

REPUBLIQUE DU CAMEROUN
Paix-Travail-Patrie

REPUBLIC OF CAMEROON
Peace-Work-Fatherland

UNIVERSITE DE YAOUNDE I



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

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

POSTGRADUATE SCHOOL FOR
SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES

UNITE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES ET
SOCIALES

DOCTORAL RESEARCH UNIT
FOR SOCIAL SCIENCES

**DE LA TRANSCENDANCE VERTICALE A
LA TRANSCENDANCE HORIZONTALE : UNE
REFLEXION PHILOSOPHIQUE SUR LE SENS DE
L'EXISTENCE CHEZ LUC FERRY**

Thèse soutenue publiquement le 17 mars 2023 en vue de l'obtention du diplôme de
Doctorat/Ph.D. en Philosophie

Spécialité : Ontologie et métaphysique

Par

Gervais Noël MBAMFON

Titulaire d'un Master en Philosophie

Jury :

Président : Charles Robert DIMI, Pr., Université de Dschang ;

Rapporteur : Lucien AYISSI, Pr., Université de Yaoundé I ;

Membres : - Charles Romain MBELE, Pr., Université de Yaoundé I ;

- Lucien Alain MANGA NOMO, MC., Université de Yaoundé I ;

- Nathanaël Noël OWONO ZAMBO, MC., Université de Yaoundé I ;

Sous la direction de

M. Lucien AYISSI

Professeur des Universités

Avril 2022



SOMMAIRE

DEDICACE	ii
REMERCIEMENTS	iii
RESUME	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GENERALE	1
PREMIERE PARTIE : LE DECLIN DES « TRANSCENDANCES VERTICALES » : SES FONDEMENTS ET SON IMPACT SUR LA CONDITION DE L'HOMME MODERNE	25
CHAPITRE 1 : LA REVOLUTION SCIENTIFIQUE COMME FACTEUR DU DECLIN DES « TRANSCENDANCES VERTICALES »	28
CHAPITRE 2 : LES « TRANSCENDANCES VERTICALES » A L'EPREUVE DE L'HUMANISME	73
CHAPITRE 3 : LES PENSEURS DE LA DECONSTRUCTION DES « TRANSCENDANCES VERTICALES »	113
DEUXIEME PARTIE : DES « TRANSCENDANCES HORIZONTALES » A L' « HUMANISME DE L'HOMME-DIEU »	157
CHAPITRE 4 : LA CRITIQUE FERRYENNE DES TENANTS	160
PHILOSOPHIQUES ET DES ABOUTISSANTS IDEOLOGIQUES DE « L'IMMANENTISME RADICAL »	160
CHAPITRE 5 : L'EMERGENCE DES « TRANSCENDANCES HORIZONTALES » ET L'AVENEMENT DE « L'HOMME-DIEU »	191
CHAPITRE 6 : LA PROMOTION D'UNE SAGESSE DES MODERNES	224
TROISIEME PARTIE : « L'HUMANISME TRANSCENDANTAL » ET SES PROBLEMES DE PERTINENCE PHILOSOPHIQUE	259
CHAPITRE 7 : LES DEFIS THEORIQUES QUE « L'HUMANISME DE L'HOMME-DIEU » DOIT PHILOSOPHIQUEMENT RELEVER	261
CHAPITRE 8 : PAR-DELA « L'IMMANENTISME RADICAL » ET L' « HUMANISME TRANSCENDANTAL »	300
CHAPITRE 9 : L'INTERET PHILOSOPHIQUE DE L' « HUMANISME TRANSCENDANTAL »	332
CONCLUSION GENERALE	350
GLOSSAIRE	361
BIBLIOGRAPHIE	372
INDEX	394
TABLE DES MATIERES	403

A tous ceux qui cherchent une issue
dans le labyrinthe de la tragédie humaine.

REMERCIEMENTS

Pour la réalisation de ce travail, notre gratitude va à l'endroit de tous ceux et celles qui l'ont rendu possible. Qu'il nous soit permis de citer :

- le Professeur Lucien Ayissi, pour son encadrement scientifique et sa disponibilité de tous les instants ;

- les Professeurs Charles-Robert Dimi, Charles Romain Mbele, Nkolo Foe, Jacques Chatué, Joseph Teguezem, pour la formation philosophique qu'ils nous donnent au quotidien ;

- tous les enseignants du département de philosophie de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé I, pour les enseignements qu'ils nous ont dispensés au cours de notre formation ;

- le Docteur Ibrahim Aliloulay Mougande, le Professeur Nji Euloge Yiagnigni et le Révérend Gabriel Edou, pour leur soutien psychologique ;

- les Docteurs Merlin Njoya et Jules Antoine Nchoutmboube, pour les moyens financiers qu'ils nous ont donnés pour l'achat des livres ;

- les membres de notre famille, pour leur apport matériel ;

- les collègues, les camarades et les amis, pour les échanges heuristiques sur notre thème de recherche ;

- l'Abbé Emmanuel Thaddée Abena et Rosalie Sylvie Elomo Awono, pour le cadre de travail qu'ils ont gracieusement mis à notre disposition.

RESUME

Relativement à la déconstruction des « *transcendances du passé* », c'est-à-dire des anciens principes de sens, à l'instar du cosmos des Grecs de l'Antiquité, du Dieu personnel et unique des religions monothéistes du Moyen Age, de la raison et des grandes utopies des philosophies de la modernité, Luc Ferry s'attache, comme le dit Marcel Neusch, à « *la recomposition d'un univers de sens* ». En effet, il pense que le déclin des « *transcendances verticales* » ne sonne pas le glas de toutes les formes de transcendance et n'implique pas nécessairement une vie tragique dans le non-sens de l'immanence radicale. Pour l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, des formes nouvelles de transcendance existent dans l'immanence à la conscience humaine. Il s'agit des « *transcendances horizontales* » qui ne sont pas une « *fondation ultime* », mais bien plutôt un « *horizon de sens* ». Autrement dit, dans la perspective ferryenne, les « *transcendances horizontales* » sont des absolus objectifs qui naissent, certes, au cœur de l'être humain, sans qu'il ne sache leur véritable origine, mais s'imposent à lui comme venant du dehors. Luc Ferry estime que les « *transcendances horizontales* », c'est-à-dire les valeurs fondamentales de la vie, telles que le bien, la justice, le beau, la vérité, l'amour et leurs relations, ouvrent l'humanité à une ère post-métaphysique, post-nietzschéenne et post-déconstructionniste, marquée non plus par un principe cosmologique, théologique, humaniste ou de la déconstruction, mais par le principe de l'amour qui, à la suite du processus de l'humanisation du divin, permet d'enclencher un second processus, à savoir celui de la divinisation de l'humain.

L'auteur de *La Révolution de l'amour* fonde ainsi un « *humanisme non métaphysique* » ou « *humanisme de l'homme-Dieu* » qui est un dépassement non seulement de la pensée de l'immanence radicale, mais aussi de l'humanisme moderne. Toutefois, en affirmant, d'une part, l'absoluité, la sacralité et l'origine mystérieuse des valeurs, et d'autre part, la surnaturalité ou l'anti-naturalité de l'homme, Luc Ferry tombe dans les mêmes travers que les partisans des cosmologies non scientifiques, des religions et de la métaphysique classique. Ainsi, son « *humanisme non métaphysique* » ou « *humanisme transcendantal* » se révèle comme étant un véritable idéalisme non seulement pour les raisons susmentionnées, mais aussi parce qu'il repose, lui aussi, sur un parti pris métaphysique, à savoir le postulat du monisme du phénomène. En nous appuyant sur l'hypothèse de la « *Singularité Initiale* » d'Igor et Grichka Bogdanov et sur les nouvelles théories et découvertes scientifiques, nous avons contesté le postulat du monisme physique ou du « *tout est matière* », ainsi que la théorie du néant et du hasard comme la source de toute chose. Cette contestation ou remise en question nous a permis de proposer l'érection d'un humanisme de l'ouverture à l'altérité, en lieu et place de l'humanisme ferryen de « *l'homme-Dieu* ». Mais, au-delà de nos objections et de nos propositions, Luc Ferry a le mérite de penser que le désenchantement du monde est humainement intenable. C'est la raison pour laquelle il entreprend de le réenchanter par des valeurs à la fois immanentes et transcendantes. L'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* invite donc chaque individu à faire siennes l'heuristique de la notion d'« *horizon* », l'éthique de la « *pensée élargie* » et la sagesse de l'amour, car tout le chemin de la vie est de partir de l'ignorance à la connaissance, de l'esprit borné à l'esprit élargi, de la peur à l'amour, des « *passions tristes* » à la joie.

ABSTRACT

In relation to the deconstruction of the "transcendences of the past", that is to say of ancient principles of meaning, such as the cosmos of the Ancient Greeks, the personal God of the monotheistic religions of the Middle Ages, the reason and the great utopias of the philosophers of modernity, Luc Ferry focuses, as Marcel Neusch would say, on "the recomposition of a universe of meaning". Indeed, he thinks that the decline of the "vertical transcendences" does not sound the death knell of all the forms of transcendences, and does not necessarily imply a tragic life in the non-sense of the radical immanence. For the author of *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, new forms of transcendence exist in the immanence to the human conscience, "horizontal transcendences", which would not be an "ultimate foundation", but rather a "horizon of sense". In other words, in Ferry's perspective, the "horizontal transcendences" are objective absolutes that are born, certainly, in the heart of the human being, without him knowing their true origin, but that impose themselves on him as coming from outside. Luc Ferry believes that the "horizontal transcendences", that is to say the fundamental values of life, such as goodness, justice, beauty, truth and love, open humanity to a post-metaphysical, post-nietzschean and post-deconstructionist era, marked no longer by a cosmological, theological, humanistic or deconstructionist principle, but by the principle of love which, following the process of the humanization of the divine, allows to start a second process, namely that of the divinization of the human.

The author of *La Révolution de l'amour* thus finds a non-metaphysical humanism or humanism of the God-man which wants to go beyond not only the thought of the radical immanence, but also of the modern humanism. However, by affirming, on the one hand, the absoluteness, the sacredness and the mysterious origin of values; and on the other hand, the supernatural or anti-natural of man, Luc Ferry falls, according to us, into the same pitfalls as the proponents of non-scientific cosmologies, of religions and of classical metaphysics. Thus, his non-metaphysical humanism reveals itself as a true idealism not only for the reasons mentioned above, but also because it rests, too, on a metaphysical bias, namely the postulate of the monism of the phenomenon. Relying on the hypothesis of the "Initial Singularity" of Igor and Grichka Bogdanov and on the new scientific theories and discoveries, we have beaten the postulate of the physical monism or of the "everything is matter", as well as the theory of the nothingness and of the chance as the source of all things. This questioning has allowed us to found a humanism of openness to otherness. But, beyond our objections and proposals, Luc Ferry has the merit of thinking that the disenchantment of the world is humanly untenable. This is why he undertakes to re-enchant it with transcendent values. The author of *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* invites each individual to adopt the heuristics of horizontality, the ethics of "enlarged thought" and the wisdom of love, because the whole path of life is to start from ignorance to knowledge, from the limited mind to the enlarged mind, from fear to love, from "sad passions" to joy.

INTRODUCTION GENERALE

A un moment donné de sa vie, l'homme fait face à un trouble intérieur qu'il n'arrive pas toujours à calmer. Il se réveille un matin et se rend compte qu'il y a en lui un vide qui le ronge, et qu'il ne peut pas véritablement combler. Cette béance est l'expression du manque de réponses pertinentes ou satisfaisantes aux questions existentielles et troublantes relatives à l'énigme ou au sens de sa vie. Tout se passe comme s'il était limité, du fait de ses incertitudes, de ses angoisses, de son imperfection, de son inachèvement et de sa finitude, par un plafond de verre qui lui faisait subitement prendre conscience qu'il serait, sans doute, dans une impasse¹. En effet, chacun, en ce qui le concerne, « *au milieu du chemin de la vie*² », est amené à se poser des questions d'ordre spirituel, telles que : « *La vie se limite-t-elle à cela ? Cette maison ? Ce travail ? Ce train-train ?*³ » « *Pourquoi suis-je là ? Que vais-je faire de ma vie ? Quel sens a toute cette aventure ?*⁴ »

Devant ces interrogations, le silence de l'univers, le « *mutisme songeur et réfléchi*⁵ » des sages et le vacarme de nos sociétés retentissent, tout à la fois, comme pour nous dire que la vie est une voie sans issue, un mystère ou une force qui nous transcende et nous entraîne inexorablement vers des rivages inconnus. Mais l'homme est-il, comme le pense Alfred de Vigny, condamné à n'être qu'« *un nageur incertain dans les ondes du temps qui se mesure et passe*⁶ » ? Autrement dit, faut-il se résoudre à l'idée que notre existence serait définitivement absurde, étant donné que « *riche ou pauvre, comblé ou délaissé*⁷ », nous finissons par nous rendre compte que « *la vie ne paraît pas nous avoir apporté ce que nous attendions*⁸ », ou que nous n'arrivons même pas à « *définir exactement ce que nous en attendons*⁹ » ? En outre, comme le pense Gérard Delteil, « *serions-nous à nous-mêmes une question sans réponse ?*¹⁰ »

Il est très difficile pour l'homme, quels que soient le mystère qui entoure sa vie et les obstacles qui se dressent sur son chemin, de capituler et de se satisfaire d'une existence absurde ou dépourvue de sens, car non seulement il a des capacités intellectuelles qui lui permettent de découvrir ou de donner un sens à sa vie, mais il n'y a pas, à proprement parler, de vie

¹Harry Moody et David Carroll, *Les Chemins de l'harmonie. Trouver un sens à sa vie*, traduit de l'américain par Daniel Roche, Paris, Nil éditions, 1999, p. 10.

²*Ibid.*

³*Ibid.*

⁴*Ibid.*, p. 59.

⁵Monique Francillon, *Pas sur la Terre*, Paris, éditions Publibook, 2003, p. 45.

⁶Lire, à ce propos, Alfred de Vigny, *Les Destinées*, notices et notes par Maurice Tournier, Paris, Librairie Larousse, 1972, § 80, p. 42, notamment le poème philosophique liminaire intitulé « Les Destinées ».

⁷Harry Moody et David Carroll, *op. cit.*, p. 10.

⁸*Ibid.*, p. 11.

⁹*Ibid.*

¹⁰Gérard Delteil, *Par-delà le silence. Quand Dieu se tait*, Lyon, Editions Olivetan, 2018, quatrième de couverture.

véritablement humaine sans la possibilité d'une définition préalable, et même permanente, du sens de l'existence, c'est-à-dire de la signification, de l'orientation et de la finalité de la vie. Ainsi, à l'opposé des autres êtres de la nature, fondamentalement régis par les automatismes biologiques ou les déterminismes naturels, et donc incapables de penser ou de s'interroger sur leur « être-dans-le-monde », l'être humain, en tant que sujet métaphysique et « être d'antinature¹¹ », a la chance ou la grâce d'avoir le pouvoir de s'étonner ou de réfléchir, de se nier ou de se remettre en question, de « sortir de lui-même » ou de se projeter dans son environnement, bref, de donner une signification, une direction et un but à sa présence dans l'immensité du cosmos et sur cette terre qui l'accueille.

Pour l'homme, la question du sens a bel et bien un sens ; ce d'autant qu'il a évolué pour acquérir cette capacité d'interrogation et de projection. Son évolution lui a permis de devenir, aujourd'hui, un « *Homo sapiens sapiens* », après avoir été un « *Hominoidae* », il y a 35 millions d'années ; un « *Hominidé* », il y a 6 millions d'années ; un « *Homo habilis* », il y a 3 millions d'années ; un « *Homo erectus* », il y a un peu plus d'un million d'années ; un « *Homo sapiens* », il y a entre 50000 et 100000 ans¹². Ce que nous voulons faire observer, du moins, c'est que la question du sens est une préoccupation proprement humaine. Elle émerge à la faveur des changements climatiques et des cataclysmes naturels qui ont permis l'avènement du genre « *Homo* », avec toutes les caractéristiques qui sont siennes aujourd'hui, notamment sa bipédie et sa capacité endocrânienne qui s'est multipliée par cinquante-deux au cours de sa plus ou moins longue évolution.

En effet, nos ancêtres les « *Hominoidae* » avaient un petit cerveau de 27 centimètres cubes qui ne leur permettait pas, dans ces conditions, d'avoir les potentialités que nous avons depuis « *Homo Habilis* ». Avec « un gros encéphale » de 1400 centimètres cubes¹³, l'homme actuel a créé la culture et la civilisation, c'est-à-dire développé le langage, la pensée, l'art, la science, la technique, la religion, la magie, l'économie et la stratégie, pour mieux s'adapter au monde. Il s'est donc intéressé à la spiritualité, en se posant des questions qui vont au-delà de la simple volonté de se libérer de l'étau de la nécessité du besoin. Il s'agit, par exemple, des questions relatives au sens de la vie. Avec Yves Coppens, nous pensons que tout cela n'aurait pas été possible sans les bouleversements climatiques susmentionnés ; bouleversements qui ont effectivement conduit à la transformation de certains « *Hominoidae* » en « *Hominidés* », et plus

¹¹Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Bernard Grasset, 1996, p. 106.

¹²Yves Coppens, « Origine de l'homme », in Philippe Brenot (dir.), *Les Origines*, Paris, L'Harmattan, 1988, pp. 142-177.

¹³*Ibid.*

tard en « *Homo sapiens sapiens* », cet homme « *deux fois sage* » que nous sommes aujourd’hui. A ce propos, Yves Coppens affirme ce qui suit :

Tous nos caractères, nos caractéristiques, le fait que nous nous [sommes] redressés, le fait que nous ayons des dents pour manger de tout, le fait que nous ayons un gros encéphale, le fait que notre bras se prolonge par des outils, le fait que nous ayons ce merveilleux moyen de communication qu’est le langage (...) toutes ces caractéristiques peuvent être interprétées comme des réponses à cette transformation du milieu.¹⁴

A la vérité, Yves Coppens n’a pas tort d’établir une relation d’implication entre la transformation du milieu et l’émergence ou le développement des caractéristiques humaines qui aboutiront à la production de la culture et de la civilisation. En effet, on sait aujourd’hui, notamment grâce à la révolution neurobiologique, que « *la « neuroplasticité », c’est-à-dire la capacité du cerveau à se modifier en fonction de notre expérience¹⁵ », ou en fonction des changements des « conditions extérieures¹⁶ », permet justement l’actualisation de certaines potentialités ou facultés humaines. Ainsi, de ce rapport entre la transformation de l’environnement et l’évolution de l’homme vers la culture, vers la civilisation, et donc vers la spiritualité, nous comprenons que le redressement du corps du genre « *Homo* », ou sa bipédie ; et la transformation de sa structure neuronale, c’est-à-dire l’augmentation du volume de son cerveau ou sa plasticité, l’ont conduit à devenir un sujet métaphysique, en ce sens qu’il a acquis, à ce stade de son évolution, la capacité soit de découvrir le sens de sa vie soit de le penser, par lui-même, même si son existence, à première vue, semble absurde. En effet, l’histoire des peuples et des civilisations nous donne de constater que, d’époque en époque et de génération en génération, les hommes ont toujours élaboré des principes de sens leur permettant de donner une signification, une orientation et une finalité à leur vie. Dès lors, quels peuvent être les principaux foyers de sens qui ont marqué l’histoire de l’humanité ? Ces foyers de sens sont-ils des référents transcendants ou immanents, verticaux ou horizontaux ? C’est justement à ces questions que nous volons répondre dans les lignes qui suivent.*

Pour un nombre considérable de personnes, de penseurs ou de scientifiques, le sens de la vie, et même le sens dans la vie¹⁷, ne saurait dépendre ni de la volonté du sujet ni de l’essence

¹⁴*Ibid.*, pp. 147-148.

¹⁵Christophe André, Alexandre Jollien, Matthieu Ricard, *A nous la liberté !*, Paris, L’Iconoclaste et Allary Editions, 2019, p. 46.

¹⁶*Ibid.*

¹⁷Dans le cadre de notre thèse, le mot « sens » renvoie à la signification et à la direction. Parler du « sens de la vie », c’est affirmer que notre vie, d’une part, veut dire quelque chose, qu’elle a une signification ; et d’autre part,

de l'être qui se manifeste, mais bien plutôt d'une réalité transcendante, c'est-à-dire d'« *une entité extérieure et supérieure à l'humanité*¹⁸ ». Le sens de la vie ou le sens dans la vie n'est pas, de ce point de vue-là, relatif et à créer, mais absolu et à découvrir, puisqu'il n'est pas défini, dans cette perspective, à partir d'une donnée de l'immanence, mais bien plutôt à partir d'un « *réfèrent qui transcende le signe*¹⁹ », le vécu ou l'existant. Il y aurait ainsi quelque chose d'extra-phénoménal, un autre niveau de réalité, « *une sorte de « programme »*²⁰ », un « *code secret*²¹ », une information primordiale ou un être suprême qui serait le sens du sens de la vie ou le sens du sens dans la vie et, en tant que tel, à l'origine de toute essence, de tout devenir, bref, de toute chose et de toute action. Autrement dit, la nature, le déploiement des êtres et des choses, l'homme y compris, seraient l'actualisation ou le déroulement d'une série d'évènements préétablis par cette entité ou ce principe qui serait en dehors de l'homme, au-dessus de l'humanité et antérieure au monde. En droite ligne avec cette posture philosophique, Igor et Grichka Bogdanov postulent, en se basant, d'une part, sur la nécessité, la précision, l'harmonie et la beauté des lois de la physique de l'infiniment grand et de l'infiniment petit ; et d'autre part, sur l'ordre et la régularité qui régissent l'univers des nombres premiers, en mathématique, que « *lorsqu'on jette un coup d'œil – même rapide – sur la nature, on ne peut s'empêcher d'y deviner, comme en surimpression aux frontières de l'invisible, l'empreinte d'une sorte de « programme »*.²² »

Ce programme ou ce principe transcendant, ou quel que soit le nom qu'on pourrait lui donner à chaque époque, dans chaque civilisation et à chaque génération, serait ainsi ce qu'il faut contempler, connaître, rechercher ou aimer, pour être capable de mettre en place une « *theoria* » pertinente, c'est-à-dire une compréhension crédible du monde dans lequel on vit ; une « *praxis* » efficace, qui est une morale ou une éthique permettant une insertion harmonieuse dans l'environnement physique et politique de nos vies ; et une « *sotériologie* » ou une doctrine du salut véritable, puisqu'il s'agit, pour l'homme, en fin de compte, non seulement de connaître

qu'elle va vers une destination précise ou qu'elle a un but. Cette signification et cette direction sont, pour certains auteurs, données par le sujet lui-même ; et pour d'autres, définies par des entités transcendantes. Par contre, parler du « sens dans la vie », c'est postuler que c'est la vie elle-même et elle seule qui produit le sens. Dans cette perspective, le sens de la vie est dans la vie elle-même, et nulle part ailleurs. Toutefois, certains penseurs croient qu'un être transcendant est l'auteur du « sens du sens dans la vie » ou du « sens du sens de la vie ».

¹⁸Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Paris, Bernard Grasset, 2002, p. 15.

¹⁹André Comte-Sponville et Luc Ferry, *La Sagesse des Modernes. Dix questions pour notre temps*, Paris, Robert Laffont, 1998, p. 269.

