEU AU TRIBUNAL DE LA RAISON CRITIQUE	55
CHAPITRE IV : L'HOMME-DIEU : UN AUTRE DESENCHANTEMENT DU MONDE. 57	
IV-1-NIHLISME ET ABSURDITÉ	57
a. Le nihilisme : une doctrine monstrueuse et dénaturée	57
b. L'absurdité de la vie sans Dieu	59
IV-2- LA CIVILISATION PAÏENNE	61
a) Le projet d'une morale indépendante	61
b) L'entreprise marxiste : la critique irrégulière de la religion.....	63
IV-3-LE DRAME DE L'HUMANISME SANS DIEU	65
a) Sous un angle de vue historique	65
b) Feuerbach et l'idée de substituer à la religion de Dieu celle de l'Homme	66
c) Friedrich Nietzsche : la mort de Dieu et l'antéchrist.....	68
CHAPITRE V : L'ILLUSION DE L'HOMME-DIEU	71
V-1- L'HOMME-DIEU OU LA PRETENTION DE LA RAISON	72
a. La transcendance dans l'immanence : une éclipse du religieux	72
b. Démocratie et laïcité : une nouvelle illusion du religieux ?	73
V-2- L' (IM-) AMORALISME DE L'HUMANISME SPIRITUALISTE.....	75

a.	Le dogme de la conscience comme critère unique de la vérité	75
b.	L'ignorance ferryenne de la thèse de l'existence réelle du Diable	77
	V-3- L'OCCULTATION DU SENS DE LA VIE DANS LA SOCIÉTÉ CONTEMPORAINE	79
a.	Penser sa vie et vivre sa penser	79
b.	L'humanisme laïc : une nouvelle spiritualité non spirituelle	81
	CHAPITRE VI : LE MONDE PROFANE ET LA PERTE DE LA FOI ET DU SENS	83
	VI-1- LA PERTE DE LA FOI DANS L'HUMANISME MODERNE.....	83
a.	L'humanisation du divin et la divinisation de l'humain : l'évolution de la pensée laïque	83
b.	L'idée ferryenne de l'homme comme seul producteur de sens	86
	VI-2- NEGATION DU SENS DE L'EXISTENCE	87
a.	La perte du sens ultime de l'existence.....	87
b.	La misère de l'homme sans Dieu	90
	VI-3- REJET DE LA MORALE, DE LA METAPHYSIQUE ET PERTE DU SENS DU SACRE	91
a.	L'écartement ferryen de la morale du devoir	91
b.	Le deuil de la métaphysique ou la destitution du suprasensible.....	93
b.	Vers une déconstruction de l'essence ferryenne du sacré	95
	PARTIE III : L'IDÉE DE DIEU : JUSQU'OU ?.....	98
	CHAPITRE VII : L'EXISTENCE SANS DIEU : UNE VIE VIDE ET SANS SENS	100
a.	La croyance comme découverte de la gloire de Dieu	100
b.	Vers un dialogue spirituel avec Dieu : la prière	101
	VII-2- LE DUALISME FOI ET EXISTENCE	103
a.	La foi comme un phénomène existentiel.....	103
b.	L'expérience spirituelle de la foi : un-se-reconnecter-avec-Dieu.....	105
	VII-3-L'HOMME ET L'HISTOIRE.....	107
a.	Le pouvoir de l'Homme sur l'histoire	107
b.	La nécessité du processus historique	108
	CHAPITRE VIII : L'HOMME DANS SES RAPPORTS AVEC LA TRANSCENDANCE	111
	VIII-1- DE DIEU, QU'IL EST PRESENT EN L'HOMME	111
a.	L'homme, image de Dieu.....	111
b.	Être dans la présence de Dieu ou de l'interpénétration	113
	VIII-2- LA RELIGION COMME CULTES DE LA SOCIÉTÉ	115
a.	La religion comme pourvoyeuse de sens.....	115

b. La religion : un vecteur originel de socialisation	116
c. La laïcité comme une neutralité de l'État en matière religieuse.....	118
VIII-3- LA LOI DE DIEU ET LA LIBERTÉ DE L'HOMME.....	120
a. Déterminisme et liberté	120
b. La vie comme succession de choix à la lumière des trois étapes existentielles de Søren Kierkegaard	122
c. Le projet de Dieu pour l'homme	124
CHAPITRE IX : VERS UN HUMANISME DE LA FINITUDE	127
IX-1-LA QUESTION EXISTENTIELLE DU MAL ET LE SALUT DE L'HOMME	127
a. Le mal comme une volonté humaine de braver l'interdit et l'autorité divine	127
b. Œcuménisme : affirmation du Dieu unique et recherche du salut de l'humanité.....	128
c. La morale comme l'âme d'un peuple	131
IX- 2- LE DUALISME ART ET EXISTENCE	132
1- De l'art comme stimulation de la vie	132
2- La poésie comme l'espoir de notre société en crise de sens.....	134
3- Le poète comme le réceptacle de la divinité	135
IX-3- VERS UNE AUTRE VOIE DE L'HUMANISATION.....	138
a. De l'expérience mystico-spirituelle	138
b. Le Grand et le Vrai sacrificateur : Jésus-Christ.....	139
c. De Dieu comme catalyseur du sens de la vie	140
CONCLUSION GÉNÉRALE	143
BIBLIOGRAPHIE	149