²⁰Igor et Grichka Bogdanov, *Le Code secret de l'univers*, Paris, Albin Michel, 2015, p. 10.

²¹*Ibid.*

²²*Ibid.*

le réel et de vivre en harmonie avec l'altérité, mais aussi et surtout de « vaincre les peurs²³ » et les souffrances qui parasitent et paralysent son existence, notamment la peur des maladies, la peur de la mort et la peur de disparaître dans le néant après la mort.

C'est donc en se référant à cette « *transcendance verticale*²⁴ », pour reprendre une terminologie ferryyenne, que les partisans de la spiritualité fondée sur l'idée de l'existence d'un « *arrière-monde* » estiment que nous pouvons véritablement donner une signification et un but à nos vies, c'est-à-dire savoir qui nous sommes, d'où nous venons, pourquoi nous vivons, et surtout comment nous devons vivre pour parvenir à l'ataraxie, qui est la paix de l'âme ; à l'aponie, qui est l'absence totale de souffrances corporelles ; et, si possible, à l'éternité ou à l'immortalité, qui est le désir avoué ou inavoué de la plupart de ceux qui savent qu'ils vont, un jour, mourir. L'auteur de *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?* Souligne, fort à propos, que « *pendant des siècles, et à tout le moins depuis la naissance de la philosophie dans l'Antiquité, poser la question de « la vie bonne » [ou du sens de la vie,] c'était d'abord s'engager à rechercher un principe transcendant (...) qui [pourrait permettre] d'apprécier la valeur d'une existence singulière.*²⁵ »

Dans la même lancée que Luc Ferry, et cette fois-ci sur la base des enquêtes statistiques, Frédéric Lenoir, dans ses entretiens avec Marie Drucker, démontre que la croyance en une entité transcendante à l'aune de laquelle est défini le sens de l'existence « *est partagée par environ les deux tiers de la population mondiale*²⁶ » ; si ce n'est largement plus. En effet, nous pensons qu'une très large majorité d'hommes et de femmes, du fait de la finitude du vivant, des paradoxes ou des tragédies de l'existence, de l'espérance en une vie postmortem, de la paupérisation des masses, de la précarité de la vie, de l'insécurité ambiante, de la désolation environnante, des injustices sociales et du recul de l'Etat providence ; toutes choses qui entraînent la montée des fondamentalismes religieux, et donc le retour de la foi, « *croient en l'existence d'une transcendance qu'il faut connaître et aimer, à laquelle il faut se conformer*

²³Cette formule est tirée du titre de l'œuvre de Luc Ferry, *Vaincre les peurs. La philosophie comme amour de la sagesse*, Paris, Odile Jacob, 2006.

²⁴Luc Ferry, dans *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 447, définit les « *transcendances verticales* » comme étant des entités extérieures et supérieures à l'humanité, des réalités « *situées pour ainsi dire en amont* » ou au-delà de l'homme, de l'humanité ou du monde. Les « *transcendances verticales* » s'opposent ainsi à ce que Luc Ferry appelle les « *transcendances horizontales* » ou « *transcendances dans l'immanence* », selon une terminologie husserlienne. Par « *transcendances horizontales* » ou « *transcendances dans l'immanence* », l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* entend l'ensemble des absolus objectifs, à l'instar du bien, du beau, de la justice, du vrai, de l'amour, qui naissent au cœur de l'humain et s'imposent à lui comme venant du dehors.

²⁵*Ibid.*, p. 15.

²⁶Frédéric Lenoir, *Dieu* (entretiens avec Marie Drucker), Paris, Robert Laffont, 2011, p. 255.

pour aspirer à la réalisation de soi, car [ils pensent certainement que] c'est elle qui définit le sens de notre existence²⁷ ».

Dans ce contexte caractérisé par l'hétéronomie ou l'hétéro-détermination du sujet, l'homme n'est ni auteur ni acteur de son existence, et donc du sens de sa vie, car celle-ci est de part en part déterminée par une réalité ultime ou une « *altérité radicale* », « *porteuse de sens*²⁸ ». Le cosmos des anciens Grecs, la « *Maât* » des Egyptiens de l'Antiquité, le Dieu personnel et unique des religions monothéistes du Moyen Age, la raison et les grandes utopies laïques de la modernité sont autant de « *transcendances verticales* » qui ont donné et continuent de donner un sens à la vie des hommes. Ainsi, quelle serait la spécificité de chacun de ces anciens foyers de sens, et donc de chacune des périodes de l'histoire qu'il a structurée ?

Dans l'Antiquité, en dehors des atomistes, des épicuriens et des sophistes qui avaient rompu avec le dispositif cosmologique qui structurait l'existence de leurs concitoyens, les Grecs anciens, dans leur large majorité, croyaient en « *un ordre cosmique harmonieux au sein duquel chaque être particulier devait trouver sa place*²⁹ » ; mieux sa « *juste place*³⁰ », son « *lieu naturel*³¹ », et « *surtout à y rester, à ne jamais pécher par hybris, par arrogance et démesure*³² ». Ils pensaient ou croyaient que « *chacun découvrait un sens à « sa vie », parce qu'il découvrait un sens de « la » vie*³³ ». Pour les Grecs anciens, « *la liberté était harmonie avec la nature des choses*³⁴ », et cette « *harmonie était contemplation, accueil de la nature des choses et non pouvoir de l'individu sur le monde*³⁵ ». Cette croyance ou pensée était nourrie par une vision mythique ou mythologique du monde ; vision qui faisait de la cosmogonie ou de la naissance de l'univers une théogonie, c'est-à-dire « *une histoire de la naissance des dieux, et réciproquement*³⁶ ».

En effet, les mythologies grecques nous révèlent que la naissance et la permanence du cosmos sont le résultat de la victoire et de la domination des divinités de l'ordre, de la justice et de l'harmonie, dont Zeus est la figure emblématique, sur celles du désordre, de l'injustice et

²⁷Jean Staune, *Notre existence a-t-elle un sens ? Une enquête scientifique et philosophique*, préface de Trinh Xuan Thuan et postface de Dominique Laplane, Paris, Presse de la Renaissance, 2007, p. 461.

²⁸*Ibid.*, p. 470.

²⁹Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 16.

³⁰Luc Ferry, *Apprendre à vivre 2 : La sagesse des mythes*, Paris, Plon, 2008, p. 111.

³¹*Ibid.*

³²*Ibid.*

³³Bertrand Vergely, *Aristote ou l'art d'être sage*, Toulouse, Editions Milan, 2003, p. 13.

³⁴*Ibid.*

³⁵*Ibid.*

³⁶Luc Ferry, *Apprendre à vivre 2 : La sagesse des mythes*, p. 57.

du chaos, qu'incarne Cronos. Cette victoire va permettre au premier des Olympiens de fonder un ordre cosmique juste, en mettant chaque chose, chaque être et chaque divinité à sa « *juste place* » ; « *juste place* » qu'il ou qu'elle devra occuper, afin que soit sauvegardé l'équilibre sans lequel le « *grand Tout*³⁷ », c'est-à-dire le cosmos, risquerait de retomber dans le chaos initial. Or Zeus ne saurait tolérer une telle possibilité. D'ailleurs, le châtement réservé à ceux qui compromettent, par leurs actions, l'harmonie du monde est impitoyable. Rappelons-nous que, parce qu'il « *s'est conduit comme un voleur*³⁸ », en entrant sans permission dans « *l'atelier que partagent Héphaïstos et Athéna pour dérober au premier le feu, et à la seconde les arts*³⁹ » qu'il remet aux humains lésés par son frère Epiméthée, Prométhée est condamné à souffrir le martyre. Cloué sur un rocher, son foie, qui repousse indéfiniment, est continuellement dévoré par un « *aigle effroyable*⁴⁰ ».

En outre, les hommes, à qui Prométhée a remis le feu d'Héphaïstos et les arts d'Athéna ; un cadeau qui leur confère un « *pouvoir de création quasi divin*⁴¹ », sont, à leur tour, punis pour avoir cédé à « *l'hybris* ». Pour les châtier, Zeus va prendre soin de leur envoyer « *Pandore et, avec elle, tous les maux désormais liés à la condition humaine mortelle*⁴² ». Les foudres du roi des dieux de l'Olympe, garant de l'ordre et de la justice cosmiques, vont aussi s'abattre, par illustration, sur le malheureux Sisyphe, coupable d'infidélité, de duperie et de trahison. En effet, ce dernier aurait non seulement pris la place de Laërte dans le lit nuptial et couché avec sa femme Anticlée, mais aussi dénoncé Zeus à Asopos, une divinité secondaire. Sisyphe sera donc « *condamné par Zeus à rouler en enfer une énorme pierre jusqu'en haut d'une colline d'où, chaque fois, le rocher re-dégringole, de sorte qu'il lui faut tout recommencer, indéfiniment, sans que jamais cette tâche pénible puisse prendre fin.*⁴³ » Ainsi, au regard des périls et des châtements liés au non-respect de l'ordre ou de l'harmonie cosmique, d'une part ; et d'autre part, parce qu'ils souscrivent à la grande tradition du « *cosmologico-éthique*⁴⁴ » et politique, c'est-à-dire à une vision du monde selon laquelle le cosmos est en lui-même, et par lui-même, porteur des valeurs morales et politiques les plus hautes, de sorte que leurs fins paraissent être

³⁷*Ibid.*, p. 111.

³⁸*Ibid.*, p. 162.

³⁹*Ibid.*

⁴⁰*Ibid.*

⁴¹*Ibid.*

⁴²*Ibid.*

⁴³*Ibid.*, p. 232.

⁴⁴Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 257.

« *domiciliées*⁴⁵ » en lui, les Grecs anciens ne pouvaient que souscrire à la célèbre devise du temple de Delphes qui les exhortait à se connaître eux-mêmes.

Cette devise ou sentence, à savoir : « *Homme, connais-toi toi-même* », ne voudrait aucunement dire, comme on le croit généralement, que chaque individu doit s'efforcer de connaître ses états d'âme, ses pensées et ses « *aspirations les plus profondes*⁴⁶ ». Il ne s'agit pas, comme le pense Frédéric Lenoir, d'une « *introspection*⁴⁷ », c'est-à-dire d'un « *travail d'attentive observation de nous-mêmes, de notre sensibilité, de nos motivations, de nos désirs [et] de nos émotions.*⁴⁸ » Le « *connais-toi toi-même* », inscrit au fronton du temple de Delphes ou d'Apollon, est bien plutôt une invitation, adressée aux humains, à mener une vie non seulement conforme à la nature, mais aussi et surtout en adéquation avec leur nature. Il est question d'être conscient de sa place dans l'univers, dans la société politique, dans la famille, et de l'occuper loyalement et joyeusement, d'une part ; et d'autre part, de vivre dans les limites de ses capacités ou de ses potentialités naturelles.

Il y a, dans les cosmogonies grecques, l'idée d'une nature parfaite, idéale, exemplaire et inviolable que contexte aujourd'hui l'éthique moderne et la révolution biotechnique. Mais, par rapport à la conception grecque de la nature, l'homme sensé et en quête d'épanouissement n'a d'autre choix que de « *s'ajuster et [de] s'ajointer autant qu'il est humainement possible à la poutre porteuse de l'édifice cosmique dévoilé par la theoria*⁴⁹ ». C'est d'ailleurs le sens des voyages d'Ulysse dans l'*Odyssée* d'Homère. Dans cette œuvre, Ulysse va du chaos, de la guerre, de la haine et de la rupture d'avec l'ordre cosmique vers l'harmonie, la paix, l'amour et « *la réconciliation [d'] avec [le] cosmos*⁵⁰ ». Il se bat pour retrouver sa « *juste place* » ou sa « *place naturelle* » dans le monde, à Ithaque, dans son palais, auprès de sa famille, et surtout dans les bras de sa femme Pénélope, car « *l'arrachement à ce « lieu naturel » est souffrance et injustice, comme le retour vers lui est un bien, lié à la restauration de l'harmonie perdue*⁵¹ ». Ulysse comprend bel et bien qu'il doit rester lui-même. C'est la raison pour laquelle il refuse l'immortalité et la jeunesse éternelle que lui propose la belle et divine Calypso. Il ne saurait retomber dans le chaos et la misère, « *l'hybris* » et « *la démesure* », encore moins encourir la damnation éternelle qui est le lot de tous ceux qui, comme Prométhée et Sisyphe, refusent de

⁴⁵*Ibid.*, p. 260.

⁴⁶Frédéric Lenoir, *La Puissance de la joie*, Paris, Fayard, 2015, p. 100.

⁴⁷*Ibid.*

⁴⁸*Ibid.*, pp. 100-101.

⁴⁹Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 61.

⁵⁰Luc Ferry, *Sagesse d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 2014, p. 776.

⁵¹*Ibid.*, pp. 776-777.

contempler le divin cosmos, de « *trouver dans l'ordre cosmique un guide de conduite*⁵² » et un « *livre ouvert*⁵³ » dans lequel ils doivent déchiffrer le sens de leur existence.

Bien avant les Grecs de l'Antiquité, les Egyptiens du temps des pharaons croyaient, eux aussi, en un principe transcendant auquel ils se référaient pour donner un sens à leur vie. Ce principe de sens, qu'ils ont appelé la « *Maât* », a joué, dans cette civilisation, presque le même rôle que le principe cosmologique grec. Si l'on se réfère à la cosmogonie d'Héliopolis, la « *Maât* » est mise en place trois millénaires avant notre ère, par Amon Rê, le soleil créateur, en vue non seulement de la régulation de l'univers céleste, mais aussi de la sauvegarde de l'harmonie, de la paix et de la justice dans l'univers terrestre. En effet, la société égypto-pharaonique antique, tout comme celle de la Grèce antique, est peuplée des divinités et des êtres qui sont soit maléfiques soit bienfaisants. Le mal et le bien, le chaos et l'harmonie, l'injustice et la justice, le désordre et l'ordre, la guerre et la paix y sont sans cesse en compétition, et le monde est permanemment dans « *une évolution en équilibre instable*⁵⁴ ». Mais, quelle que soit la puissance des forces destructrices, symbolisées par Seth/Nephtys, elles finissent tôt ou tard par être vaincues par les « *forces du bien, de l'ordre, de la justice [et] de la paix*⁵⁵ », symbolisées par le couple Osiris/Horus. Ainsi, à l'opposé du couple de divinités Seth/Nephtys et de ceux qui lui sont semblables, le couple Osiris/Horus et leurs imitateurs incarnent le principe de la « *Maât* ».

On nous dira, peut-être, que, dans la cosmologie égypto-pharaonique, « *Maât* » est une déesse. Cette affirmation est absolument vraie. Toutefois, comme nous venons de le dire, « *Maât* » est aussi et surtout un principe de sens. Elle est le principe de la vérité et de la justice qui doivent être au cœur de l'existence et du fonctionnement du monde. En effet, pour les Egyptiens anciens, « *le but de l'existence était la préservation et la perpétuation de la vie*⁵⁶ », grâce au maintien de l'ordre et de l'harmonie en soi-même, dans sa famille, dans sa communauté, dans sa société et dans le monde. C'est la raison pour laquelle « *tout être humain devait mettre l'ordre à la place du désordre, le bien à la place du mal, la vérité à la place du mensonge, la justice à la place de l'injustice*⁵⁷ ». Autrement dit, chaque individu devait pouvoir

⁵²Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 260.

⁵³*Ibid.*, p. 261.

⁵⁴Pierre-Paul Okah-Atenga, *Cosmologie et philosophie. De la justice et du fonctionnement du monde*, Yaoundé, Les Presses Universitaires de Yaoundé, 2014, p. 33.

⁵⁵*Ibid.*, p. 38.

⁵⁶« Les 42 Commandements de la Maât », in <http://www.lisapoyakama.org/les-42-commandements-de-la-maat/>, consulté le 12 mars 2022.

⁵⁷*Ibid.*

incarner le principe de la « *Maât* », tout en s'enfuyant à toutes jambes de la demeure d' « *Isfet* » et de ses adeptes. Il était question de toujours agir dans le sens de « *la continuation de la vie*⁵⁸ », en respectant les 42 commandements de la « *Maât* », à savoir, par illustration, être capable d'affirmer au jour du jugement : « *Je n'ai pas été sourds aux paroles de vérités* » ; « *Je n'ai pas pollué les eaux* » ; « *Je n'ai pas ajouté aux poids de la balance* » ; « *Je n'ai pas maltraité les gens* »⁵⁹.

L'univers égypto-pharaonique antique est donc profondément marqué par la « *contrariété*⁶⁰ » ou la polarité. C'est pourquoi l'ordre de la « *Maât* », en tant que principe cosmique, « *préside au bon déroulement et au renouvellement des cycles vitaux*.⁶¹ » Sa connaissance et la mise en pratique de ses exigences est gage de réussite, de bien-être, de « *renaissance* », de « *re-création* »⁶², bref, du salut. Autrement dit, quiconque se soumet à l'ordre de la « *Maât* », c'est-à-dire s'efforce de mener une existence vertueuse, parvient, par le fait même, à une « *vie bonne* », et dans ce monde terrestre et dans le monde céleste. Il s'agit de réaliser de bonnes actions, « *de manière à triompher de l'épreuve de la pesée de l'âme par le dieu Ambis, car l'âme doit être plus légère qu'une plume pour accéder au monde des dieux, contempler Râ, le dieu suprême, et vivre dans la félicité*.⁶³ » Cependant, le sort des méchants est leur « *dissolution dans le néant après avoir été dévorés par Ammit la mangeuse, une redoutable déesse*⁶⁴ ».

Si l'Antiquité égypto-pharaonique et grecque est dominée par des principes cosmiques ou cosmologiques, à savoir tour à tour la « *Maât* » et le cosmos, il n'en est pas de même au Moyen Age, notamment en Europe. En effet, pendant la période médiévale, précisément en Europe, c'est un principe théologique qui définit le sens de la vie des hommes. Ainsi, il n'est plus question, pour connaître l'univers et se connaître soi-même, pour définir les normes et les valeurs qui doivent régir les rapports intersubjectifs, pour déterminer la direction que doit prendre l'existence ; ceci dans le but de parvenir à l'émancipation, à l'épanouissement et à la réalisation de soi, de se référer à une « *transcendance objectivée*⁶⁵ ». En d'autres termes, la contemplation et l'insertion de soi par soi dans le bel et divin ordonnancement du monde,

⁵⁸*Ibid.*

⁵⁹*Ibid.*

⁶⁰Pierre-Paul Okah-Atenga, *op. cit.*, p. 29.

⁶¹Lire Bernadette Menu, « *Maât, ordre social et inégalités dans l'Égypte ancienne* », in *Droit et cultures*, 69/2015, pp. 51-73.

⁶²Pierre-Paul Okah-Atenga, *op. cit.*, p. 37.

⁶³Frédéric Lenoir, *Dieu*, p. 100.

⁶⁴*Ibid.*

⁶⁵Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 55.

l'incarnation, dans la conduite de sa vie, d'un ordre, garant de l'équité et source de justice ne sont plus, dans le contexte des religions monothéistes du Moyen Age, des référents à partir desquels les hommes, notamment ceux qui sont convertis à ces religions, donnent une signification, une orientation et une finalité à leur existence.

Dans l'univers médiéval, chaque individu est appelé à croire, à se réconcilier et à se soumettre à une « *transcendance personnifiée*⁶⁶ », pour espérer parvenir au salut. Cette « *transcendance personnifiée* » est un Dieu personnel et unique placé à l'origine du monde. Il est considéré comme l'Alpha et l'Oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin, l'Être par excellence, l'Éternel, car les partisans des religions du Livre postulent qu'il « *existe depuis toujours et pour toujours*⁶⁷ ». Mais cette définition que nous venons de donner du Dieu personnel et unique des religions monothéistes du Moyen Age ne permet aucunement de le cerner ou de le saisir, dans la mesure où, théologiquement parlant, il est, par essence, le « *Tout-Autre*⁶⁸ ». Dieu est le « *Tout-Autre* » parce qu'il est caractérisé par « *l'aséité* ». Il est l'« *être-par-soi* », contrairement à toute la création, l'homme y compris, qui se caractérise par « *l'abaliété* », étant donné qu'elle est l'« *être-par-un-autre* »⁶⁹.

A la vérité, à l'inverse de la « *Maât* » et du cosmos qui sont des principes transcendants dont les modes de fonctionnement sont connus, le Dieu personnel et unique du Moyen Age ou des religions révélées se caractérise par sa nature mystérieuse. C'est justement ce mystère qui fait que l'homme soit dans l'incapacité de le connaître, de le saisir, et donc de l'enfermer dans un carcan définitionnel. Le « *Tout-Autre* », comme le dit si bien le théologien Laurent Gagnebin, ne peut être « *enfermé dans nos mots, nos définitions, nos doctrines et aucune institution ne peut le détenir [ni] le maîtriser*⁷⁰ ». En tant que réalité suprême, Dieu « *est au-delà de nos logiques et de nos paroles à son sujet. Ces dernières [ne peuvent être que] des interprétations approximatives [ou] des balbutiements*⁷¹ ». La connaissance de Dieu ne commence qu'avec sa propre décision de se révéler, par esquisse ou de profil, à l'humanité ou, du moins, à l'homme qui, comme Abraham ou Jérémie, a trouvé grâce à ses yeux. C'est pour cette raison que, dans la perspective des religions monothéistes, ce n'est point l'individu qui va à la rencontre du

⁶⁶*Ibid.*, p. 62.

⁶⁷Frédéric Lenoir, *Comment Jésus est devenu Dieu*, Paris, Fayard, 2010, p. 123.

⁶⁸Laurent Gagnebin, « Dieu : « Le Tout-Autre », proche et lointain », in <https://www.evangelie-et-liberte.net/2016/09/>, consulté le 23 août 2020.

⁶⁹Lire, à cet effet, Arnaud Desjardins, *Les Chemins de la sagesse*, tome 3, Paris, Editions de la Table Ronde, 1972, p. 36.

⁷⁰Laurent Gagnebin, *art. cit.*, in <https://www.evangelie-et-liberte.net/2016/09/>, consulté le 23 août 2020.

⁷¹*Ibid.*

Créateur, mais c'est le Créateur lui-même qui se dévoile ou se révèle à l'homme, qui lui tend la main le premier : « *L'Eternel dit à Abram : Va-t'en de ton pays, de ta patrie, et de la maison de ton père, dans le pays que je te montrerai. Je ferai de toi une grande nation, et je te bénirai ; je rendrai ton nom grand, et tu seras une source de bénédiction.*⁷² »

Par ailleurs, la parole de l'Eternel fut adressée à Jérémie, en ces termes : « *Avant que je t'eusse formé dans le ventre de ta mère, je te connaissais, et avant que tu fusses sorti de son sein, je t'avais consacré, je t'avais établi prophète des nations.*⁷³ » Dans le cas d'Abraham, comme dans celui de Jérémie, nous constatons que c'est bel et bien l'Eternel qui se révèle à l'homme, qui prend la décision de le prendre en main ou par la main, pour le conduire sur les chemins de sa destinée et de son salut. En effet, la saisie de la main tendue de Dieu, dans le contexte des religions révélées, est la condition du salut ou d'une « *vie bonne* ». Il est donc question, pour l'homme, de répondre favorablement à cet appel, de se réconcilier avec son Créateur, afin de bénéficier de sa miséricorde et des grâces qui sont réservées à tous les élus ; ce depuis la fondation du monde.

La théologie judéo-chrétienne et islamique reconnaît que la restauration du lien vertical qui rapporte la personne humaine à Dieu est ce qui la « *sauve de la désolation et de la mort*⁷⁴ ». Ainsi, le plus grand tort que le Diable a causé à l'humanité, ce n'est point de l'avoir entraînée, d'un point de vue strictement moral, dans le péché de la chair, mais de l'avoir spirituellement séparée de l'amour de Dieu. Cette séparation, qui commence avec la désobéissance et l'expulsion de l'homme du jardin d'Eden, qui se prolonge et devient de plus en plus profonde, à cause de la surabondance du péché dans le monde, est la source des inquiétudes, des angoisses, des souffrances, des peurs et de l'ignorance qui parasitent et paralysent nos vies, et nous donnent l'impression que l'existence humaine est absurde. A la vérité, selon la perspective de ces trois religions monothéistes, c'est chaque individu qui crée une béance au cœur de sa vie et rend son existence absurde, en refusant de rechercher la face ou l'amour de Dieu, c'est-à-dire de le connaître et de lui obéir, afin d'être sauvé de la misère, sous toutes ses formes, et surtout de la mort définitive. L'absence d'intimité avec le Créateur expose l'homme au vagabondage et à la perte. C'est pour cette raison qu'un individu qui n'est pas en harmonie avec Dieu est à l'image d'un bateau, sans gouvernail ni pilote, qui tangue en haute mer, et qui va à la dérive,

⁷²*La Sainte Bible*, traduite d'après les textes originaux hébreu et grec par Louis Segond (1910), Alliance Biblique Universelle, 2009, Genèse 12 : 1-2.

⁷³*Ibid.*, Jérémie 1 : 5.

⁷⁴Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 63.

précisément parce qu'il subit de plein fouet les caprices des vents contraires et la pression incessante des vagues dévastatrices.

Toutefois, en dépit de la similitude qui existe, au plan théologique, entre le judaïsme, le christianisme et l'islam, et nous venons de le montrer en mettant l'accent sur le fait que ces religions conditionnent le salut de l'homme par le rétablissement d'une relation de confiance ou de fidélité avec le divin, force est de noter qu'elles sont, néanmoins, opposées, du point de vue doctrinal, sur un certain nombre de points. En effet, dans le judaïsme et l'islam, par illustration, l'homme est sauvé parce qu'il a pu saisir la main tendue de Dieu, en faisant montre de repentance, de soumission, d'obéissance, et en se démarquant par ses bonnes œuvres. En d'autres termes, la restauration de la relation entre Dieu et l'homme, condition du salut de ce dernier, passe nécessairement par l'obéissance aux lois divines et par une sanctification personnelle et permanente. Or, dans le christianisme, le salut est une pure grâce, c'est-à-dire un don du Créateur qui sait que quels que soient les sacrifices consentis et les efforts fournis par le genre humain, aucun homme n'est capable de lui obéir parfaitement ou de se sanctifier véritablement par lui-même.

Ainsi, contrairement à ce que croient les partisans du judaïsme et de l'islam, l'homme, dans la perspective de la religion chrétienne, est naturellement mauvais, méchant, pécheur ; et condamné à le demeurer, en dépit de sa bonne volonté et de ses efforts, puisqu'il est l'héritier du premier couple humain maudit. En tant qu'héritier d'Adam et Eve, l'homme a une nature pécheresse. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Eliphaz de Théma prit la parole et dit à son ami Job : « *Qu'est-ce que l'homme, pour qu'il soit pur ? Celui qui est né de la femme peut-il être juste ? Si Dieu n'a pas confiance en ses saints, si les cieux ne sont pas purs devant lui, combien moins l'être abominable et pervers, l'homme qui boit l'iniquité comme l'eau !*⁷⁵ » A la vérité, dans l'épître de Paul aux Romains, il est clairement dit : « *Quoi donc ! Sommes-nous plus excellents ? Nullement. Car nous avons déjà prouvé que tous, Juifs et Grecs, sont sous l'empire du péché : Il n'y a point de juste, pas même un seul.*⁷⁶ »

Avec le christianisme, les œuvres ne sauvent pas l'homme, car, humainement produites, elles sont nécessairement entachées d'imperfection. Au contraire, ce qui sauve l'être humain, à la vérité, c'est la foi en Dieu et en Jésus-Christ, dans la mesure où celle-ci permet la restauration du lien brisé non seulement par le péché du couple adamique, mais aussi par celui de l'individu

⁷⁵La Sainte Bible, traduite d'après les textes hébreu et grec par Louis Segond (1910), Belarus, Editions de Printcorp, 2018, Job 15 : 14-16.

⁷⁶Ibid., Romains 3 : 9-10.

concerné. En effet, c'est par le sacrifice de Jésus-Christ sur la croix que l'homme est racheté, et de nouveau réconcilié avec Dieu. C'est dire, en d'autres termes, que le rachat de l'homme et sa réconciliation avec Dieu ne sont plus consécutifs aux sacrifices des animaux, comme c'est le cas dans l'Ancienne Alliance⁷⁷ que respectent les juifs. Le rachat de l'homme et sa réconciliation avec Dieu résultent bien plutôt de la crucifixion et de la résurrection de celui qui, dans la Nouvelle Alliance⁷⁸, est appelé Fils de Dieu :

De manière beaucoup plus simple. Israël sacrifiait [et sacrifie encore] sans cesse des animaux, des agneaux le plus souvent, pour garder le contact avec l'Éternel, rétablir toujours son lien avec Lui. L'arrivée de Jésus rend ces rites inutiles : il établit lui-même le contact avec Dieu, il crée une ligne directe. Il est l'agneau envoyé par Dieu dans ce but. C'est notamment la thèse de l'exégète jésuite Xavier Léon-Dufour. On peut avancer une autre interprétation : de même que l'agneau pascal servit à la libération des juifs captifs en Egypte, Jésus est le libérateur du peuple [et de l'humanité].⁷⁹

Mais pour que cette rédemption de l'humanité et cette réconciliation qu'elle envisage avec Dieu soient effectives, tout homme doit accepter de naître de nouveau, c'est-à-dire de reconnaître Jésus-Christ, d'une part, comme son Seigneur ou son Maître ; et d'autre part, comme son Sauveur personnel, car c'est lui qui, vivant en chaque personne, lui donne la force de faire la volonté de son Père. Nous comprenons aisément le sens de cette affirmation de l'apôtre Jean selon laquelle : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle.⁸⁰ » L'apôtre Paul,

⁷⁷L'Ancienne Alliance renvoie à l'Ancien Testament, c'est-à-dire l'ensemble des écrits qui sont antérieurs à Jésus-Christ. Dans l'Ancienne Alliance ou l'Ancien Testament, le salut de l'homme passe par sa soumission et son obéissance aux prescriptions divines. Dieu promet de bénir Israël, de le sauver à condition qu'il Lui obéisse. (*Ibid.*, Exode 19 : 5-6). Les dix commandements sont ici la base de cette alliance.

⁷⁸Dans la Nouvelle Alliance ou le Nouveau Testament, ce ne sont plus les œuvres, les sacrifices et le respect des ordonnances divines qui sauvent l'homme, mais bien plutôt la foi dans les promesses de Dieu en Jésus-Christ. En effet, Dieu s'est rendu compte que l'être humain est ontologiquement dans l'incapacité d'obéir à ses saints commandements. Ainsi, pour que l'humanité soit sauvée, Dieu a trouvé bon de sacrifier son Fils, afin que quiconque croit en lui ne périsse plus, mais qu'il ait la vie en abondance, la vie éternelle ou le salut. (*Ibid.*, Colossiens 1 : 27). Toutefois, la Nouvelle Alliance n'est pas une abrogation de l'Ancienne Alliance, mais son accomplissement. Jésus-Christ, qui demeure en le véritable chrétien, lui donne la volonté et la force de garder les commandements du Père. (*Ibid.*, Philippiens 4 : 13 ; Romains 3 : 31). Nous devons aussi préciser que l'expression « Nouvelle Alliance » est tirée du livre de Jérémie dans lequel il est écrit : « Voici venir des jours – oracle de Yahvé – où je conclurai avec la maison d'Israël (et la maison de Juda) une alliance nouvelle. Non pas comme l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères, le jour où je les pris par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte – mon alliance qu'eux-mêmes ont rompue bien que je fusse leur Maître, oracle de Yahvé ! Mais voici l'alliance que je conclurai avec la maison d'Israël après ces jours-là, oracle de Yahvé. Je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur. Alors je serai leur Dieu et eux seront mon peuple ». (Jérémie 31 : 31-33, cité par Gérard Mordillat et Jérôme Prieur, *Jésus sans Jésus. La christianisation de l'Empire romain*, Paris, Editions du Seuil, 2008, pp. 128-129.

⁷⁹Jacques Duquesne, *Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer/Flammarion, 1994, p. 103.

⁸⁰*La Sainte Bible*, traduite d'après les textes hébreu et grec par Louis Segond (1910), Belarus, Editions de Printcorp, 2018, Jean 3 : 16.

dans son épître aux Romains, ne dit pas le contraire lorsqu'il affirme : « *Si tu confesses de ta bouche le Seigneur Jésus, et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé.*⁸¹ »

Le principe théologique des religions monothéistes, qui donne un sens à la vie de l'homme, et lui permet d'avoir accès au salut, durant le Moyen Age, a ceci de particulier qu'il est transcendant à la fois par rapport au monde, à l'humanité et à l'homme, alors que le principe cosmique ou cosmologique de l'Antiquité égypto-pharaonique et grecque ne l'est que par rapport à l'humanité et à l'homme. Mais ce qui fait leur unité, c'est qu'ils placent le sujet dans une situation d'hétéronomie absolue, puisque ce dernier est soit régi par le « *cosmologico-éthique* » et politique, comme c'est le cas dans l'Antiquité ; soit soumis au « *théologico-éthique*⁸² » et politique, comme nous le voyons au Moyen Age. Qui plus est, dans le contexte des transcendances cosmologique et théologique, le salut se définit, d'une part, comme une victoire sur les peurs, les souffrances et la mort qui déstabilisent le genre humain ; et d'autre part, comme un accès au bien-être et à la félicité éternelle qu'il recherche. On pourrait, certes, nous demander si le désir d'éternité ou d'immortalité est le propre de toutes les spiritualités. La réponse que nous pourrions donner à cette question est que, dans la plupart des cosmogonies ou des cosmologies non scientifiques, il y a toujours, en filigrane, une certaine espérance en une vie *postmortem*, c'est-à-dire en une vie après la mort.

Pour les Grecs anciens, par illustration, l'homme qui s'insère harmonieusement dans le monde, qui se réconcilie avec l'ordre cosmique, c'est-à-dire qui y trouve « *sa juste place* » ou sa « *place naturelle* », pourra, après sa mort, soit être reçu par les dieux avec lesquels il vivra pour l'éternité, selon la perspective de l'idéalisme platonicien, soit fusionner, quelle que soit la qualité de sa vie antérieure, avec l'éternel cosmos, et devenir, par le fait même, « *un fragment d'éternité*⁸³ », d'après le matérialisme de Leucippe, de Démocrite, d'Epicure et d'Epictète. D'ailleurs, Epictète, comme ses pairs, pensait qu'« *en fin de parcours, on devient soi-même un fragment de Cosmos et comme tel, une espèce d'atome d'éternité*⁸⁴ », précisément parce que la mort n'est qu'une simple désagrégation de l'organisme vivant en de multiples atomes ; lesquels sont appelés à exister éternellement sous d'autres formes. Jean Salem, effectivement, montre que, pour les atomistes de l'Antiquité, comme Leucippe, Démocrite, Epicure, Epictète et Lucrèce, les corpuscules constitutifs des organismes vivants, que sont les atomes, sont

⁸¹*Ibid.*, Romains 10 : 9.

⁸²Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, p. 37.

⁸³Luc Ferry, *De l'amour. Une philosophie pour le XXI^e siècle*, Paris, Odile Jacob, 2012, p. 40.

⁸⁴*Ibid.*

« *éternels et immodifiables, se combinent puis se dissocient au gré de leur agitation incessante dans le vide immense*⁸⁵ ».

Cette conception matérialiste de l'éternité est aussi celle des sages orientales qui soutiennent, non pas l'idée d'une immortalité de l'homme par l'obéissance aux dieux ou à un Dieu personnel et unique, comme nous le voyons dans les cosmogonies grecques et les religions révélées du Moyen Âge, mais la thèse de la fusion de l'individu dans l'absolu impersonnel ou objectif. En effet, dans les spiritualités orientales, comme l'hindouisme et le bouddhisme, il est question, pour l'homme, de se purifier au cours de ses multiples vies, de lâcher l'ego pour atteindre la délivrance ou l'illumination. Cette délivrance ou cette illumination suppose que l'homme quitte « *le samsara, la ronde incessante des renaissances, pour [se] fondre en quelque sorte dans le Tout cosmique et divin*⁸⁶ ». Or, dans la spiritualité juive, chrétienne ou musulmane, il ne s'agit pas, pour l'être humain, de se fondre dans le cosmos, mais bien plutôt de passer à une autre vie ; cette fois-ci dans la cité d'un Dieu vivant, tout-puissant, triomphant, bénissant et éternel.

Néanmoins, comme nous pouvons le constater, toutes ces spiritualités reposent sur une certaine espérance : l'espérance en une vie postmortem dans la cité des dieux ou de Dieu, pour les spiritualités fondées sur l'existence d'un « *arrière-monde* » ; et l'espérance en la délivrance ou en l'illumination, pour les spiritualités laïques de type matérialiste ou oriental. Dans tous les cas, dans les spiritualités sans Dieu ou avec Dieu, l'homme porte en lui « *le désir de l'immortalité*⁸⁷ » ou de l'éternité. C'est la raison pour laquelle Luc Ferry écrit : « *Si je trouve ma place dans l'ordre du monde et parviens à en faire partie, si je réussis à vivre dans l'obéissance et l'amour de Dieu au point de ne faire qu'un avec lui, j'accéderai en quelque façon à l'éternité ou du moins serai-je débarrassé du souci des choses qui passent et ne dépendent pas de moi*⁸⁸ ».

Cependant, une importante rupture paradigmatique va s'opérer à partir de la Renaissance jusque dans la modernité, car il ne sera plus question de définir le sens de l'existence en se référant à ces entités extérieures et supérieures à l'humanité que sont, par exemple, la « *Maât* » des Égyptiens de l'Antiquité, le cosmos des Grecs anciens, l'absolu impersonnel des sages orientales et le Dieu personnel et unique des religions monothéistes

⁸⁵Jean Salem, *L'Atomisme antique. Démocrite, Epicure, Lucrèce*, Paris, Librairie Générale Française, 1997, p. 9.

⁸⁶Frédéric Lenoir, *Dieu*, p. 118.

⁸⁷F. Alteriani, *Guide des philosophies orientales. Confucianisme, taoïsme, bouddhisme, zen, hindouisme, shintoïsme, etc.*, Paris, Editions de Vecchi S.A., 1997, p. 39.

⁸⁸Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, pp. 63-64.

du Moyen Age. En effet, un troisième principe de sens va apparaître à la Renaissance, « *s'épanouir au Siècle des Lumières et se développer jusqu'au milieu du XIXe siècle.*⁸⁹ » Dès lors, quelle est la nature de ce nouveau foyer de sens ? En quoi diffère-t-il des principes cosmologique et théologique ?

A partir de la Renaissance jusque dans la modernité, les penseurs, dans leur majorité, invitent l'humanité tout entière à tourner résolument le dos aux discours déterministes. L'humanité est appelée à se battre, avec acharnement, pour se libérer de toutes les formes de servitude. Il s'agit, pour les philosophes modernes, d'équiper intellectuellement ou spirituellement l'homme et la société, pour qu'ils puissent parvenir, sur les plans théorique, pratique et sotériologique, à une autonomie complète. Autrement dit, avec l'avènement de la Renaissance et de la modernité, ce n'est plus en se référant aux « *transcendances du passé* », à savoir la « *Maât* », le cosmos et Dieu, que sont définies la « *theoria* », la « *praxis* » et la « *sotériologie* » qui doivent structurer la vie des hommes, mais c'est bien plutôt à partir de la raison humaine que ces trois axes essentiels de la pensée et de l'existence sont construits ou mis en place.

Dans ce contexte proprement humaniste, les hommes ont le devoir d'élaborer les savoirs, d'édicter les valeurs sociales et de « *choisir les buts de [leur] existence*⁹⁰ », en faisant usage des seules fonctions cognitive et législative de la raison. C'est d'ailleurs le sens du « *je pense donc je suis* » de René Descartes qui, par cette affirmation, opère une « *révolution humaniste*⁹¹ », ou encore une « *révolution de la subjectivité*⁹² ». En effet, le « *cogito ergo sum* » cartésien pose clairement l'homme comme le fondement de tout l'édifice de la pensée, de l'action et de la spiritualité modernes. Ainsi, après avoir été longtemps sous tutelle, le genre humain aspire désormais à se servir, courageusement, de son « *propre entendement*⁹³ », comme le recommande Emmanuel Kant, ou à devenir « *la mesure de toute chose*⁹⁴ », comme l'avait déjà préconisé Protagoras. Dans tous les cas, le genre humain nourrit l'ambition légitime de reprendre « *l'initiative historique* », en arrachant hardiment les pouvoirs qu'il avait malencontreusement cédés aux « *transcendances verticales* ».

⁸⁹Luc Ferry, *Sagesse d'hier et d'aujourd'hui*, p. 779.

⁹⁰Karl Popper, *La Société ouverte et ses ennemis. Tome 2. Hegel et Marx*, traduit de l'anglais par Jacqueline Bernard et Philippe Monod, Paris, Editions du Seuil, 1979, p. 184.

⁹¹Luc Ferry, *Sagesse d'hier et d'aujourd'hui*, p. 779.

⁹²*Ibid.*

⁹³Emmanuel Kant, *Philosophie de l'histoire*, édition établie et traduite par Stéphane Piobetta, Editions Mouton, Paris, 1947, p. 83.

⁹⁴Lire, à ce propos, Platon, *Théétète*, traduction et présentation par Michel Narcy, Paris, Flammarion, 2016.

La plupart des philosophes ou des humanistes de la Renaissance et de la modernité, à l'instar de Giovanni Pico della Mirandola, René Descartes, Jean-Jacques Rousseau, Emmanuel Kant, estiment que, quand bien même les êtres transcendants existeraient, ils n'interagiraient nullement avec le monde, ou n'interviendraient aucunement dans les affaires des hommes⁹⁵. La preuve : des événements malheureux, des crises humanitaires, des guerres, des génocides, des catastrophes naturelles, pour ne citer que ceux-là, déchirent et ensanglantent l'humanité dans le silence absolu de ces transcendances. On pourrait bien se demander pourquoi les « *transcendances verticales* » se taisent « *devant le cri des victimes de notre temps, de tous les temps*⁹⁶ », « *les drames de la vie*⁹⁷ » et les « *tragédies de l'histoire*⁹⁸ ».

Face à ce mutisme des « *transcendances verticales* » qui pourrait être assimilé à une absence, les philosophes modernes pensent qu'il revient à l'homme de travailler et de trouver des réponses pertinentes aux défis de sa finitude. Cette conviction a amené les philosophes des Lumières à s'engager intellectuellement, idéologiquement et politiquement dans la lutte contre toutes les formes de superstition, d'obscurantisme et d'aliénation. Ils ont, par exemple, déconstruit les illusions de la métaphysique classique et de la religion, dénoncé les abus du clergé, mis à nu l'exploitation et la domination des fidèles par l'institution ecclésiastique devenue très puissante, et combattu les monarchies absolues d'Europe. En outre, les philosophes modernes ont pensé et œuvré à la proclamation des droits humains, à l'avènement de la République et de la démocratie ; tout ceci pour le bien de tous ceux qui aspirent à la liberté. Karl Popper traduit l'esprit de la Renaissance et de la modernité en ces termes :

*L'histoire, pas plus que la nature [ou Dieu], ne peut nous indiquer ce qu'il faut faire. C'est nous qui y apportons un but et un sens. (...) Progresser consiste à tendre vers un certain objectif, vers une fin. Cela ne peut être le fait que des individus, seuls ils peuvent défendre et renforcer les institutions démocratiques*⁹⁹.

L'humanisme de la Renaissance et de la modernité, qui fait de l'homme le centre de toutes les préoccupations et de toutes les décisions, est soutenu et amplifié par l'existentialisme athée de Jean-Paul Sartre. En effet, l'auteur de *L'existentialisme est un humanisme* radicalise les positions humanistes, en ce sens qu'il a porté l'humanisme de la Renaissance et de la

⁹⁵Jean Staune, *op. cit.*, p. 20.

⁹⁶Gérard Delteil, *op. cit.*, p. 10.

⁹⁷*Ibid.*, quatrième de couverture.

⁹⁸*Ibid.*

⁹⁹Karl Popper, *op. cit.*, pp. 184-185.

modernité au pinacle, en évacuant complètement l'hypothèse de l'existence des êtres transcendants et déterminants. De son point de vue, en tant que pour-soi, l'homme n'a ni excuse ni alibi dans l'histoire, puisqu'il a l'impérieux devoir de la faire. Jean-Paul Sartre pense que quelles que soient les déterminations naturelles, sociales ou culturelles, la personne humaine a toujours la possibilité de se transcender et de donner l'orientation qu'il souhaite à son existence. Il estime que le plus important n'est pas ce que la nature, l'histoire, la société ou la culture a fait de nous, mais ce que nous pouvons faire, nous-mêmes, de notre nature, de notre histoire, de notre société ou de notre culture. Autrement dit, l'homme a la pleine capacité de se transformer, tout en transformant son environnement, conformément à ses objectifs. Jean-Paul Sartre met d'ailleurs en scène, dans sa pièce de théâtre intitulé *Le Diable et le Bon Dieu*, un homme qui doit permanemment décider de son devenir, c'est-à-dire inventer sans cesse le sens de sa vie. Il veut, par cette fiction philosophique, montrer que quelle que soit la situation dans laquelle l'homme se trouve, quels que soient les événements qu'il vit, il demeure libre. D'ailleurs, l'auteur de *L'Existentialisme est un humanisme* définit l'homme comme un être des situations, un être en situation et un être définitivement condamné à la liberté.

Jean-Paul Sartre s'inscrit dans la filiation de Giovanni Pico della Mirandola, l'une des figures emblématiques de la Renaissance italienne. En effet, ce chantre de l'humanisme de la Renaissance estime que la liberté humaine n'a pas de limites. De son point de vue, comme de celui de l'auteur de *L'être et le néant* qui fait sienne sa pensée sur cette question, l'être humain n'est pas ce qu'il est, mais il a à être ce qu'il n'est pas, puisqu'il n'est ni prédéterminé ni programmé à devenir ceci ou cela. Bien au contraire, l'homme a à devenir ce qu'il veut. Il a la possibilité de se détruire ou de se construire, de se pervertir ou de se bonifier, de rester dans la médiocrité ou de s'élever vers l'excellence, d'être imparfait ou de se parfaire, bref, de « *se créer lui-même en développant sa liberté*¹⁰⁰ », car la conscience, la liberté et la perfectibilité constituent les principales composantes de son essence. En d'autres termes, l'homme peut devenir ce qu'il souhaite parce qu'il est un pour-soi, et non un en-soi. Dans *De la dignité humaine*, Giovanni Pico Della Mirandola souligne « *cette indétermination radicale qui fonde la dignité de l'homme*¹⁰¹ », en prêtant les paroles suivantes à Dieu :

Si je t'ai mis dans le monde en position intermédiaire, c'est pour que tu examines plus à ton aise tout ce qui se trouve dans le monde alentour : si nous t'avons fait ni céleste ni terrestre, ni mortel, ni immortel, c'est afin que, doté pour ainsi dire du pouvoir arbitral et honorifique de te façonner toi-même, tu

¹⁰⁰Bernard d'Espagnat, *Un atome de sagesse*, Paris, Seuil, 1982, p. 68.

¹⁰¹Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, Paris, Plon, 2007, pp. 172-173.

*te donnes la forme qui aurait eu ta préférence. Tu pourras dégénérer en formes inférieures, qui sont bestiales ; tu pourras, par décision de ton esprit, te régénérer en formes supérieures, qui sont divines.*¹⁰²

Eu égard à ce qui précède, la période allant de la Renaissance à la modernité est caractérisée par un double mouvement, d'une part, de désenchantement du monde, c'est-à-dire de sécularisation, de laïcisation ou d'humanisation du divin ; et d'autre part, de sacralisation ou de divinisation de l'humain. Dans ce double mouvement, la raison, qui est le propre de l'homme, est nécessairement idéalisée, sacralisée ou divinisée « *au point d'accéder à son tour au statut de principe transcendant*¹⁰³ ». Elle est d'ailleurs considérée, par Marcien Towa, héritier des Lumières, comme « *l'instance normative suprême ayant seule droit de fixer ce qui doit ou non être tenu pour [vrai, bien, juste, beau,] sacré, et de ce fait abolit [ces valeurs] pour autant [qu'elles veulent] s'imposer à l'homme du dehors.*¹⁰⁴ » En effet, durant les siècles des Lumières, la raison a effectivement pris la place de la Maât, du cosmos et de Dieu, et s'est imposée comme une « *fondation ultime* », c'est-à-dire comme la source de tout savoir, de toute évaluation et de tout salut. Au cours de cette période de l'histoire, l'individu est dans l'obligation de se soumettre à « *la droite et froide raison* », d'incarner les valeurs humanistes, de se lancer dans le processus de réalisation des grandes utopies de la modernité que sont : la rationalité, la liberté, la responsabilité, la créativité, le progrès, la perfectibilité, le bien-être, la tolérance, l'égalité, la démocratie, les droits de l'homme, pour ne citer que celles-là. Il lui est aussi exigé de respecter la volonté générale et l'intérêt général qui sont les piliers des Républiques démocratiques et laïques que promeuvent les philosophes des Lumières. Rappelons que l'humanisme des Lumières, de la raison et des droits de l'homme est aussi un humanisme républicain.

Toutefois, pour Luc Ferry, les philosophes des Lumières ne sont pas allés au bout de leur logique, car ils sont retombés dans les illusions de la métaphysique classique qu'ils voulaient pourtant dépasser. Ils ont remplacé les cosmologies non scientifiques, hétéronomes et déterministes par un humanisme fondé sur une nouvelle transcendance. En affirmant, par exemple, l'absolue transcendance des valeurs et des idéaux dont leur humanisme est porteur, les philosophes des Lumières ont plutôt contribué à resserrer davantage l'étau de la domination et de l'aliénation de l'homme. Autrement dit, d'après Luc Ferry, les philosophes de la

¹⁰²Giovanni Pico della Mirandola, *De la dignité humaine*, Paris, Editions de l'Eclat, 1993, p. 9.

¹⁰³Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 65.

¹⁰⁴Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Editions CLE, 2000, p. 30.

Renaissance et de la modernité n'ont pas tenu leurs promesses d'affranchir l'homme de la servitude des « *transcendances verticales* ». Ce manquement nous motive à rétorquer à Emmanuel Kant et aux philosophes des Lumières qu'ils n'ont pas, eux-mêmes, eu le courage de se servir de leur « *propre entendement* » pour briser « *à coup de marteau* » les idoles contre lesquelles ils semblaient pourtant mobiliser leurs critiques. Par conséquent, l'humanisme des Lumières, à l'instar de l'humanisme de la Renaissance, a continué d'être marqué du sceau de l'hétéronomie. Dès lors, pour Luc Ferry, les « *transcendances verticales* » ont survécu à la volonté exprimée par les philosophes aussi bien de la Renaissance que de la modernité, dans la mesure où l'humanisme de ces philosophes se contente de substituer à la « *Maât* », au cosmos et à Dieu, la raison, sans qu'une telle substitution puisse garantir à l'homme moderne l'autonomie envisagée ou souhaitée.

Tout en sachant gré aux philosophes du soupçon, notamment à Friedrich Nietzsche, d'avoir déconstruit les transcendances cosmologique, théologique et humaniste, en raison de leur verticalité aliénante et de l'hétéronomie dont elles sont porteuses, l'auteur de *Sagesse d'hier et d'aujourd'hui* prend ses distances par rapport à ces penseurs parce qu'ils soutiennent la philosophie de l'immanence radicale qui trouve dans le naturalisme et le matérialisme ses nutriments idéologiques de prédilection. Selon Luc Ferry, « *l'immanentisme radical* », le naturalisme sans fard ou le matérialisme absolu est problématique, car il est humainement intenable. Autrement dit, il n'est pas humainement possible d'aimer le réel tel qu'il est, c'est-à-dire de vivre selon la sagesse de « *l'amor fati* », de « *l'innocence du devenir* » ou de « *la volonté de puissance* », ceci pour utiliser des concepts propres à Friedrich Nietzsche. En plus, dans un contexte marqué par l'absence des valeurs morales et des lois, on assiste nécessairement à l'affrontement des volontés puissantes ou au déferlement des passions qui n'est pas propice à la paix et à l'harmonie socio-politique, nécessaires à la sécurité, à la survie et au bien-être de tous et de chacun.

Toutefois, sans pour autant opérer un retour aux « *transcendances verticales* », puisqu'il s'agit de capitaliser l'héritage de la déconstruction, Luc Ferry pense qu'il est possible de tisser le lien social, de bâtir la paix et l'harmonie politique, bref, de réenchanter le monde par de nouvelles formes de transcendance qui habitent déjà l'immanence, c'est-à-dire qui sont contemporaines de l'existence et de l'humanité. De son point de vue, les transcendances qui déclinent, et qui sont, à juste titre, brisées par le marteau nietzschéen, sont celles qui étouffent la vie et écrasent l'homme, du fait de leur extériorité et de leur supériorité. Les transcendances nouvelles, nécessaires, au sens propre du terme, sont immanentes. Elles sont, selon une

terminologie ferryenne, des « *transcendances horizontales*¹⁰⁵ ». D'ailleurs, dans *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Luc Ferry affirme : « *Aux transcendances de jadis (...) nous n'avons nullement substitué l'immanence radicale, le renoncement au sacré en même temps qu'au sacrifice, mais bien plutôt des formes nouvelles de transcendance, des transcendances « horizontales » et non plus verticales*¹⁰⁶ ».

Les « *transcendances horizontales* » sont, dans la perspective ferryenne, des valeurs et des sentiments qui se dévoilent au cœur de l'humain, « *hors de toute référence à un argument d'autorité ou à une hétéronomie dont l'origine coïnciderait avec un fondement réel (Dieu ou la nature)*¹⁰⁷ ». En d'autres termes, Luc Ferry pense que nous n'inventons pas les « *transcendances horizontales* ». Au contraire, nous ne faisons que les découvrir en nous, sans véritablement savoir leur origine, puisqu'elle demeure mystérieuse ou énigmatique. Pourtant, en dépit de leur origine mystérieuse, affirme l'auteur *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, les « *transcendances horizontales* » s'imposent à nous, comme venant de l'extérieur. Luc Ferry estime que ces nouvelles formes de transcendance ouvrent l'humanité à une cinquième période de l'histoire caractérisée non seulement par un réenchâtement du monde, mais aussi par une transfiguration de la vie quotidienne et politique.

Ce sont désormais ces « *transcendances horizontales* », après les transcendances cosmologique, théologique et humaniste, d'une part ; et d'autre part, la déconstruction, qui définissent, aujourd'hui, à en croire Luc Ferry, le sens de la vie humaine. Mais la question fondamentale qui se pose est celle de la pertinence philosophique de ce nouveau foyer de sens que préconise l'auteur de *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?* En postulant tour à tour l'idée de la « *supernaturalité* » ou de l'« *anti-naturalité* » de l'homme, la réalité du libre arbitre, l'existence des absolus objectifs, sacrés et mystérieux dans l'immanence, la « *divinisation ou la sacralisation de l'humain* » par et pour l'amour, Luc Ferry ne réactualise-t-il pas les « *transcendances verticales* » qu'il cherche pourtant à dépasser ? En quoi son humanisme non métaphysique diffère-t-il fondamentalement de l'humanisme contre lequel il mobilise philosophiquement sa critique ?

A l'aide de la méthode analytique, critique et génético-historique, nous répondrons à ces interrogations au terme d'une démarche comportant trois grandes articulations. Dans la première articulation de notre travail, nous mettrons en lumière les raisons du déclin des

¹⁰⁵Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 447.

¹⁰⁶*Ibid.*

¹⁰⁷*Ibid.*, p. 452.

« *transcendances verticales* » et l'impact de cette décadence sur la condition de l'homme moderne. Dans la deuxième articulation, nous montrerons, en nous appuyant, bien entendu, sur les textes fondamentaux de Luc Ferry, la nécessaire ouverture aux « *transcendances horizontales* » et la naissance d'un « *humanisme non métaphysique* », c'est-à-dire la légitimité d'une définition du sens de l'existence exclusivement dans le cadre d'une relation intersubjective. Dans la troisième articulation, pour terminer, nous statuerons sur la pertinence philosophique de l'« *humanisme transcendantal* ».

PREMIERE PARTIE :
**LE DECLIN DES « *TRANSCENDANCES VERTICALES* » : SES
FONDEMENTS ET SON IMPACT SUR LA CONDITION DE
L'HOMME MODERNE**

*« L'homme sait enfin qu'il est seul dans l'immensité
indifférente de l'Univers d'où il a émergé par hasard.
Non plus que son destin, son devoir n'est écrit nulle
part. A lui de choisir entre le Royaume et les
ténèbres. »*

Jacques Monod, *Le Hasard et la
Nécessité. Essai sur la philosophie
naturelle de la biologie moderne*, Paris,
Seuil, 1970, p. 195.

INTRODUCTION PARTIELLE

La philosophie ferryyenne est une remise en question des principes de sens du passé, c'est-à-dire des « *transcendances verticales* » qui ont fortement régi la vie des hommes au fil du temps, à l'instar du cosmos grec, du Dieu personnel et unique des religions monothéistes, de la raison et des grandes utopies laïques de la modernité. Luc Ferry estime que ces idéaux abstraits, extérieurs et supérieurs à l'homme ne structurent plus véritablement l'existence dans nos sociétés contemporaines, notamment dans les Républiques démocratiques et laïques de la vieille Europe. Ils ont, au cours de l'histoire, estime Luc Ferry, perdu de leur hégémonie, en ce sens qu'ils se sont effondrés sur eux-mêmes, et leur impact ou leur influence sur la vie des hommes a largement diminué. Cette perte d'autorité ou d'hégémonie se manifeste, entre autres, par le fait qu'il serait très difficile pour nos contemporains, du moins pour une large majorité, de se sacrifier pour la sauvegarde de l'harmonie cosmique, le respect des idéaux théologiques et des exigences de « *la droite et froide raison* », la défense de l'intégrité et de l'honorabilité de la patrie ou de la nation, le triomphe d'une cause commune ou d'une révolution.

Certes, beaucoup d'hommes, dans l'Antiquité, au Moyen Age et dans la modernité, ont dû consentir à de tels sacrifices, tout comme le font aujourd'hui certains fondamentalistes religieux, extrémistes politiques, nationalistes et terroristes. Mais le constat que Luc Ferry fait est que, globalement, le nombre de ceux qui sont prêts à donner leur vie pour les anciens foyers de sens ou les anciennes figures du sacré se réduit chaque jour comme peau de chagrin. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il affirme qu'aujourd'hui : « *L'Homme est devenu l'alpha et l'oméga de sa propre existence et les transcendances de jadis, celle du Cosmos ou de Dieu, mais tout autant de la Patrie et de la Révolution, paraissent à beaucoup illusoire, voire dogmatiques et mortifères*¹⁰⁸ ». En effet, du point de vue ferryyen, « *ce qui caractérise au mieux l'époque contemporaine, du moins dans les démocraties occidentales, c'est la conviction, joyeuse ou nostalgique selon les cas, que la réussite ou l'échec d'une vie ne saurait désormais s'évaluer à l'aune d'une transcendance*¹⁰⁹ » ou d'un principe extérieur et supérieur à l'homme.

L'auteur de *Sagesse d'hier et d'aujourd'hui* pense que nous assistons à un double processus historique, à savoir l'effondrement, mieux, la délégitimation, la dédivinisation ou la désacralisation des anciens principes de sens ou des anciennes figures du sacré, d'une part ; et d'autre part, l'émergence, dans un premier temps, d'un « *Homo deus* » qui, en fait, est

¹⁰⁸Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, pp. 17-18.

¹⁰⁹*Ibid.*, p. 18.

l'expression d'un mouvement de divinisation ou de sacralisation de l'humain, grâce aux sciences et à l'humanisme moderne, et, dans un second temps, son assujettissement au tragique et au non-sens de l'immanence radicale, par les philosophies du soupçon ou de la déconstruction. Mais quelles sont les causes réelles du désenchantement, de la sécularisation ou de la laïcisation du monde qui tend, parfois, à prendre la forme d'un laïcisme ? Autrement dit, pourquoi, selon Luc Ferry, l'homme moderne ou l'homme contemporain, notamment celui des Républiques démocratiques de la vieille Europe, ne pourrait-il plus, volontairement, définir le sens de sa vie à l'aune des « *transcendances du passé* », ou, du moins, se sacrifier sur l'autel des « *transcendances verticales* » ?

Dans cette première partie de notre travail, nous nous proposons de montrer que le déclin des « *transcendances du passé* » est consécutif à l'action conjuguée de la révolution scientifique, de l'humanisme moderne et des philosophies du soupçon ou de la déconstruction qui ont mis en lumière le caractère illusoire, aliénant et déshumanisant d'un cosmos harmonieux au sein duquel chaque mortel devrait trouver sa « *juste place* » ou « *sa place naturelle* » ; d'un Dieu personnel, unique et tout-puissant qui serait l'Alpha et l'Oméga de toute chose ; et d'une raison abstraite, hégémonique, « *vorace* » et « *boulimique* », pour utiliser des termes chers à Max Horkheimer et Theodor Wiesengrund Adorno.

CHAPITRE 1

LA REVOLUTION SCIENTIFIQUE COMME FACTEUR DU DECLIN DES « *TRANSCENDANCES VERTICALES* »

Bien avant la naissance des sciences modernes vers la fin du XVI^e siècle et le début du XVII^e siècle avec Copernic, Tycho Brahe, Kepler et Galilée, l'atomisme antique, le semi-rationalisme¹¹⁰ d'un saint Thomas d'Aquin, converti à l'aristotélisme, et l'humanisme de la Renaissance ont contribué, pour le premier, à la remise en question de la cosmologie grecque de l'Antiquité ; pour le second, à une fissuration inintentionnelle, involontaire ou non conçue de la théologie dogmatique du Moyen Age ; et pour le troisième, à la critique des dérives de l'Eglise et des déviances de certains de ses princes. Ce faisant, ces systèmes ou courants de pensée ont essayé, avec des fortunes diverses, de secouer l'édifice des « *transcendances verticales* », même si celui-ci ne sera véritablement déconstruit ou ébranlé que par la puissance heuristique des sciences expérimentales.

I- L'atomisme antique ou les prémices de la révolution scientifique

Par sa démarche, ses principes et sa finalité, l'atomisme antique apparaît comme une théorie physique qui entre en contradiction avec les cosmologies non scientifiques de l'Antiquité parce qu'elles postulent l'existence des entités extérieures et supérieures qui seraient à l'origine du monde et de toute chose, d'une part ; et d'autre part, affirment que ce sont ces entités qui définissent le sens de la vie de l'homme.

1- Définition, démarche et principes de l'atomisme antique

Dans son *Dictionnaire philosophique*, André Comte-Sponville définit l'atomisme comme « *une théorie physique (...) qui explique l'ordre et la complexité (le monde) par les interactions hasardeuses de particules élémentaires (les atomes, mais aussi bien les quarks, leptons et autres bosons...)*¹¹¹ ». Cette définition comte-sponvillienne reste générale, car elle

¹¹⁰Nous entendons par semi-rationalisme une doctrine qui admet aussi bien les vérités de la raison que celles de la foi. Les semi-rationalistes, comme saint Thomas d'Aquin, estiment que l'intelligence et la révélation sont, toutes les deux, productrices de vérité. De leur point de vue, les vérités de la raison et les vérités de la foi ne sont pas contradictoires, car elles permettent de tendre vers une compréhension pertinente de la création et du divin. Or tel n'est pas l'avis des rationalistes qui sont convaincus que seule la raison peut produire la connaissance vraie, c'est-à-dire un système de vérités crédibles. En dehors du rationalisme, le semi-rationalisme s'oppose aussi à l'irrationalisme qui repousse ou rejette toutes les données de la raison qu'il considère comme incapable de s'élever au-dessus de l'expérience sensible pour saisir le nouménal et les « *choses divines* ». En tant que penseur semi-rationaliste, saint Thomas d'Aquin, comme on pourrait le dire, renverrait dos à dos Démocrite et saint Augustin ; le premier pour son rationalisme sans concession, et le second pour son irrationalisme assumé.

¹¹¹André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF, 2001, p. 70.

n'établit pas la différence entre l'atomisme antique et l'atomisme moderne. En effet, à l'inverse des atomistes modernes qui ont fini par « rompre » l'atome et par découvrir d'autres particules élémentaires comme les électrons, les protons, les neutrons, les leptons, les quarks, les bosons dont vient de faire mention André Comte-Sponville, les atomistes antiques pensaient que l'atome était « *un élément insécable de la matière*¹¹² », et en tant que tel, son plus petit composant.

Mais ce qui a fait l'originalité de l'atomisme antique, c'est qu'il s'est démarqué méthodologiquement des autres formes de discours élaborés à la même époque, ou à une époque antérieure. En effet, l'atomisme antique est né « *en plein milieu de l'univers mythique (...) le long des côtes d'Asie Mineure, en Ionie*¹¹³ ». Il s'est donné pour mission de découvrir dans la nature les lois qui font que le réel est ce qu'il est. Ainsi, à l'opposé des cosmogonies, des théogonies, des mythologies, des religions, des philosophies mystiques et idéalistes qui structuraient la vie des hommes dans les cités grecques de l'Antiquité, expliquaient l'origine et le fonctionnement de l'univers à partir des « *arrière-mondes* », tentaient de comprendre le bas par le haut, la matière par l'esprit, le désordre par l'ordre, l'atomisme antique, élaboré par Leucippe vers 500 avant notre ère, si on s'en tient aux recherches de certains historiens de la philosophie, avait pour vocation de fournir une explication rationnelle et expérimentale aux phénomènes du monde sensible. Il était question, pour les partisans de cette première théorie scientifique grecque, et partant indo-européenne, de tourner résolument le dos aux spéculations oiseuses et aux explications mythologiques qui avaient jusque-là cours dans leur environnement socioculturel.

Cette rupture d'avec les mythes, les superstitions, le mysticisme et l'idéalisme visait, pour les atomistes antiques, à n'appréhender les phénomènes, qui, seuls, existent, de leur point de vue, que par le moyen des organes de sens, qui ont la capacité de les observer, de les sentir, de les écouter et de les toucher ; des instruments, qui rendent possible la mesure, la quantification, l'expérimentation, même s'ils étaient rudimentaires ; et de la raison, qui a le pouvoir de lier intelligemment toutes les données de l'expérience. Il s'agissait, pour Leucippe, Démocrite, Empédocle d'Agrigente, Anaxagore de Clazomènes, Epicure, Lucrèce, pour ne citer que ceux-là, de construire expérimentalement et intellectuellement tout objet de connaissance, c'est-à-dire de saisir rationnellement, autant que faire se peut, l'essence du phénomène étudié à partir de ses propres manifestations, et de rien d'autre. Ainsi, dans la démarche heuristique

¹¹²*Ibid.*

¹¹³Trinh Xuan Thuan, *La Plénitude du vide*, Paris, Albin Michel, 2016, p. 49.

des premiers atomistes grecs, la fonction critique de la raison est mise à forte contribution, ceci au grand dam de l'imagination, du fantastique et du merveilleux auxquels la plupart des hommes avaient recours pour dire le vrai, le juste, le beau et le bien. Les premiers atomistes, comme nous le disions, ont rompu avec cette tradition ou, du moins, se sont mis à ramer à contre-courant de la tradition en cours, en pensant « *le réel à partir de lui-même et [en ne cherchant] pas son principe ailleurs*¹¹⁴ », c'est-à-dire dans des mythes fondateurs qui font des dieux des êtres qui seraient à l'origine du cosmos ; cet univers que les anciens Grecs pensaient être très bien organisé, réglé avec minutie, et dans lequel chaque chose ou chaque être serait nécessairement à sa place ou à sa « *juste place* » :

*Parce qu'ils jugent les croyances superstitieuses qui écument la mythologie, inaptées à rendre compte du fondement du réel, les philosophes présocratiques [, et surtout les atomistes antiques,] leur substituent l'explication rationnelle de ce qui est. (...) L'investigation rationnelle dans laquelle ils s'investissent pour déterminer le fondement du cosmos est tout à fait différente des croyances superstitieuses dont la mythologie est saturée. (...) La finalité de cette laïcisation de la pensée est de dédiviniser et de démythologiser le cosmos. Il est précisément question d'exclure de sa constitution les dieux qui passent pour en être les principaux régisseurs. Il s'agit, en somme, d'expliquer le réel par lui-même*¹¹⁵.

L'exigence méthodologique des philosophes ioniens nous rappelle celle qui a permis la naissance de la rationalité philosophique et scientifique en Egypte pharaonique antique et dans d'autres aires culturelles antérieures au fameux « *miracle grec* ». En Egypte pharaonique antique, par illustration, l'émergence de la philosophie et des sciences est rendue possible par la volonté, le courage et l'effort des prêtres-chercheurs de se rajeunir spirituellement. Ce rajeunissement spirituel leur a permis, d'une part, de rompre avec l'explication mythologique des phénomènes naturels, car celle-ci ne donnait aucun résultat probant ; et d'autre part, de recourir à l'explication rationnelle et expérimentale dont l'efficacité théorique et pratique n'est plus à démontrer. Aujourd'hui encore, chacun peut se rendre à l'évidence du niveau de développement technique et médicinal de l'ancienne Egypte qui, faut-il le rappeler, est restée au sommet de sa gloire, c'est-à-dire de la productivité, de l'inventivité et de la sophistication, pendant au moins trois millénaires. Les travaux de Cheikh Anta Diop et de Théophile Obenga,

¹¹⁴Michel Onfray, *Les Sagesses antiques. Contre-histoire de la philosophie*, t. 1, Paris, Bernard Grasset, 2006, p. 56.

¹¹⁵Lucien Ayissi, *Crise et superstition*, Paris, L'Harmattan, 2022, p. 185.

tout comme ceux de nombreux archéologues et égyptologues de diverses nationalités, font, à ce propos, foi.

La démarche des atomistes ioniens nous rappelle aussi l'exigence méthodologique qui est au fondement des sciences modernes, et qui continue de faire ses preuves aujourd'hui, à savoir : ne rien dire, ne rien admettre, ne rien considérer comme vrai ; et nous pourrions ajouter, ne rien considérer comme beau, bien ou juste, qui n'ait été soumis à la vérification expérimentale et à la sanction de la « *droite et froide raison* ». L'efficacité de cette démarche inductive ou expérimentale fait aujourd'hui l'accord de presque tous les esprits, et chaque science particulière s'efforce à la respecter, pour plus de crédibilité et de réussite dans le processus de l'élaboration du savoir. Les disciplines qui n'arrivent pas à faire leur les exigences de la méthode expérimentale se voient reléguées au second plan et décrédibilisées, si elles ne deviennent pas tout simplement inaudibles.

Les problèmes de pertinence de la philosophie, aujourd'hui, sont aussi liés à son incapacité de parvenir à l'élaboration des connaissances de type scientifique, c'est-à-dire des savoirs à la fois rationnels, parce que cohérents et logiques ; objectifs, car en adéquation avec l'expérience ; et plus ou moins universels, puisque faisant l'accord des esprits de la communauté scientifique. Pour le sens commun, pour ces théoriciens des sciences de la matière, comme pour certains décideurs politiques, la philosophie demeure une simple spéculation, c'est-à-dire un discours éthéré, non fondé sur des faits objectifs, et donc incapable, de ce fait, d'être un outil efficace qui puisse aider à la prise de bonnes décisions. Elle apparaît, de ce point de vue-là, comme une discipline incapable de permettre la transformation qualitative et quantitative de l'homme et de la société. Mais une telle perception de la philosophie est-elle, elle-même, pertinente ?

Peut-être pas. Toutefois, ce qu'il faut noter, c'est que tout discours qui n'est pas élaboré selon les canons des sciences expérimentales ne convainc plus grand monde, depuis la révolution scientifique moderne. De tels discours subjectifs ou spéculatifs sont même considérés comme n'ayant plus droit de cité dans l'univers des sciences et des performances. C'est pour cette raison que certains philosophes, comme Auguste Comte et Edmund Husserl, se rendant compte de la fragilité épistémologique et pratique de la philosophie qui chemine lentement, mais sûrement, vers sa propre mort, vont estimer que pour lui redonner de la vigueur scientifique, en vue de son sauvetage, il est nécessaire de la soumettre aux exigences de la démarche expérimentale. C'est d'ailleurs la mission historique et salvatrice du positivisme comtien et de la phénoménologie husserlienne.

En effet, né au XIXe siècle autour de la science positive d'Auguste Comte, le positivisme est un courant de pensée qui décrédibilise et discrédite toute forme de savoir qui ne s'enracine pas dans l'observation et l'expérience. Le positivisme comtien, par illustration, affirme qu'on ne doit plus recourir à la métaphysique, la théologie et au mysticisme pour trouver des réponses relatives aux questions d'ordre naturel et humain. Il s'agit bien plutôt de fonder la recherche ou toute recherche sur les exigences de la démarche expérimentale ; démarche qui est l'expression de la maturité de l'esprit humain. Tout comme le positivisme, la phénoménologie, qui est un courant de la pensée du XXe siècle fondé par Edmund Husserl, a pour objectif de procéder à la scientificisation de la philosophie. Il s'agit, pour elle, de s'éloigner de toute interprétation abstraite, et de se limiter uniquement à la description froide du phénomène ou du réel, comme le voulaient les atomistes antiques, et comme le veulent les scientifiques des temps modernes. La phénoménologie est donc fondée sur l'exigence d'un « *retour aux choses mêmes* ». Le respect de cette exigence est, dans la perspective husserlienne, la condition sine qua non pour parvenir à la vérité du phénomène.

On nous objectera, peut-être, et à juste titre, qu'en cédant aux sirènes de la métaphysique classique, Edmund Husserl, lui-même, a fini par ne pas se soumettre à cette exigence, puisqu'il a, contre toute attente, procédé, dans ses œuvres de maturité, à l'installation d'un « *ego transcendantal* » au-dessus de la conscience qu'il définit pourtant comme « *intentionnalité* ». Or la thèse de l'« *intentionnalité* » ou de la « *translucidité* » de la conscience, selon une terminologie sartrienne, ne saurait être compatible avec celle d'un « *ego transcendantal* » qui serait installé dans sa tour d'ivoire, telle une entité transcendante qui déterminerait le vécu ou le rapport de la conscience au monde. C'est d'ailleurs l'affirmation husserlienne de l'existence de cet « *ego transcendantal* » qui amena Jean-Paul Sartre à se désolidariser philosophiquement de son maître. Il devint ainsi un disciple infidèle d'Edmund Husserl, puisqu'il pense qu'il n'y a pas une intériorité de la conscience. Pour Jean-Paul Sartre, la conscience est « *translucide* », dans la mesure où elle est originairement ou primitivement tendue vers autre chose qu'elle-même. Qui plus est, estime-t-il encore, quand bien même un « *ego transcendantal* » se retrouverait malencontreusement au-dessus de la conscience, le vent de l'intentionnalité ne pourra que le balayer aussitôt, et sans ménagement aucun.

Ce qu'il faut retenir de ce que nous venons de développer, c'est qu'« *une poignée d'hommes hors du commun*¹¹⁶ », « *le long des côtes d'Asie Mineure, en Ionie* », a eu le courage

¹¹⁶Trinh Xuan Thuan, *op. cit.*, p. 49.

de ramer à contre-courant de la tradition en cours, en définissant ce qui peut faire l'objet de la connaissance, d'une part ; et d'autre part, en mettant au point une démarche scientifique, même si celle-ci était plus que rudimentaire et embryonnaire, comparativement à la démarche en œuvre dans les sciences modernes. Lucien Ayissi, dans *Crise et superstition*, voit en ces philosophes et en ces scientifiques de la première heure de véritables révolutionnaires dans un monde dominé jusque-là par « *l'imagination mythogène et tératogène*¹¹⁷ ». Il affirme concis et péremptoire :

*Si leur grille d'intelligibilité n'est pas encore vraiment positiviste, étant donné qu'elle consiste en des réflexions ontologiques finalisées sur la recherche du principe (archè) qui régit le cosmos, elle repose sur une investigation rationnelle liée soit à la permanence et au devenir, soit à la multiplicité et à l'unité des phénomènes.*¹¹⁸

En effet, en leur temps et dans leur aire culturelle, c'était déjà, grâce aux atomistes antiques, une grande révolution que de proposer une autre grille d'intelligibilité du réel, c'est-à-dire un autre schéma explicatif du phénomène. Autrement dit, penser que l'homme pourrait connaître le réel et le soumettre sans l'aide des divinités ; modifiant ainsi la représentation qu'on avait jusque-là du monde et de l'homme, était, en ces temps reculés, comme poser, aujourd'hui, pour la première fois, un pied sur la planète rouge. C'est d'ailleurs pour cette raison que les auteurs de *Y a-t-il un grand architecte dans l'univers ?* pensent, à juste titre, que :

*La science ionienne, caractérisée par un désir puissant de mettre au jour les lois fondamentales sous-tendant les phénomènes naturels, a représenté une étape majeure dans l'histoire des idées. Son approche rationnelle donnait des résultats étonnamment analogues aux conclusions issues de nos méthodes actuelles, qui sont pourtant bien plus sophistiquées. C'est vraiment là que tout a commencé [non pas pour le monde, puisque la science s'est épanouie dans d'autres civilisations antérieures à la civilisation grecque, mais pour la civilisation indo-européenne, ajouterions-nous].*¹¹⁹

En plus des cosmogonies, des théogonies, des mythologies et des religions, les atomistes antiques ont sévèrement pris à partie certains « grands » philosophes de leur temps ; philosophes qui professaient le mysticisme, enseignaient les Idées essentielles évoluant dans un monde intelligible, cultivaient le mépris du monde sensible, célébraient des puissances démiurgiques

¹¹⁷Lucien Ayissi, *op. cit.*, p. 10.

¹¹⁸*Ibid.*, p. 185.

¹¹⁹Stephen Hawking et Leonard Mlodinow, *Y a-t-il un grand architecte dans l'univers ?*, traduit de l'anglais par Marcel Filoche, Paris, Odile Jacob, 2014, p. 25.

et donnaient « *aux dieux le pouvoir architectonique sur le monde*¹²⁰ ». Ils récusait, par exemple, les « *options pythagoriciennes du chiffre et du nombre ou la logique platonicienne des idées*¹²¹ ». C'est précisément cette opposition théorique et méthodologique entre l'atomisme antique et l'idéalisme, doublée de la célébrité de Démocrite, qui aurait suscité le ressentiment et la colère de Platon et des néo-platoniciens contre les atomistes. Michel Onfray, dans *Les Sagesses antiques. Contre-histoire de la philosophie*, fait mention de cette haine et de cette intention de Platon et de ses disciples d'émasculer philosophiquement son adversaire théorique, et partant toute l'école d'Abdère, non seulement pour leur conception du monde et leur démarche, mais aussi parce que Démocrite avait, en ces temps-là, dans les cités grecques, comme au-delà, une notoriété incontestable et incontestée qui plongeait le camp adverse dans le désarroi. A ce propos, c'est-à-dire parlant de Démocrite, Michel Onfray affirme :

*En effet, la lecture publique de son Grand système du monde avait valu un succès considérable au penseur matérialiste. A quoi il faut ajouter, dues à sa rhétorique fameuse et à son évidente habileté pour les causalités inattendues, des prédictions tous azimuts effectuées par jeu mais qui sidéraient les badauds. L'admiration des citoyens grecs lui amenait des sommes d'argent importantes, et des statues à son effigie furent même érigées dans les rues de la cité.*¹²²

Toutefois, l'émasculatation philosophique de Démocrite et de ses disciples, projetée par Platon et ses acolytes, ne devait en aucun cas se faire à la loyale, c'est-à-dire par le moyen des débats publics, car l'auteur de *La République* et ses amis auraient, peut-être, perdu cette joute philosophique et oratoire, eu égard à la puissance épistémologique et rhétorique des penseurs ioniens. Il fallait absolument fuir le débat à l'agora non seulement pour éviter une déconvenue certaine, mais aussi et surtout parce qu'il aurait permis de statuer sur la pertinence des théories ioniennes. Ce débat aurait, peut-être, rendu possible le dévoilement de la vérité et la reconnaissance publique et politique des penseurs ioniens qui seraient devenus les véritables maîtres du savoir. Devenant de véritables maîtres du savoir, leur science pouvait être adoptée, validée et enseignée non seulement dans toutes les cités grecques, mais aussi dans le monde ; ce qui aurait pu permettre aux Grecs, aux peuples indo-européens et au monde de ne pas prendre le chemin de Canossa, mais celui de la libération et de l'émancipation. Cette émasculatation devait donc passer par un négationnisme éhonté, un sabotage savamment orchestré et, si possible, par l'autodafé des œuvres dont Platon et ses acolytes voulaient en limiter la diffusion,

¹²⁰Michel Onfray, *op. cit.*, p. 57.

¹²¹*Ibid.*

¹²²*Ibid.*, p. 61.

la lecture, le commentaire, la critique, et donc l'impact scientifique, humain, social, politique et économique.

Michel Onfray affirme que l'atomisme démocritéen et l'idéalisme platonicien étaient tellement irréductibles que Platon et ses disciples déniaient même à Démocrite et à ses partisans « *le droit de se prévaloir du nom et de la qualité de philosophe*¹²³ ». D'ailleurs, dans ses *Mémoires historiques*, Aristoxène rapporte, nous relate Michel Onfray, que « *Platon a envisagé de collecter les œuvres de Démocrite afin d'y mettre le feu !*¹²⁴ » Mais « *Amyclas et Clinias l'en ont dissuadé. Non pas qu'ils trouvaient l'idée impensable, le geste indéfendable ou le projet détestable, mais ils estimaient que les livres de Démocrite existaient en un trop grand nombre d'exemplaires pour envisager réellement de rayer son nom de la planète philosophique*¹²⁵ ». En outre, relève encore Michel Onfray, « *dans les deux mille pages [des] dialogues [de Platon], le nom de Démocrite n'apparaît pas une seule fois – encore moins ses thèses ou leur discussion conséquente*¹²⁶ » ; chose curieuse pour l'auteur de *La République* qui, dans ses dialogues, met en scènes les grands penseurs de son époque, même si c'est très souvent pour les ridiculiser et faire la part belle à Socrate, son maître. Chose aussi curieuse, lorsqu'on sait que Démocrite était un penseur de haute facture philosophique, célèbre et contemporain de Platon.

A la vérité, contrairement à ce qui est véhiculé dans les manuels et les livres d'histoire de la philosophie, Démocrite n'est pas un présocratique, c'est-à-dire un philosophe qui a vécu, pensé ou produit des œuvres orales ou écrites, à caractère philosophique, artistique, littéraire ou scientifique, avant le déploiement de la pensée socratique. C'est justement cette erreur historique ou cette aberration dans la classification des auteurs antiques que Michel Onfray relève et affirme tambour battant que Démocrite est « *faussement présocratique*¹²⁷ ». L'auteur de *Les Sagesses antiques. Contre-histoire de la philosophie* écrit ce qui suit :

Démocrite, donc. Le fort volume de la Pléiade que contient l'ensemble des écrits et fragments de philosophes réunis sous la rubrique « présocratiques » propose le corpus qui subsiste du philosophe d'Abdère. Le bon sens voudrait que soit compris sous cette rubrique quiconque a pensé, écrit, travaillé avant Socrate – sa date de naissance, son acmé ou sa mort, c'est selon. Voici les dates de Socrate : naissance en 469 av. J.-C., décès en 399, par l'abus de Ciguë démocratique que l'on sait. Celles de Démocrite ? Vers 460 pour l'arrivée au monde, vers 356 pour son départ. Le calcul paraît simple : dans la fourchette de dates mêmes approximatives, Démocrite est le cadet de

¹²³*Ibid.*

¹²⁴*Ibid.*

¹²⁵*Ibid.*, p. 58.

¹²⁶*Ibid.*

¹²⁷*Ibid.*, p. 52.

Socrate, mais de dix ans seulement, et quand ce dernier succombe, il lui reste entre trente et quarante années à vivre. Pour un présocratique, quelle gageure !¹²⁸

Cependant, malgré la volonté persistante de Platon de devenir, au grand dam de l'éthique scientifique et philosophique, « *un philosophe auteur d'un autodafé contre un autre philosophe*¹²⁹ », en dépit de la lutte acharnée engagée contre l'atomisme par les chantres de l'idéalisme et du mysticisme, la science ionienne aura survécu pendant quelques siècles, huit, à en croire Trinh Xuan Thuan, avant de sombrer dans l'oubli pendant vingt siècles. Stephen Hawking et Leonard Mlodinow affirment que « *l'idée ionienne d'un univers non anthropocentrique a été abandonnée pour n'être reprise et acceptée qu'avec Galilée, près de vingt siècles plus tard*¹³⁰ ».

Pour l'histoire, rappelons que Platon, les néo-platoniciens et leurs héritiers chrétiens auraient déployé toutes les stratégies possibles pour neutraliser, occulter, effacer ou brûler la pensée des atomistes, surtout celle de Démocrite, considéré comme la figure emblématique de la science ionienne. La preuve, ce sont ces vingt siècles de domination de la mythologie, de la superstition, de la religion, de l'idéalisme et de la métaphysique classique. Ce sont ainsi vingt siècles dans la caverne de l'obscurantisme, vingt siècles sur le chemin de Canossa, et vingt siècles au cours desquels la libération et le développement de l'humanité, c'est-à-dire son émancipation et son épanouissement, étaient combattus. Il a fallu que le christianisme se convertisse à l'aristotélisme, c'est-à-dire que la théologie rationnelle thomiste s'impose au sein de l'Eglise, que des humanistes de la Renaissance et des scientifiques courageux mènent de nombreuses batailles contre les forces obscurantistes et les gagnent, tant sur le plan des idées que d'un point de vue politique, pour que, dans ce nouveau contexte favorable à la liberté, les sciences fleurissent à nouveau, grâce, d'une part, à la reprise et au développement de l'intuition des premiers atomistes grecs ; et d'autre part, aux travaux initiés par les savants d'autres civilisations anciennes.

Au-delà de cette opposition méthodologique entre l'atomisme antique et l'idéalisme, la préoccupation essentielle des théoriciens ioniens était de réconcilier les théories parménidienne et héraclitéenne de l'immobilité et du mouvement, ou de l'indivision et du devenir. De leur point de vue, l'être, qui est essentiellement matière, est constitué des atomes immuables, dans

¹²⁸*Ibid.*, p. 53.

¹²⁹*Ibid.*, pp. 57-58.

¹³⁰Stephen Hawking et Leonard Mlodinow, *op. cit.*, p. 30.

leur nature ; homogènes et indivisibles, sur le plan physique (d'où le nom d'atome) ; pleins, parfaits et éternels, étant donné qu'en leur constitution, rien d'extérieur ne s'ajoute à leur nature, et rien de ce qui leur est intérieur ne meurt, ne disparaît, ne se perd. Jean Salem dit, à ce propos, qu'individuellement considérés, les atomes sont, dans la perspective ionienne, « *éternels et immodifiables*¹³¹ ». Ainsi perçue, cette nature des atomes, qui a, par ce côté, le caractère de l'être parménidien, nous fait penser à la célèbre phrase d'Antoine Laurent de Lavoisier selon laquelle « *rien ne se perd, rien ne se crée* ». Mais, heureusement, au-delà de ces propriétés atomiques proches de l'être éléate, les atomes ont, par un autre côté, des qualités de l'être héraclitéen, en ce sens qu'ils sont en perpétuel mouvement ou en recomposition permanente. On dirait, une fois de plus avec Antoine Laurent de Lavoisier, que « *tout se transforme* ». En effet, les atomes « *se combinent puis se dissocient au gré de leur agitation incessante dans le vide immense*¹³² ». Ils seraient mus par « *une force qui semble être pour les premiers atomistes, soit le simple hasard ou fatalité, soit la vertu même du mouvement*¹³³ ».

Dans tous les cas, pour les Ioniens, l'univers est constitué d'une « *masse d'atomes, entraînés dans le vide par une chute incessante ; ces atomes s'accrochent les uns aux autres, ils s'agrègent et forment les multiples combinaisons d'où résultent tous les corps de la nature et tous les changements du monde et de l'histoire*¹³⁴ ». L'être de l'atomisme antique est donc un, dans sa nature, telle une « *monade* » leibnizienne, et, tout à la fois, multiple, dans ses combinaisons et dans ses transformations. Dit autrement, les éléments constitutifs de l'être de l'atomisme antique sont « *éternels et immodifiables*¹³⁵ », d'où leur caractère parménidien ; et par ailleurs, éphémère, fragile ou périssable, lorsqu'ils s'agrègent pour constituer un organisme ou un élément de la nature dont le destin est de se désagréger ou de mourir un jour ; ce qui nous ramène au devenir héraclitéen. Pour les philosophes ioniens, les atomes sont régis par la loi de la composition et de la désagrégation, ou de la naissance et de la mort.

En dehors de cette loi, l'atomisme est fondé sur trois principes fondamentaux, à savoir :

Le principe de la construction atomique de la matière, laquelle est conçue par eux comme étant animée d'un perpétuel mouvement et douée d'un pouvoir d'auto-organisation ; le principe de la matérialité de l'âme et de son indéfectible unité avec l'agrégat qu'elle anime ; le principe de la sélection

¹³¹Jean Salem, *op. cit.*, p. 9.

¹³²*Ibid.*

¹³³F.-J. Thonnard, A. A., *Précis d'histoire de la philosophie*, Paris, Desclée et Cie, 1948, p. 23.

¹³⁴*Ibid.*

¹³⁵Jean Salem, *op. cit.*, p. 9.

*naturelle des espèces animales par élimination des plus faibles et survivance des plus aptes.*¹³⁶

Ces principes de l'atomisme antique, que la physique moderne, la neurobiologie et la théorie de l'évolution des espèces font leur, puisqu'elles soutiennent tour à tour que les processus biologiques sont gouvernés par des lois qui leur sont inhérentes ; que l'âme, l'esprit, la conscience ou la pensée sont l'expression de la plasticité du cerveau ; que les espèces sont sans cesse en évolution, et que seuls les sujets ou les individus capables de s'adapter survivent et transmettent leur patrimoine génétique, prennent appui, comme nous l'avons souligné plus haut, sur le socle de la pensée rationnelle et sur l'observation empirique, c'est-à-dire sur la raison et l'expérience sensible la plus immédiate. A la vérité, les premiers atomistes ont pris le temps et la peine d'étudier le « mouvement » des corps, les « infiltrations » et les « compénétrations », « l'usure » et « l'érosion de toute chose », « l'inéluctable restitution de tous les êtres que nous aimons à la terre et à la poussière »¹³⁷. C'est cette curiosité intellectuelle, ce sens de l'observation, cette sensibilité aux différentes manifestations des phénomènes, cette mise entre parenthèses des « noumènes », ce rejet de la dictature de l'invisible sur le visible, bref, ce souci de l'objectivité et de la vérification expérimentale qui ont permis aux atomistes antiques d'amorcer le processus de « laïcisation de la pensée », de sécularisation ou du désenchantement du monde.

A partir de son essence, de sa démarche et de ses principes, il ressort que l'atomisme antique se suffit à lui-même, puisqu'il n'admet que la réalité de la matière, de la nécessité et du hasard. Cette essence, cette démarche et ces principes de l'atomisme antique font dire à André Comte-Sponville que cette théorie physique antique se donne comme une « forme – peut-être la plus radicale – de matérialisme¹³⁸ » et d'athéisme. Autrement dit, l'atomisme antique est un matérialisme athée.

2- L'atomisme antique : un matérialisme absolu et un athéisme

L'atomisme antique est une forme radicale de matérialisme, dans la mesure où il repose sur le réductionnisme et le déterminisme. En effet, tout comme le matérialisme absolu, l'atomisme antique est un réductionnisme, en ce sens qu'il rejette toutes les formes de transcendance et ne considère que la réalité de l'immanence. Autrement dit, pour les atomistes

¹³⁶*Ibid.*, p. 221.

¹³⁷*Ibid.*, p. 222.

¹³⁸André Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 70.

antiques, l'être se confond avec la matière, avec la nature ou avec le monde. Dans ce système de pensée, il n'existe pas un au-delà du monde phénoménal, c'est-à-dire un autre niveau de réalités, comme c'est le cas dans des formes particulières de cosmogonie, de légende, de conte, de spiritualité, de religion et de cosmologie non scientifique. C'est justement ce monisme du phénomène ou cet « *immanentisme radical* » de l'atomisme, surtout démocriteen, qui l'a opposé frontalement à l'idéalisme platonicien, fondé sur un dualisme lui aussi radical. Ainsi, au moment où l'atomisme antique affirme que la seule réalité est la matière, la nature ou le monde, l'idéalisme postule l'existence et la prééminence d'un monde intelligible, siège du Bien, du Beau, du Juste et du Vrai ; par contraste au monde sensible, lieu par excellence des imperfections, des simulacres et de la dégénérescence. Or, pour les atomistes antiques, les entités extérieures et supérieures à la nature, à l'instar des dieux, des démons, des Idées immuables, relèvent simplement des fantasmes, des peurs, des angoisses, des attentes, de l'ignorance de ceux qui postulent leur existence, bref, de la superstition qui consiste « *à prendre les fictions que l'imagination malade élabore en marge des matters of fact pour des data objectifs*¹³⁹ », c'est-à-dire à faire provision de « *l'imagination mythogène et tératogène*¹⁴⁰ », dans le but de « *corriger les lacunes de l'expérience par des fictions fantastiques*¹⁴¹ ».

Michel Onfray nous rapporte, par illustration, que Démocrite est resté « *sage jusqu'au bout, doué sans discontinuer et maîtrisant sa mort comme sa vie*¹⁴² ». Même en accédant, à la veille de sa mort, à la demande de sa sœur qui voulait offrir des offrandes aux dieux, afin de préparer son départ, le vieux Démocrite l'a fait par souci de ne pas contrarier sa parente, c'est-à-dire par simple politesse, par amour fraternel ou par bienséance. Il lui fallait, bien sûr, sauvegarder l'équilibre psychologique de sa vieille sœur, même si, au fond de sa propre personne, il ne croyait guère au ciel et aux dieux¹⁴³.

Tout comme il n'y a pas, selon l'atomisme antique, un au-delà de la matière, il n'existe pas non plus une âme, une conscience, une intelligence, une raison ou un esprit indépendant du corps. Le corps est considéré, par les atomistes antiques, comme le propre de l'homme. En tant que tel, le corps est la source du développement de toutes les facultés humaines. En d'autres termes, on ne saurait imaginer, d'une part, le corps avec ses passions ; et d'autre part, l'esprit avec ses vertus, comme nous le voyons chez certains idéalistes et spiritualistes. En effet, le

¹³⁹ Lucien Ayissi, *op. cit.*, p. 13.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² Michel Onfray, *op. cit.*, p. 62.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 62-63.

corps n'est pas le tombeau de l'âme, comme le pense Platon. La chair, non plus, n'est pas faible, tandis que l'esprit est bien disposé, comme le dit saint Paul. Pour Démocrite, l'âme, c'est le corps :

Démocrite affirme l'intégrité du seul bien dont nous disposons ; pas d'âme séparée du corps, pas de discrédit de la chair et de valorisation de l'esprit, pas d'immatériel prisonnier dans le matériel, enfermé, clos, enclos dans la viande, pas de principe nous reliant au divin, au céleste, opposé à un autre nous rattachant au trivial terrestre, pas d'immortel lié au divin contre un mortel sensible, mais une entité constituée d'atomes et digne en tant que telle.¹⁴⁴

Cette conception atomiste ou démocritéenne du réel ; conception qui fait du monisme l'essence du phénomène, est valide aujourd'hui, car les découvertes de certains biologistes et de certains neuroscientifiques la confirme. Dans cette perspective, Pier Vincenzo Piazza affirme :

Grâce aux découvertes du XXI^e siècle, nous n'avons plus besoin de recourir à une entité immatérielle pour expliquer notre humanité. Bien au contraire, les règles qui régissent la matière dont est fait notre corps nous offrent un esprit incarné qui est aussi beau, insaisissable et riche d'expérience que l'esprit immatériel, mais qui a l'avantage d'être réel. La biologie du XXI^e siècle réconcilie donc l'esprit et la matière. Elle ne nie pas l'esprit, mais simplement le matérialise.¹⁴⁵

Point par point, l'atomisme antique coïncide avec la définition qu'André Comte-Sponville donne du matérialisme. Nous préférons soumettre le texte de ce philosophe contemporain à l'appréciation de tous. Il affirme :

Le matérialisme, c'est alors la conception du monde ou de l'être qui affirme le rôle primordial, voire l'existence exclusive, de la matière. Être matérialiste, en ce sens philosophique, c'est affirmer que tout est matière ou produit de la matière, et qu'il n'existe en conséquence aucune réalité spirituelle ou idéelle autonome – ni Dieu créateur, ni âme immatérielle, ni valeurs absolues ou en soi. Le matérialisme s'oppose pour cela au spiritualisme ou à l'idéalisme. Il est incompatible, sinon avec toute religion (...), du moins avec toute croyance en un Dieu immatériel ou transcendant. C'est un monisme physique, un immanentisme absolu et un naturalisme radical.¹⁴⁶

¹⁴⁴*Ibid.*, p. 67.

¹⁴⁵Pier Vincenzo Piazza, *Homo Biologicus. Comment la biologie explique la nature humaine* (en collaboration avec Anne Jeanblanc), Paris, Albin Michel, 2019, p. 45.

¹⁴⁶André Comte-Sponville, *op.cit.*, p. 361.

En plus du réductionnisme qui le caractérise, l'atomisme antique est aussi un matérialisme absolu parce qu'il est foncièrement déterministe, c'est-à-dire soumis à la loi de la causalité. Cette loi suppose une relation entre deux éléments, deux choses ou deux entités, tel que la présence de l'un entraîne, *ipso facto*, celle de l'autre et l'explique. Il y a, dans le déterminisme ou dans la loi de cause à effet, l'idée d'une connexion nécessaire, c'est-à-dire d'un rapport qui ne peut ne pas être, entre des événements donnés. En effet, les atomistes antiques pensent que la nature est gouvernée par des lois implacables qui président à la composition ou à la naissance, au mouvement ou à la mutation, à la désagrégation ou à la décomposition des atomes qui entrent dans la constitution de l'être, de chaque être ou de tout ce que la nature a engendré. Dans la perspective de la science ionienne, la nature est, de part en part, ou de part et d'autre, traversée par une chaîne ou un « *labyrinthe des causes*¹⁴⁷ » et d'effets « *à quoi rien n'échappe, ni lui-même*¹⁴⁸ ».

On pourrait bien, dans une certaine mesure, et grâce à une haute maîtrise technoscientifique, agir sur ces lois naturelles et ouvrir des fenêtres de liberté. Mais ce qui reste certain, c'est notre incapacité à nous affranchir des déterminismes naturels, puisque nous finissons, comme les autres êtres de l'univers, par les subir, sans nous et malgré nous. Le libre arbitre, l'autonomie ou la liberté réelle demeure, pour un atomiste antique ou un matérialiste radical, une pure fiction métaphysique, c'est-à-dire une illusion. Voici ce qu'en dit Luc Ferry dans son *Dictionnaire amoureux de la philosophie* :

[Le déterminisme matérialiste ou atomiste est] *une attitude de pensée, voire une doctrine philosophique qui postule que toutes nos actions, et plus généralement toutes les dimensions intellectuelles, morales et culturelles de la vie de l'esprit, sont tout à la fois produites et déterminées par des réalités plus profondes, plus « matérielles » justement, des causalités qui pour l'essentiel relèvent de la nature et de l'Histoire, de la biologie et des données sociologiques.*¹⁴⁹

Néanmoins, force est de noter que le déterminisme du matérialisme de l'atomisme antique, comme celui des autres formes de matérialisme, n'est pas un prédéterminisme ou un fatalisme. En effet, comme le dit si bien André Comte-Sponville, il n'existe pas dans le déterminisme l'idée « *d'une chaîne unique et continue de cause, de telle sorte que l'avenir serait tout entier inscrit dans le présent, comme le présent résulterait nécessairement du*

¹⁴⁷*Ibid.*, p. 163.

¹⁴⁸*Ibid.*

¹⁴⁹Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, Paris, Plon, 2018, p. 420.

passé¹⁵⁰ ». Il n'existe donc pas « l'idée d'une prévision possible¹⁵¹ », car « un phénomène peut être intégralement déterminé tout en restant parfaitement imprévisible¹⁵² ». La physique de l'infiniment grand et celle de l'infiniment petit nous permettent, d'ailleurs, d'établir la pertinence de ces propos d'André Comte-Sponville.

Différent du prédéterminisme ou du fatalisme qui pourrait donner à croire en l'existence d'une entité extérieure et supérieure au réel ; entité qui aurait déjà écrit le destin des êtres et des choses, le déterminisme est bien plutôt un autre nom du hasard et de la nécessité. Ainsi, en dépit de son fondement déterministe, la nature s'auto-organise et admet des bifurcations. Elle est autocréatrice, en ce sens qu'elle se modifie en fonction de la nécessité et de la contingence. La nature joue aux dés, n'en déplaise à Albert Einstein qui pensait le contraire. La nature est un véritable système chaotique. La preuve, quelles que soient les prévisions météorologiques, nous ne pouvons pas être certains du temps qu'il fera dans huit mois. En outre, les analyses médicales et l'état de dégradation de l'organisme d'un malade peuvent pousser des médecins à prévoir sa mort dans un mois au plus, et cette prévision est contredite par le prolongement de sa vie, si ce n'est par sa guérison définitive. Dans l'épigraphe qui résume l'essentiel de son livre majeur intitulé *Le Hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Jacques Monod cite Démocrite, comme pour nous convaincre, s'il en était encore besoin, que : « *Tout ce qui existe dans l'univers est le fruit du hasard et de la nécessité*¹⁵³ ».

L'atomisme antique est donc un matérialisme parce qu'il est réductionniste et déterministe. Il est réductionniste parce qu'il rejette toutes les formes de transcendance. Il est déterministe, en ce sens qu'il récuse le libre arbitre. Le réductionnisme et le déterminisme du matérialisme de l'atomisme antique l'ouvrent nécessairement sur un athéisme. C'est d'ailleurs cet athéisme de l'atomisme antique qui serait l'une des principales causes des conflits qui l'ont opposé aux cosmogonies grecques, aux cosmologies non scientifiques et aux religions. Rappelons-nous que, dans les cités grecques, comme dans la plupart des sociétés de l'Antiquité, l'impiété et l'athéisme étaient considérés comme un crime majeur. En effet, même accusé faussement d'impiété et d'athéisme, le mis en cause pouvait encourir des châtiments allant jusqu'à la peine de mort. Le cas de Socrate, accusé à tort par Méléto, Anytos et Lycon de ne

¹⁵⁰ André Comte-Sponville, *op.cit.*, pp. 163-164.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 164.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ Démocrite cité par Jacques Monod, *Le Hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie*, Paris, Seuil, 1970.

pas croire aux dieux de la cité, et condamné à boire de la ciguë, en constitue une illustration. Il est donc certain, du moins si on s'en tient à l'analyse de Michel Onfray, que l'athéisme des atomistes antiques a mobilisé contre eux des forces insoupçonnées qui les ont anéantis ou, du moins, étouffé le paradigme dont ils étaient porteurs. Leur athéisme a annihilé l'impact de leur science sur le cours du monde. Mais quelles sont les raisons profondes de cet échec ?

3- Les raisons d'un échec

L'échec dont il est question ici n'est véritablement pas relatif aux insuffisances philosophiques ou scientifiques de l'atomisme antique. En effet, on pourrait reprocher aux premiers atomistes d'être restés superficiels dans l'étude des phénomènes. Mais, à leur décharge, nous pouvons dire que cette superficialité était consécutive à un manque criard d'instruments adaptés à la traque des atomes qui était leur principal objet de recherche. Ils n'avaient donc pour seuls outils que leur intelligence, leur capacité d'observation et, peut-être, quelques instruments rudimentaires de recherche. Néanmoins, à cette époque lointaine, qui marque les débuts de l'histoire des sciences, c'était déjà remarquable, pour les atomistes antiques, de ne pas céder à la facilité et à la fascination de « *l'imagination mythogène et tératogène* », comme le faisaient la plupart de leurs contemporains. En effet, les atomistes antiques ont eu le mérite d'entreprendre l'étude de la nature en empruntant courageusement les chemins escarpés et périlleux de la méthode expérimentale. D'ailleurs, comment pourrait-on exiger d'eux qu'ils eussent, en ces temps archaïques, et à l'instant ou au même moment, l'intuition dont ils ont fait montre et les instruments sophistiqués nécessaires à la compréhension du monde et de ses éléments ? Le perfectionnement de la démarche et des instruments scientifiques n'est-il pas consécutif à un travail de longue haleine, c'est-à-dire à un travail qui exige du temps et des efforts considérables ? Gaston Bachelard, dans *La Formation de l'esprit scientifique*, ne souligne-t-il pas que « *la science a l'âge de ses instruments de mesure* » ?

Toutefois, même si nous ne tenons pas rigueur aux Ioniens, par rapport à la qualité des résultats scientifiques auxquels ils étaient parvenus, pour les raisons susmentionnées, nous sommes, tout de même, en droit de penser qu'ils auraient dû impacter davantage l'évolution philosophique ou scientifique de leurs cités, et partant de la région indo-européenne et du monde. Or tel n'a pas été le cas. Les historiens de la philosophie nous rappellent bien plutôt que la science ionienne n'a pu ni survivre à ses multiples détracteurs, ni libérer l'humanité de la servitude volontaire ou involontaire de l'ignorance, de la superstition, de l'aliénation, de la

routine, du mimétisme, de l'inertie, du dogmatisme, de la peur, pour ne citer que ceux-là. Qu'est-ce qui explique cette inefficacité théorique et pratique, c'est-à-dire ce manque d'impact positif sur l'évolution des savoirs et le développement des sociétés ? En d'autres termes, quelles seraient les raisons de la défaite des premiers atomistes, c'est-à-dire de l'éclipse de leur théorie durant vingt longs siècles ?

Stephen Hawking, Leonard Mlodinow et Michel Onfray pensent que les cosmogonies grecques, les cosmologies non scientifiques, les religions, les philosophies mystiques et l'idéalisme ont résisté aux secousses des atomistes antiques parce que les dirigeants politiques, les leaders religieux, bon nombre de philosophes et la plupart des citoyens de leur époque et des époques postérieures avaient peur des bouleversements que pouvaient provoquer les nouvelles théories qu'ils avaient élaborées et qu'ils leur proposaient. Ils n'étaient donc pas prêts à changer de vision du monde, c'est-à-dire à modifier la représentation qu'ils avaient jusque-là du réel. Il était question, pour eux, de rester dans leur zone de confort, et surtout de ne prendre aucun risque. Pour les hommes politiques, il n'était pas question de prendre le risque de compromettre l'équilibre communautaire fondé sur le « *cosmologico-éthique* » et politique. Pour les leaders religieux, il n'était pas question d'ouvrir la voie à l'athéisme, à la permissivité, à l'immoralité et à la colère des dieux. Pour certains philosophes, il n'était pas question de jeter un discrédit sur leur philosophie, de perdre leur prestige et d'ouvrir la voie à l'éventualité d'un dépérissement dans l'anonymat. Pour le commun des mortels, il n'était pas question de se lancer, sans garantie aucune, sur des sentiers nouveaux, de perdre ses repères spirituels et de se mettre dans l'insécurité qui est le lot de tous ceux qui osent se revêtir du manteau de l'anticonformisme. Stephen Hawking et Leonard Mlodinow expliquent l'échec de l'atomisme antique en ces termes :

Malheureusement, l'influence qu'a exercée la conception ionienne de la nature – une nature régie par les lois générales que l'on peut ramener à un ensemble de principes simples – n'a duré que quelques siècles. C'est en partie dû à ce que les théories ioniennes ne semblaient accorder aucun espace au libre arbitre, à la volonté ou à l'intervention des dieux dans les affaires du monde. Cela constituait aux yeux de nombreux penseurs grecs, comme à beaucoup de gens aujourd'hui, une lacune étonnante et profondément dérangeante.¹⁵⁴

La science ionienne était aussi dérangeante pour les religions monothéistes post-hellénistiques, fondées sur la croyance en un Dieu personnel et unique qui est le Créateur du

¹⁵⁴Stephen Hawking et Leonard Mlodinow, *op. cit.*, p. 29.

monde et de l'homme, la source de toute connaissance, de toute loi et de toute sagesse. Ces religions du Livre ne pouvaient pas tolérer les théories atomistes, au risque de disparaître elles-mêmes, et par le fait même, car elles étaient contraires à leur révélation et à leur cosmologie. Les auteurs de *Y a-t-il un grand architecte dans l'univers ?* mentionnent que « *les successeurs chrétiens des Grecs repoussaient l'idée d'un univers régi par des lois naturelles aveugles, tout comme ils rejetaient celle d'un univers où l'homme n'occuperait pas une place privilégiée*¹⁵⁵ ». Pour les détracteurs de l'atomisme antique, la seule alternative était soit de le détruire complètement soit de le combattre permanemment. Dans tous les cas, il fallait absolument le museler, l'étouffer, le discréditer, et si possible, le faire en promouvant des doctrines philosophiques opposées, c'est-à-dire en célébrant les systèmes de pensée qui se posaient en s'opposant à lui, à l'instar du platonisme et de l'aristotélisme.

En effet, il était question, par illustration, de promouvoir le platonisme et l'aristotélisme parce qu'ils sont une critique acerbe non seulement de la cosmologie atomiste, mais aussi de sa démarche immanentiste radicale. Ainsi, à l'inverse de l'atomisme antique qui estime que « *les briques fondamentales de l'univers sont des atomes*¹⁵⁶ », et qu'il n'existe aucun principe au-dessus de la matière, le platonisme et l'aristotélisme postulent l'existence d'une réalité transcendante qui serait à l'origine du monde et de l'homme¹⁵⁷. Un tel postulat fait du platonisme et de l'aristotélisme des systèmes de pensée qui sont de nature à prêter le flanc à l'épanouissement des thèses sur l'existence des dieux ou de Dieu, ou à ouvrir la voie à une interprétation qui pourrait valider leur présence ou sa présence dans le monde ou au-dessus du monde. Le christianisme, par exemple, a fait le choix de Platon et d'Aristote, contre Démocrite et les autres atomistes, précisément parce que la philosophie platonicienne et la philosophie aristotélicienne ne sont pas des philosophies athées. Bien au contraire, elles sont des pierres d'attente non seulement du christianisme, mais aussi de toutes les religions qui postulent l'existence des entités transcendantes, créatrices ou génératrices de toutes choses et de tout être. Luc Ferry montre, à cet effet, comment saint Augustin et saint Thomas d'Aquin ont aisément christianisé le platonisme et l'aristotélisme. Il affirme :

¹⁵⁵*Ibid.*, p. 33.

¹⁵⁶Trinh Xuan Thuan, *Désir d'infini. Des chiffres, des univers et des hommes*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2013, p. 100.

¹⁵⁷Chez Platon, cette réalité transcendante se confond avec les « *Idées* » immuables au-dessus desquelles trône le Bien. Aristote, par contre, mais dans la même dynamique que son ancien maître, parle du « *premier moteur qui meut toutes choses* ». Lire, à ce propos, Bertrand Vergely, *op. cit.*, p. 29. Les « *Idées* » immuables de Platon et le « *premier moteur* » d'Aristote ne sont pas si différents du Dieu personnel et unique des religions monothéistes. Tous sont considérés comme des réalités substantielles et consistantes, en ce sens qu'ils se définissent par eux-mêmes, d'une part ; et d'autre part, sont la cause de toutes choses et de tout être.

Platon a presque pensé la création (avec sa théorie des idées), mais le monde réel, qu'il compare aux images de la caverne, n'a pas assez de réalité pour être digne de l'œuvre d'un créateur divin. Aristote, de son côté, s'est opposé à l'idée d'un Dieu créateur, dans le temps, du ciel et de la terre. En revanche, sa description du monde en dresse un tableau si varié et profond qu'il sied à l'ouvrage d'un Être suprême. Grâce à saint Augustin, le christianisme a su prendre dans Platon tout ce qu'il y avait de bon à ses yeux avant de pousser plus loin la logique platonicienne pour l'accomplir, grâce à la révélation du Christ, dans une doctrine de la création. Grâce à Thomas, le christianisme prend tout ce qui est bon dans Aristote, à savoir la description du cosmos, mais il fait malgré tout de ce dernier, suivant en cela l'enseignement de Platon revisité par Augustin, une authentique créature (ce qu'Aristote, bien sûr, eût refusé de faire).¹⁵⁸

Si pendant l'Antiquité, Platon et les ennemis de la pensée ionienne ont bénéficié du soutien des politiques, du clergé et des croyants pour vilipender et étouffer l'atomisme, durant le Moyen Age, le christianisme et l'Empire romain, devenu son « *bras séculier* », ont imposé les dogmes de l'Eglise et l'enseignement d'un platonisme et d'un aristotélisme christianisés qui ne pouvaient plus porter préjudice à la révélation. Dans *Les Sagesses antiques. Contre-histoire de la philosophie*, Michel Onfray fait remarquer ce qui suit :

Nous vivons en effet sous le règne des vainqueurs : l'histoire de la philosophie est écrite par des gens nettement juges et parties. La tradition platonicienne, puissamment relayée par le christianisme, domine l'Occident depuis des siècles. Tout ce qui n'entre pas dans cet ordre est minimisé, négligé, caricaturé, oublié. Démocrite, en figure tutélaire du matérialisme antique, passe à la trappe des idéalistes qui peuvent dès lors laisser croire à la toute-puissance de Platon et de son clergé.¹⁵⁹

En dépit de la tentative infructueuse des atomistes antiques d'ébranler la cosmologie grecque ou les fondements de la transcendance du cosmos, leur contribution n'est pas de moindre, puisqu'elle a permis une première prise de conscience de la non pertinence de certaines croyances, de certains dogmes, de certaines doctrines et de certains modes d'existence. Qui plus est, les atomistes antiques ont posé les jalons de l'émergence et du développement des sciences modernes qui ont, aujourd'hui, considérablement et considérément participé au processus de désenchantement, de sécularisation ou de laïcisation du monde. Mais avant de montrer comment ces sciences ont déconstruit les « *transcendances du passé* » et donné un sens nouveau à la vie de l'homme, soulignons que saint Thomas d'Aquin, à son insu,

¹⁵⁸Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, pp. 403-404.

¹⁵⁹Michel Onfray, *op.cit.*, p. 54.

a apporté sa pierre à la naissance du nouveau visage du monde et de l'homme, en convertissant le christianisme à l'aristotélisme, c'est-à-dire en faisant de sa théologie rationnelle la nouvelle théologie officielle de l'Eglise catholique romaine, ceci au grand dam de l'augustinisme ou de la théologie dogmatique qui avait, en ces temps-là, le vent en poupe.

II- La fissuration de la théologie dogmatique par le semi-rationalisme de saint Thomas d'Aquin

Pour comprendre l'apport de saint Thomas d'Aquin dans le processus de fissuration de la théologie dogmatique et de « *laïcisation de la pensée* », il importe de partir des positions de l'Eglise, lorsque l'empereur Constantin décide de faire du christianisme la religion de l'Empire, d'une part ; et d'autre part, des thèses augustinienne.

1- Les positions de l'Eglise catholique romaine et les thèses augustinienne

Le christianisme, tout comme les autres religions monothéistes, postule que le savoir, la loi et le salut, qui donnent un sens à la vie humaine, sont gracieusement donnés par la révélation. Autrement dit, la connaissance parfaite de toute chose, les normes les plus élaborées pouvant permettre l'harmonie sociale et la paix entre les hommes, et les sagesses qui conduisent à une « *vie bonne* » sur terre comme dans l'au-delà se trouvent, pour ces religions, dans la parole de Dieu : la Bible, pour les chrétiens ; le Coran, pour les musulmans ; et la Torah, pour les juifs. Il n'est donc plus que question, pour l'homme ou la femme de foi, de se rendre disponible, disposé ou sensible à l'écoute religieuse des messages divins ou prophétiques délivrés par les hommes de Dieu, c'est-à-dire les prêtres, les imans ou les rabbins.

Dans le cas spécifique de la religion chrétienne, la quasi-totalité des Pères et des docteurs de l'Eglise, durant la chrétienté qui est une « *période d'environ mille ans (...) qui court de la fin de l'Antiquité au début de la Renaissance*¹⁶⁰ », sont convaincus que la connaissance véritable dérive de la révélation. Elle n'est donc pas une production de la raison humaine, c'est-à-dire le résultat d'un effort philosophique ou scientifique. Saint Augustin et les augustinien resteront inflexibles sur cette question relative à la supériorité épistémologique, éthique et sotériologique de la révélation chrétienne sur la philosophie, la science et les autres formes de savoir. De leur point de vue, il n'y a pas de commune mesure entre les lumières de la foi et celles de la raison naturelle. Les lumières de la raison sont nécessairement limitées et incapables de percer les mystères de la création, puisqu'elles jaillissent, elles-mêmes, d'un être frappé de fragilité, d'imperfection, de finitude et d'inachèvement. Or, *a contrario*, les lumières de la foi

¹⁶⁰Frédéric Lenoir, *Comment Jésus est devenu Dieu*, Paris, Fayard, 2010, p. 297.

permettent aux croyants de cerner l'être, de saisir l'énigme de l'existence, d'embrasser ou de fusionner avec le divin, de se laisser éclairer par la vérité, sans la médiation de la raison. Selon la théologie chrétienne dogmatique, cela est possible parce que la foi mobilise une triple puissance : la puissance de Dieu qui se révèle et révèle toute chose aux croyants ; la puissance de Jésus le Christ qui sanctifie et qui sauve celui qui l'a reçu comme Seigneur et Sauveur ; et la puissance du Saint-Esprit qui permet aux fidèles d'avoir l'intelligence du monde, le sens du discernement et la sagesse pour mieux se conduire dans leur vie présente, et parvenir, par conséquent, à l'immortalité et à la félicité dans la cité du seul vrai Dieu :

La vie humaine et l'aventure de l'humanité sont donc conçues comme un voyage ; et ce voyage a un but. Il n'empêche pas les épreuves ni les difficultés de toutes sortes et le sentiment d'absurdité ou d'impasse que nous pouvons parfois ressentir. Mais pour le croyant, ce voyage, sinueux ou pas, a un aboutissement qui est un bonheur absolu et définitif (...) [dans] le « face à face » avec Dieu [que nous verrons] devant nous, avec tout son amour, sa richesse et sa beauté incommensurables.¹⁶¹

La raison apparaît à saint Augustin, aux augustiniens et à certains Pères de l'Eglise comme un réel obstacle à la contemplation des vérités évangéliques. Elle « égare les penseurs païens sur les chemins de la vanité et de l'orgueil¹⁶² ». Et si tels sont les périls encourus par des hommes sans foi ou de peu de foi, « à quoi bon philosopher ? N'est-il pas préférable, tout compte fait, de consacrer sa vie à l'exercice des vertus cardinales, la foi, l'espérance et la charité ?¹⁶³ » D'ailleurs, saint Thomas d'Aquin, sans être tout à fait un fidèle partisan de l'augustinisme, illustre l'efficacité de la foi en ces termes : « Aucun philosophe avant la venue du Christ, avec tous ses efforts, n'a pu en savoir autant sur Dieu ni autant qui soit nécessaire à la vie éternelle que n'en sait, par la foi, la petite vieille après la venue du Christ¹⁶⁴ ». Toutefois, saint Augustin, tout comme saint Thomas d'Aquin, n'exclut pas, par ailleurs, la possibilité d'une instrumentalisation de la philosophie ou de la raison par la religion. Pour eux, il est possible de faire de la philosophie, de la science ou de la raison la servante de la religion ou de la foi. Néanmoins, l'emploi de cette servante devra, selon saint Augustin, se faire avec beaucoup de prudence et à bon escient, car la philosophie, la science ou la raison est davantage

¹⁶¹Jean Delumeau, « L'apocalypse revisité », in Jean-Claude Carrière, Jean Delumeau, Umberto Eco, Stephen Jay Gould, *Entretiens sur la fin des temps*, réalisés par Catherine David, Frédéric Lenoir et Jean-Philippe de Tonnac, Paris, Fayard, 1998, p. 79.

¹⁶²Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 359.

¹⁶³*Ibid.*

¹⁶⁴*Ibid.*, p. 383.

semblable à « *une esclave dangereuse qu' [à] une servante fiable et précieuse*¹⁶⁵ ». Cette image ou cette métaphore vaut tout son pesant d'or.

La philosophie ou la raison est dangereuse, de ce point de vue-là, parce qu'elle est essentiellement réflexive, critique et normative. Elle est, par nature, rebelle à toute domination et à tout projet d'instrumentalisation. C'est la raison pour laquelle elle est subversive et sacrilège. Comme le dit Hegel, la philosophie est « *la pensée de la pensée* », c'est-à-dire une pensée qui a non seulement le courage de se remettre elle-même en cause, de se questionner sans complaisance, mais aussi la force d'interroger toutes les autres formes de discours, de savoir ou de pensée. La philosophie est donc une pensée qui se pense, et qui pense tout ce qui donne à penser. D'ailleurs, Marcien Towa dit de cette discipline qu'elle est « *l'instance normative suprême* ».

En dehors de sa fonctionnalité critique, la ruse est aussi l'un des pouvoirs de la philosophie ou de la raison, car cette dernière peut retourner une doctrine ou une idéologie contre elle-même, ou bien se retourner purement et simplement contre celle-ci, dans le but d'atteindre ses propres objectifs. Il est donc question, pour saint Augustin, de contrôler constamment cette servante encline à la rébellion, et de ne l'utiliser que comme simple outil d'analyse, d'interprétation et d'appréciation des Ecritures. En d'autres termes, les Pères de l'Eglise et saint Augustin estiment, et ils sont dans leur rôle de protecteurs de l'orthodoxie de l'enseignement des Ecritures, qu'il est indispensable d'assujettir la philosophie, la science ou la raison pour qu'elle ne sème point le doute dans l'esprit des fidèles qui n'ont pour seul objectif que de bénéficier des grâces divines et d'être élus à la vie éternelle. La philosophie ou la raison doivent ainsi être apprivoisées pour qu'elle ne s'attelle qu'à l'herméneutique et à l'explicitation de la Bible qui est écrite de façon symbolique, métaphorique et parabolique ; « *toutes formes de discours qui demandent à être décryptées et pour ce faire, exigent le recours aux facultés intellectuelles qui sont en jeu dans la philosophie*¹⁶⁶ ».

Selon l'esprit de l'Eglise durant la chrétienté, la philosophie devait, en fin de compte, valider tous les dogmes, toutes les doctrines et toutes les informations contenues dans les Ecritures, dans la théologie officielle et dans le catéchisme de l'Eglise. Elle ne devait, en aucun cas, contredire les saintes paroles, que ce soit sur l'origine de l'univers, l'âge de la terre, l'origine de l'homme et des espèces, ou la nature humaine. D'ailleurs, dans un contexte historique marqué par l'hégémonie de la religion, les vérités de la foi ou de la révélation priment ou, mieux encore, l'emportent sur celles de la philosophie, de la science ou de la raison, en cas

¹⁶⁵*Ibid.*, p. 362.

¹⁶⁶*Ibid.*, p. 361.

de conflit. Dans *Somme théologique*, question I, article 6, saint Thomas d'Aquin, qui est pourtant le plus « philosophe » des penseurs de l'Eglise, estime que « *tout ce qui se trouverait dans [les] sciences contraires à la vérité exprimée par la science sacrée doit être condamné comme faux selon ce que dit l'apôtre : « Nous renversons les raisonnements et toute hauteur qui s'élève contre la science de Dieu ».*¹⁶⁷ » Aussi, l'idée même d'une « double vérité », celle qui serait du domaine de la philosophie ou des sciences et celle qui relèverait de la révélation, n'est pas du tout admise par saint Thomas d'Aquin et par les Pères de l'Eglise. Pour l'Eglise, la vérité est une. Elle est celle de la Bible, et la foi seule, ou aidée par la philosophie ou par la raison naturelle, est le moyen de la connaître. C'est pour cette raison que Luc Ferry affirme : « *Chez la plupart des grands théologiens, en effet, il s'agit toujours d'aller de la foi à la raison, la première guidant étroitement la seconde dans toutes ses recherches*¹⁶⁸ ».

Nous sommes, ici, véritablement à l'ère du théologico-épistémologie, et partant du théologico-éthique et politique, pour pasticher l'auteur de *La Sagesse des mythes*. Cependant, en raison de la conversion du christianisme à l'aristotélisme sous l'influence de saint Thomas d'Aquin, les positions théologiques de l'Eglise vont subir des inflexions, à tel point que la philosophie, la science ou la raison va amorcer un processus d'émancipation face à la religion et face à la foi.

2- La reconsidération du rapport de la foi à la raison

Ayant fait d'Aristote son maître à penser, c'est-à-dire « *« le » philosophe, comme s'il allait de soi qu'il n'en existait aucun autre, ni avant ni après lui*¹⁶⁹ », saint Thomas d'Aquin va progressivement, par ses écrits, sensibiliser ses pairs sur la nécessité de sortir de la misologie ou de la « *rationphobie* » dans laquelle la théologie dogmatique et l'augustinisme les ont plongés. Il sera de ceux qui verront d'un bon œil le développement de l'enseignement philosophique, c'est-à-dire l'étude des concepts grammaticaux, logiques, syllogistiques et ontologiques issus d'Aristote, dans les écoles épiscopales et les universités du Moyen Age. Il est question, pour lui, de dépasser, et dans sa propre théologie et dans la théologie officielle, la posture théologique de saint Augustin et des néo-augustiniens, en soulignant le précieux apport d'Aristote aux penseurs religieux. Selon saint Thomas d'Aquin, l'étude d'Aristote pourra permettre aux théologiens d'acquérir une méthode de raisonnement logique et un art de la démonstration utiles pour établir ou démontrer l'existence de Dieu, écrire des œuvres et des prédications pertinentes,

¹⁶⁷*Ibid.*, p. 360.

¹⁶⁸*Ibid.*, p. 361.

¹⁶⁹*Ibid.*, p. 368.

tant sur le plan matériel que formel ; de développer une démarche scientifique, fondée sur l'observation, ceci pour une étude rigoureuse des phénomènes naturels. Cette rigueur pourrait permettre de mieux saisir l'essence des choses, d'en dévoiler l'harmonie et la beauté, ce qui ne pourra que susciter, chez les hommes, des louanges et des adorations au Divin artisan. Notons, au passage, qu'à l'inverse de Platon qui dévalorise le monde sensible, Aristote propose, au contraire, qu'on lui accorde une importance capitale ; ce qui n'est pas pour déplaire à saint Thomas d'Aquin, pour les raisons susmentionnées.

Saint Thomas d'Aquin va prendre la défense de la raison, de la philosophie et de la science, en montrant qu'elles sont une lumière procédant de Dieu, tout comme la foi. Certes, pense-t-il, la raison, la philosophie et la science soutiennent et sont capables de soutenir la foi, mais elles peuvent aussi, sans son concours, permettre à l'homme d'accéder au vrai savoir et de tendre vers le Créateur. En d'autres termes, tout être humain, parce qu'il est doté de la lumière naturelle qu'est la raison, à la capacité de remonter jusqu'à Dieu par les seules forces de l'intelligence, de la philosophie et de la science. Une telle posture philosophique et théologique, partagée aussi par Averroès et Maïmonide, était une véritable révolution au Moyen Age et dans l'Eglise catholique, car l'augustinisme y était fortement enraciné. Averroès, le philosophe musulman ; Maïmonide, le philosophe juif ; saint Thomas d'Aquin, qu'on ne présente plus, sont tous les trois d'avis que la raison, la philosophie et la science sont très importantes pour le bien-être de l'homme et la bonne compréhension des textes sacrés, d'une part ; et d'autre part, qu'on a pas toujours besoin de la foi pour croire ou pour se rapprocher de Dieu : « *Le philosophe n'a nullement besoin des miracles pour croire, mais ces derniers sont forts utiles au peuple inculte, incapable de s'élever par la seule pensée à la juste compréhension de l'existence de Dieu*¹⁷⁰ ».

Cependant, force est de noter que l'auteur de *Somme contre les Gentils* apporte, tout de même, une précision non moins utile, à savoir que l'intelligence humaine ne pourra jamais saisir tous les mystères de la foi et du monde. Ainsi, il affirme que même s'« *il y a (...) en Dieu des vérités intelligibles qui sont accessibles à la raison humaine (...) il y en a d'autres qui dépassent absolument sa force*¹⁷¹ » ; d'où la nécessité de la foi et de la grâce, tant pour le charbonnier que pour le savant. Cette posture thomiste sur l'incapacité de l'intelligence humaine de saisir l'intelligibilité des choses de la foi et du monde dans sa totalité est, somme toute, raisonnable, d'un point de vue théologique, philosophique et scientifique. En effet, du point de vue

¹⁷⁰*Ibid.*, p. 381.

¹⁷¹Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, traduction de Cyrille Michon, Paris, Flammarion, 1999, livre I, chapitre III, §§ 2 et 3.

théologique, et grâce à l'usage des démarches rationnelles spécifiques, la raison ne peut comprendre que certains aspects de la foi. D'autres aspects, qui ne nécessitent pas une interprétation ou une exégèse, mais bien plutôt que le croyant les accepte avec foi et par la foi, échappent, par le fait même, à la raison. Sinon, comment comprendre rationnellement, par exemple, le dogme de l'Immaculée Conception, défini par le pape Pie IX, en 1854 ?

Sur le plan philosophique, saint Thomas d'Aquin a aussi raison, car la vérité à laquelle le sujet parvient est toujours partielle et partielle. Sur le champ scientifique, les savants se sont fondés sur le paradigme de la complexité du réel, la nature dynamique des phénomènes, les limites des méthodes et des instruments scientifiques utilisés, la faiblesse de l'esprit humain et des organes de sens, pour affirmer que quelle que soit sa puissance heuristique, la raison n'a pas le pouvoir de cerner l'essence du réel dans son entièreté ou de parvenir à la vérité dans son absoluité. On nous dira, peut-être, que, même si la raison individuelle est infirme ou finie, la raison humaine est toute-puissante ou infinie. Autrement dit, la raison humaine peut, au cours de l'histoire ou au fil des générations successives, atteindre la vérité absolue, notamment dans le domaine qui relève de ses compétences. Toutefois, en dépit de cet argument fondé sur un optimisme fort sympathique, nous restons convaincu, non en raison d'une conviction religieuse ou spirituelle qui nous serait particulière, mais pour des raisons purement scientifiques et philosophiques, que l'essence du réel, c'est d'être « *voilé* », ceci pour reprendre une terminologie de Bernard d'Espagnat.

La position philosophique et théologique de saint Thomas d'Aquin est celle juste-milieu ou de l'équilibre. De ce point de vue-là, il est un disciple fidèle d'Aristote. Penseur chrétien du juste milieu, saint Thomas d'Aquin ne veut léser ni la foi ni la raison. Il ne veut trahir ni l'Eglise et ses pairs, ni son maître philosophique. C'est pour cette raison qu'il opère une double distanciation, d'une part, avec saint Augustin et ses disciples qui estiment que la raison humaine est, par nature, infirme et dangereuse, et que l'homme ne peut accéder à la vérité que s'il bénéficie de la grâce ou de l'illumination divine ; et d'autre part, avec ce que

*Suggérait parfois Averroès de façon à peine voilée, et comme diront plus tard, mais cette fois-ci sans fard, Lessing et Hegel, que la révélation religieuse n'est pas indispensable à l'atteinte de la vérité, qu'elle n'est guère plus qu'une béquille, un adjuvant de la raison utile à l'éducation du genre humain, mais superflu pour le philosophe.*¹⁷²

¹⁷²Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 386.

Saint Thomas d'Aquin se révèle ainsi comme l'une des figures emblématiques du semi-rationalisme, puisqu'il renvoie dos à dos l'irrationalisme et le rationalisme.

La conversion du christianisme à l'aristotélisme sous l'influence de saint Thomas d'Aquin, c'est-à-dire le développement de la théologie rationnelle thomiste au sein de l'Eglise, a ouvert la voie, d'une part, à l'enseignement de la philosophie dans les écoles épiscopales et les universités du Moyen Age ; et d'autre part, à la naissance et à l'épanouissement de l'humanisme de la Renaissance. Dans le prochain chapitre, nous allons mettre en évidence la contribution de ce premier humanisme dans le processus de médicalisation des dérives de l'institution ecclésiale ; d'autonomisation de l'homme et de la société ; et de « *laïcisation de la pensée* ». Mais, avant d'y arriver, relevons que les facteurs internes et externes à l'évolution du christianisme ont permis, dans un premier temps, la fissuration de la théologie dogmatique de l'Eglise catholique romaine, pensée par saint Augustin et certains de ses pairs ; et, dans un second temps, ouvert la voie à la critique des dérives et des déviances de l'institution ecclésiale et de certains dirigeants ecclésiastiques.

L'usage de la raison et la pratique de la philosophie par les Pères et les docteurs de l'Eglise, par certains laïcs engagés et par le peuple instruit a donné lieu à l'émergence de la libre pensée. Cette libre pensée, incoercible, a accouché, comme on pouvait s'attendre, des controverses, des contradictions et des crises théologiques et philosophiques au sein de l'Eglise et dans la société. Les oppositions entre la doctrine trinitaire¹⁷³ de l'Eglise, issue des conciles de Nicée, en 325, et de Chalcédoine, en 451, et l'arianisme¹⁷⁴, le docétisme¹⁷⁵ ou l'adoptianisme¹⁷⁶, illustrent, à bien des égards, ces affrontements qui, souvent, se sont soldés par des excommunications, des exils forcés, des châtements et des crimes atroces. Rappelons-nous du traitement infligé au théologien Arius, tout simplement parce qu'il n'avait pas accepté la pleine divinité de Jésus-Christ :

¹⁷³La doctrine trinitaire, qui s'impose dans l'Eglise après les conciles de Nicée et de Chalcédoine, affirme le « *caractère humain et divin de Jésus* ». En effet, selon cette doctrine, « *il existe un Dieu unique en trois personnes divines : le Père, le Fils et l'Esprit. Le Fils va s'incarner en Jésus. Celui-ci a donc une double nature, humaine et divine. Il est à la fois pleinement homme et pleinement Dieu* ». Il est « *l'homme-Dieu* ». Lire, à cet effet, Frédéric Lenoir, *Dieu*, pp. 80-81. Pour la définition de « *l'homme-Dieu* », consulter Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 782.

¹⁷⁴L'arianisme est une doctrine christologique non trinitaire. Cette doctrine stipule que Jésus-Christ n'est pas Dieu, mais Fils de Dieu parce qu'il a été engendré par Dieu à un moment donné. En effet, même si le Fils possède un certain degré de divinité, celle-ci est moins importante que la divinité du Père. Le Père est un Etre increé et éternel, alors que le Fils est un être engendré dans le temps.

¹⁷⁵Le docétisme est une doctrine qui affirme que Jésus est « *Dieu qui a pris l'apparence d'un être humain* ». Lire, à ce propos, Frédéric Lenoir, *Dieu*, p. 80.

¹⁷⁶L'adoptianisme est une doctrine selon laquelle Jésus est « *un homme adopté par Dieu au début de sa prédication, ce qui le divinise* ». Cf. Frédéric Lenoir, *Dieu*, p. 80.

Constantin en a assez des querelles incessantes des chrétiens sur la question, notamment autour de la théorie très populaire d'un simple prêtre d'Alexandrie, Arius, qui minimise le caractère divin de Jésus en en faisant un dieu en second, inférieur au Père. Comme il souhaite s'appuyer sur les chrétiens pour asseoir la cohésion morale de l'Empire, il a besoin qu'ils soient unis. Il les laisse libres de se mettre d'accord sur une définition, mais leur ordonne d'y parvenir ! Une majorité condamne la thèse arienne et affirme la définition trinitaire. Constantin prend acte de la décision conciliaire, exile Arius et ses ultimes partisans, et impose dans l'Empire le credo issu du concile.¹⁷⁷

De même, le mouvement humaniste de la Renaissance, comme nous le verrons, va s'appuyer sur l'éthique de Jésus-Christ et sur la pensée des grands auteurs grecs et romains pour, d'une part, dénoncer les pratiques antiévangéliques de l'institution ecclésiale et de certains clercs ; et d'autre part, proposer un retour aux principes de liberté, d'amour, d'égalité et de fraternité, mis en place par celui dont l'Eglise se réclame. Cependant, ces crises internes et externes à l'Eglise vont aboutir, à court et à long terme, à des révisions ou à des modifications de certains dogmes institutionnels ; à des schismes, lorsque les parties opposées n'arrivent pas à se mettre d'accord ; à la Réforme, quand Martin Luther, excommunié pour avoir dénoncé les pratiques déviantes de l'Eglise, trouve des appuis politiques dans son aire culturelle ; et à l'autonomisation progressive de la raison, de la philosophie et de la science, dans un contexte marqué par la naissance et le développement de l'humanisme de la Renaissance. Le processus de « *laïcisation de la pensée* » et de libération des individus est ainsi lancé. Il est en marche, en dépit de la haute répression des libres penseurs, et souvent de leur élimination physique par le bras armé de l'institution ecclésiale. Le cas de Giordano Bruno, accusé d'hérésie pour avoir pris le contrepied de la cosmologie de l'Eglise catholique romaine, et condamné « *en 1600 à mourir sur le bûcher sur le Campo dei Fiori (la place des Fleurs) à Rome¹⁷⁸* », constitue bel et bien une illustration.

Mais, heureusement, la grande institution ecclésiale n'arrivera pas, même avec le secours du processus inquisitorial et « *les mises à l'index de ceux à qui l'histoire donnera raison contre le Saint Office¹⁷⁹* », à enrayer ce vaste mouvement de libération et de laïcisation né, malencontreusement, en son sein. Ce mouvement de libération et de laïcisation se rependra, avec bonheur, dans le monde, davantage grâce à la puissance ou la pertinence heuristique des sciences modernes.

¹⁷⁷*Ibid.*, p. 81.

¹⁷⁸Trinh Xuan Thuan, *Désir d'infini. Des chiffres, des univers et des hommes*, p. 119.

¹⁷⁹Louis Doucet, *La Foi affrontée aux découvertes scientifiques*, Lyon, Chronique sociale, 1987, p. 140.

III- Les sciences modernes et la critique des « *transcendances verticales* »

Avec la naissance et le développement des sciences modernes, consécutifs, d'une part, à la conversion du christianisme à l'aristotélisme sous l'influence de saint Thomas d'Aquin et à la contribution de l'humanisme de la Renaissance ; et d'autre part, à la reprise de l'intuition des Ioniens et au développement de la démarche expérimentale à partir de la fin du XVI^e siècle, les cosmologies non scientifiques de l'Antiquité et du Moyen Age, à savoir la cosmologie grecque et la cosmologie des religions monothéistes, vont progressivement et littéralement volées en éclats. Dit autrement, les anciennes conceptions du monde, à partir desquelles était défini le sens de la vie des hommes, seront purement et simplement déconstruites dans la modernité, grâce au sacre de la raison et au triomphe des sciences, mieux des technosciences, étant donné la nécessaire contribution des instruments techniques et technologiques à la réussite d'un tel projet. Ainsi sera réfutée l'idée d'un cosmos immuable, harmonieux, incarnant « *une hiérarchie des valeurs et de perfection*¹⁸⁰ », bref, fondant le sens de la vie des hommes, tout comme la thèse de l'existence d'un Dieu personnel et unique qui serait le référent à partir duquel chaque individu ou chaque communauté devrait donner une signification, une orientation et une finalité à son existence.

1- La réfutation de l'idée du cosmos

1-1- Les préalables

A l'entame de ce travail de recherche, nous avons indiqué qu'à l'exception de véritables atomistes, épicuriens et sophistes qui « *n'adhèrent pas à l'idée d'une transcendance cosmique*¹⁸¹ » qui serait à l'origine de toute chose, la majorité des Grecs de l'Antiquité croient que le cosmos est créé par Zeus ; qu'il est habité, entre autres, par une multitude de divinités majeures et secondaires ; qu'il est clos ou fini, harmonieux et vertueux. Dans un tel univers, il n'y a plus de place pour l'improvisation ou l'agitation, l'indétermination ou le hasard, le désordre ou le chaos, la démesure ou « *l'hybris* », l'injustice, au sens grec de désaccord avec « *le monde organisé, bien partagé, qui est sorti si péniblement du chaos*¹⁸² ». C'est d'ailleurs parce que le cosmos est le fruit de la victoire obtenue après une âpre bataille des Olympiens contre les forces titanesques de la désorganisation et du déséquilibre que Zeus, selon les mythologies grecques, veille jalousement à sa préservation. Ainsi, pour ne pas provoquer la colère et endurer le châtement du dieu de l'Olympe, chaque divinité, chaque personne et chaque

¹⁸⁰Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 390.

¹⁸¹Luc Ferry, *Sagesse d'hier et d'aujourd'hui*, p. 23.

¹⁸²Luc Ferry, *Apprendre à vivre 2 : La sagesse des mythes*, p. 109.

être devaient occuper sa « *juste place* » dans la nature. En effet, tout être, tout homme et toute divinité avaient le devoir de se conformer à la justice que Zeus avait placée au fondement du monde. Cette justice prend ici le sens de la justesse, c'est-à-dire de l'effort qui consiste à tendre davantage vers plus d'harmonie avec soi-même, sa famille, sa cité, et surtout avec le « *grand Tout* ». C'est le sens même, avons-nous montré à l'introduction de notre travail de recherche, des voyages d'Ulysse dans l'*Odyssee* d'Homère.

D'après la cosmologie grecque que nous retrouvons dans l'*Odyssee*, et notamment dans la sagesse que Ulysse lègue à l'humanité, le but ultime de l'existence est de « *vaincre les peurs pour accepter la condition de mortel*¹⁸³ », d'une part ; et d'autre part, de parvenir à « *habiter le présent* » ou à aimer la place qu'on occupe naturellement dans l'univers. La justice ou la justesse suppose donc la mise en pratique de la sagesse de l'« *amor fati* », de l'« *innocence du devenir* » ou de la « *volonté de puissance* », ceci pour faire nôtre des concepts propres à Friedrich Nietzsche. Il s'agit, en fait, d'aimer le réel, tel qu'il est ; d'accepter son statut et son sort, sans ressentiment ; d'embrasser joyeusement son destin, car il est écrit dans le grand livre de la justice cosmique ; livre dont le contenu ne saurait être contesté par l'homme de bien. Cette cosmologie est aussi présente dans le platonisme, étant donné qu'il y est question, pour chaque individu, de retrouver et d'exceller dans son « *lieu naturel* », c'est-à-dire de connaître sa véritable nature et de l'incarner parfaitement, si possible. Comme nous l'avons déjà souligné, c'est le sens de la célèbre inscription au fronton du temple de Delphes ou d'Apollon, reprise par Socrate, à savoir : « *Connais-toi toi-même* ». En effet, Luc Ferry confirme notre analyse, lorsqu'il affirme :

*On dirait bien sûr qu'elle l'était déjà dans le platonisme, comme en témoigne la fameuse invitation socratique : « connais-toi toi-même ». Mais pour Platon, comme dans toute la tradition des grandes cosmologies, la connaissance de soi passe par celle du monde : se connaître, c'est d'abord se situer au sein du cosmos, connaître son lieu naturel, sa place dans l'univers en fonction de sa nature la plus intime. Ainsi la cité décrite dans la République est-elle juste lorsque chacun est à sa place : les philosophes en haut, les guerriers au centre, les ouvriers et les artisans en bas, comme dans les parties du corps, il convient que l'esprit, qui est dans la tête, le courage dans le cœur et le désir dans le ventre, soit chacun à leur juste place.*¹⁸⁴

La morale stoïcienne va dans le même sens que la cosmologie grecque, dans la mesure où elle nous invite à vivre en accord avec notre propre nature, à accepter et à incarner le rôle

¹⁸³Luc Ferry, *Sagesse d'hier et d'aujourd'hui*, p. 25.

¹⁸⁴Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 400.

qui est le nôtre dans la famille, dans la société et dans le monde. En effet, pour les stoïciens, l'ordre du monde est donné d'avance, il est inexorable, à tel point que la « *vie bonne* » ou « *réussie* » consiste nécessairement à savoir l'habiter. Au premier siècle, le stoïcien latin Epictète affirmait, à ce propos, ce qui suit :

Souviens-toi que tu es un acteur qui joue un rôle dans une pièce qui est telle que la veut le poète dramatique. Un rôle bref s'il veut que ce rôle soit bref, long, s'il veut qu'il soit long. S'il veut que tu joues le rôle d'un mendiant, veille à jouer ce rôle avec talent ; ou un boiteux, ou un magistrat, ou un homme ordinaire. Car ce qui t'appartient, c'est ceci : bien jouer le rôle qui t'a été donné. Mais choisir ce rôle appartient à un autre¹⁸⁵.

Ainsi, l'homme sage est celui qui sait bien porter son masque, qui sait le faire avec élégance, finesse et joie, même si le personnage qu'il incarne a été créé par quelqu'un d'autre, à savoir une « *altérité radicale* », dans le cas d'espèce. Toutefois, l'homme qui se rebelle et qui refuse de s'insérer harmonieusement dans le divin cosmos, de porter son masque, d'habiter le monde ou de retrouver et de s'asseoir à sa « *juste place* », à sa « *place naturelle* » s'expose, *ipso facto*, à toutes sortes de souffrance et de malheur.

1-2- Le cosmos : un univers incréé et inhabité des dieux ou de Dieu

La conception grecque du monde ; conception qui consacre l'idée d'un cosmos créé, habité, transcendant et donnant une signification, une orientation et une finalité à la vie de l'homme, a été remise en question par les sciences modernes. En effet, même si l'existence des dieux ou d'un Dieu personnel et unique est difficile à confirmer ou à infirmer, précisément parce que les arguments pour ou contre sont toujours insuffisants pour prouver quoi que ce soit, une chose reste néanmoins certaine, notamment pour certains philosophes et pour certains scientifiques, à savoir que le monde et l'homme n'ont été créés ni par Zeus ni par une autre divinité de quelque religion que ce soit. La pertinence de la théorie du big bang et de l'évolution des espèces n'est plus à démontrer, puisqu'elle fait l'accord de tous les esprits éclairés, y compris au sein des religions monothéistes. Trinh Xuan Thuan souligne effectivement que l'univers est né d'une « *explosion enveloppée d'un silence de mort¹⁸⁶* », il y a environ 14 milliards d'années.

¹⁸⁵Manuel d'Epictète, chapitre 17, cité par Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, pp. 92-93.

¹⁸⁶Trinh Xuan Thuan, *La Plénitude du vide*, p. 202.

Cette thèse a été établie scientifiquement par l'astronome américain Edwin Hubble en 1929. Edwin Hubble a démontré que « *les galaxies lointaines s'éloignent toutes de nous – nous le savons, car leur lumière est systématiquement rougie, et qui dit rougissement de la lumière dit mouvement de fuite*¹⁸⁷ ». Il « *découvre que ce mouvement de fuite n'est pas aléatoire, mais proportionnel à la distance d'une galaxie par rapport à la Voie lactée*¹⁸⁸ », au point que si on inversait, par une expérience de pensée, « *le cours des évènements, toutes les galaxies se retrouveraient au même endroit au même instant*¹⁸⁹ », c'est-à-dire dans l'espace et dans le temps précis où a eu lieu le big bang ; cette explosion originelle dans le vide quantique qui a donné naissance au monde.

Bien avant la démonstration scientifique d'Edwin Hubble, le mathématicien et météorologue russe Alexandre Friedmann « *découvrit [en 1922] que les équations d'Einstein permettaient la description d'un univers non statique, en expansion ou en contraction*¹⁹⁰ ». De même, dans un article publié en 1927, le chanoine et astrophysicien belge Georges Lemaître présenta « *des modèles mathématiques d'univers en expansion, conformes aux équations de la relativité générale*¹⁹¹ ». En effet, Georges Lemaître pensait que « *si l'univers est actuellement en expansion et que son espace se dilue en permanence, il a dû commencer son existence à partir d'un état extrêmement petit, chaud, moins dense, jusqu'à être le vaste cosmos que nous contemplons aujourd'hui*¹⁹² ».

Par ailleurs, les espèces ne sont pas sorties de la main des dieux ou d'un Dieu personnel et unique, comme les mythologies ou les religions nous le disent. Elles ne sont pas à l'image du petit Dionysos, sorti, selon la mythologie grecque, de la cuisse de Jupiter. Les espèces sont issues « *des poussières d'étoiles*¹⁹³ » ou de l'évolution, de l'avis de Trinh Xuan Thuan. En effet, si après le big bang, « *l'univers n'avait pas inventé les étoiles qui, par leur alchimie nucléaire, fabriquent les éléments lourds, les acides animés, les molécules d'ADN n'auraient pas fait leur apparition, la complexité n'aurait pas pu se construire, et l'univers serait dépourvu de vie et de conscience*¹⁹⁴ ». Autrement dit, l'évolution, qui prend naissance à partir du big bang, est le principe qui explique l'origine du monde et de tous les êtres de la nature. Charles Darwin, par illustration, a établi, contre le créationnisme, la pertinence de cette théorie de l'évolution, bien

¹⁸⁷*Ibid.*, p. 199.

¹⁸⁸*Ibid.*, pp. 199-200.

¹⁸⁹*Ibid.*, p. 200.

¹⁹⁰Trinh Xuan Thuan, *Désir d'infini. Des chiffres, des univers et des hommes*, p. 147.

¹⁹¹*Ibid.*, pp. 149-150.

¹⁹²*Ibid.*, p. 150.

¹⁹³« Entretien avec Trinh Xuan Thuan », in Patrice Van Eersel (dir.), *Le Monde s'est-il créé tout seul ?*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 41.

¹⁹⁴*Ibid.*, p. 42.

avant les travaux de confirmation des astrophysiciens, comme Edwin Hubble et Trinh Xuan Thuan. Le pape Jean-Paul II, battant en brèche le créationnisme dogmatique de ses prédécesseurs et de l'Église dont il avait la charge, a affirmé, dans sa lettre du 22 octobre 1996 à l'Académie pontificale des sciences, en son âme et conscience, que cette théorie, à savoir la théorie du big bang et de l'évolution des espèces, n'est pas « *une hypothèse parmi d'autres* », comme le pensait Pie XII en 1950, mais elle est plus qu'une hypothèse, c'est-à-dire un fait. Emboitant le pas au pape Jean-Paul II, sœur Emmanuelle estime que :

*La science démontre aujourd'hui qu'en recomposant à l'infini une petite centaine d'éléments, libérés dans le cosmos au moment du big bang, toute la vie s'est construite sur terre. Nous sommes de la poussière d'étoile. Chacun de nous est unique mais, sous cette singularité merveilleuse, nous portons des éléments communs à tous les habitants, humains et non humains, de cette planète qui est un fragment de l'univers. Nous sommes la mémoire du monde.*¹⁹⁵

Les arguments et les preuves scientifiques en faveur de la théorie du big bang et de l'évolution des espèces ont fini par avoir raison des cosmologies non scientifiques de l'Antiquité et du Moyen Âge. Grichka Bogdanov est d'ailleurs de cet avis, lorsqu'il souligne la pertinence de ces arguments et de ces preuves en ces termes :

[Le premier] est l'âge des étoiles : les mesures portant sur les plus anciennes d'entre elles indiquent un âge de douze à quinze milliards d'années, ce qui est cohérent avec la durée de l'univers depuis son apparition supposée.
[Le deuxième] repose sur l'analyse de la lumière émise par les galaxies : celle-ci indique sans ambiguïté que les objets galactiques s'éloignent les uns des autres à une vitesse d'autant plus élevée qu'ils sont lointains ; ceci suggère que les galaxies étaient autrefois rassemblées dans une région unique de l'espace, au sein d'un nuage primordial vieux de quinze milliards d'années.
[Le troisième, en 1965, a été la mise en évidence de l'existence], dans toutes les régions de l'univers, d'un rayonnement très peu intense, analogue à celui d'un corps à très basse température : 3 degrés au-dessus de zéro absolu. Or ce rayonnement uniforme n'est autre qu'une sorte de fossile, l'écho fantomatique des torrents de chaleur et de lumière des premiers instants de l'univers.¹⁹⁶

¹⁹⁵Sœur Emmanuelle, *Mon testament spirituel* (recueilli par Sofia Stril-Rever), Paris, Presses de la Renaissance, 2008, pp. 28-29.

¹⁹⁶Jean Guitton, Grichka Bogdanov, Igor Bogdanov, *Dieu et la science*, Paris, Bernard Grasset, 1991, pp. 53-54.

Louis Doucet, pour sa part, n'infirmes pas cette théorie de l'évolution des espèces qu'il trouve crédible. Il affirme que « *pratiquement personne, dans les milieux cultivés, ne nie que l'homme soit le produit de l'évolution*¹⁹⁷ ». Sur cette question, insiste-t-il encore, il y a une quasi-unanimité, en dehors de certains fundamentalistes religieux qui continuent de croire *mordicus* au créationnisme. La paléontologie, la génétique, la biologie moléculaire, la neurobiologie, pour ne citer que ces disciplines-là, sont autant de sciences qui expliquent le déroulement de l'évolution des espèces et des organismes vivants. Cette évolution, pour certains scientifiques et certains philosophes, est tout à la fois le fruit du hasard et de la nécessité, du pouvoir d'auto-organisation et de bifurcation de la matière, de la biosphère ou des organismes vivants ; lesquels peuvent se projeter « *de façon abrupte dans des états plus organisés*¹⁹⁸ ». Dans tous les cas, il n'est plus besoin d'invoquer ou de convoquer « *des principes mystiques ou transcendants*¹⁹⁹ », à l'instar du principe cosmologique des Egyptiens et des Grecs de l'Antiquité, pour expliquer l'origine ou l'histoire du monde et de tout ce qu'il contient, car, comme le démontre le paléontologue Stephen Jay Gould, l'apparition du monde et de l'homme ne sont pas « *le résultat d'une intention quelconque, mais un épiphénomène de l'évolution*²⁰⁰ ». Autrement dit, selon Stephen Jay Gould :

*Seul le hasard décide de la manière dont les formes vivantes se sont déployées sur cette planète. Le hasard, les circonstances. Qui que nous soyons, nous devons l'existence à une série de hasards qui se sont produits dans l'histoire de la vie depuis l'origine. A ceux qui pensent qu'il y a des raisons de croire à un plan préétabli conduisant nécessairement à l'accroissement de la complexité et à l'apparition de l'homme, je dirai que les grands schémas de l'histoire de la vie contredisent largement cette théorie.*²⁰¹

Revenant sur l'idée de l'existence des dieux ou d'un Dieu personnel et unique qui seraient à l'origine du monde et au cœur de son fonctionnement, certains savants estiment que les caractères de ces entités dites transcendantes sont « *humains trop humains* », c'est-à-dire anthropomorphes. Autrement dit, leur personnalité et les valeurs qu'elles incarnent semblent davantage être une projection des désirs ou des espoirs qui travaillent l'homme de l'intérieur. L'analyse des différents textes théogoniques ou théologiques nous donne de comprendre que

¹⁹⁷Louis Doucet, *op.cit.*, p. 28.

¹⁹⁸Trinh Xuan Thuan, *Le Chaos et l'harmonie. La fabrique du réel*, Paris, Fayard, 1998, p. 380.

¹⁹⁹*Ibid.*

²⁰⁰Stephen Jay Gould, « L'an 2000 et les échelles du temps », in Jean-Claude Carrière, Jean Delumeau, Umberto Eco, Stephen Jay Gould, *op. cit.*, p. 14.

²⁰¹*Ibid.*, pp. 51-52.

c'est en fonction de leurs contraintes, de leurs besoins, de leurs défis, de leurs difficultés, de leurs peurs ou de leurs attentes que les individus, les communautés, les civilisations créent leurs divinités ou leur Dieu. Ces divinités ou ce Dieu seraient ainsi à leur image ou, mieux encore, à l'image de leurs espérances. On pourrait nous dire, pour étayer ce point de vue, que la religion est une production ou une invention humaine, en tant qu'élément de la culture, et au même titre que la science, la technique, l'art ou la magie.

Cette affirmation est crédible ou pertinente parce que, si l'on prend le cas des dieux du panthéon grec, on verra qu'ils portent en eux toute la charge culturelle de leurs créateurs, à savoir leurs habitudes, leurs comportements, leurs vertus, leurs vices, bref, leur vision du monde. On constate qu'ils sont d'ailleurs aussi nombreux, divers et ondoyants que le sont les anciens Grecs eux-mêmes. On dirait que ces divinités sont véritablement à leur goût et à leur image, c'est-à-dire des humains, avec leurs forces et leurs faiblesses. Dans ce sillage, Ludwig Feuerbach pense que, par la religion, l'homme se dépouille de ses caractères, notamment ceux qui sont les plus sublimes, pour objectiver la divinité. Il affirme dans *l'Essence du christianisme* : « *Tu crois en l'amour comme en une qualité divine, parce que toi-même tu aimes, tu crois que Dieu est sage et bon, parce que tu ne connais rien de meilleur en toi que la bonté et l'entendement*²⁰² ». Mais cet anthropomorphisme, c'est-à-dire cette tendance à concevoir les dieux ou Dieu à l'image de l'homme, ou encore à leur prêter des caractères humains, est de nature à jeter un sérieux doute sur leur existence. En effet, qui serait, aujourd'hui, assez stupide pour croire en la divinité des dieux taillés à l'image de l'homme ? De tels dieux ne seraient-ils pas davantage des idoles qui devraient être brisées « *à coup de marteau* » ?

Malgré l'impossibilité avérée de prouver scientifiquement l'inexistence des dieux ou d'un Dieu personnel et unique, André Comte-Sponville affirme et assume son athéisme. Certes, il ne se définit pas comme un athée dogmatique, c'est-à-dire un athée qui pense être capable de prouver l'inexistence des êtres transcendants, alors qu'une telle entreprise reste illusoire. Mais il se positionne, tout de même, comme un athée, car la réalité de certains faits l'oblige à l'être. Il explique que l'une des principales raisons de son athéisme, c'est qu'il n'a « *aucune expérience*²⁰³ » des entités transcendants. En d'autres mots, il n'a jamais fait, au cours de sa longue existence, la rencontre des dieux ou d'un Dieu personnel et unique. Qui plus est, il

²⁰²Ludwig Feuerbach, *Essence du christianisme*, traduit de l'allemand par Jean-Pierre Osier, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1992, pp. 143-144.

²⁰³André Comte-Sponville, *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 106.

estime que l'existence du mal, son excès, son atrocité et sa démesure sont inexplicables dans un monde créé par une ou des entités d'une telle transcendance.

Par sa démarche, André Comte-Sponville est en opposition de phase avec Sœur Emmanuelle pour qui « *si Dieu permet la guerre, la violence et la mort, c'est qu'il a voulu donner à l'homme le cadeau le plus merveilleux, la liberté*²⁰⁴ ». A l'inverse de ce point de vue de sœur Emmanuelle, André Comte-Sponville continue de se poser l'éternelle question de savoir d'où vient le mal, ou de savoir si l'univers est l'expression de la volonté et de la puissance d'un Dieu bon et juste. On pourrait aussi se demander, dans le cadre de la cosmologie grecque, pourquoi le mal existe dans un cosmos harmonieux où Zeus règne en maître. En plus de ces faits et de ces contradictions, André Comte-Sponville pense que « *l'idée que Dieu [ou des dieux] ai [en] t pu consentir à créer une telle médiocrité – l'être humain - [lui] paraît, une nouvelle fois, d'une plausibilité très faible*²⁰⁵ ». Autrement dit, la médiocrité et l'imperfection de l'homme et du monde contrastent paradoxalement avec l'excellence et la perfection de leur Créateur, c'est-à-dire du Divin artisan. En d'autres termes, la médiocrité et l'imperfection ne sauraient, à proprement parler, émanées d'une transcendance dont le propre est d'être excellent et parfait dans toutes ses dimensions et dans toutes ses œuvres.

Ainsi, eu égard à tout ce qui vient d'être démontré, le cosmos ne serait ni habité ni créé par une ou des divinités. L'univers et tout ce qu'il contient sont, d'après les sciences modernes, le produit du big bang et de l'évolution. Toutefois, qu'en est-il du caractère fini ou clos, harmonieux ou vertueux du monde ?

1-3- Le cosmos : un monde infini et indifférent

La révolution scientifique moderne a aussi déconstruit l'idée d'un cosmos fini, clos et immuable, d'une part ; et d'autre part, la thèse d'un univers harmonieux, vertueux, bon et juste. En effet, avec les progrès techniques et technologiques, des instruments astronomiques de plus en plus sophistiqués sont construits, depuis ceux qui ont été fabriqués par Galilée et qui lui ont permis de remettre en question le système d'Aristote et de Ptolémée. Ces instruments scientifiques permettent, à l'instar des télescopes géants et des sondes envoyées dans l'espace, des observations fines qui étaient impossibles dans l'Antiquité et au Moyen Age. Grâce à ces télescopes et à ces sondes, des scientifiques, notamment des astrophysiciens, ont confirmé la pertinence des observations de Galilée et de la loi universelle de la gravitation d'Isaac Newton.

²⁰⁴Sœur Emmanuelle, *Mon testament spirituel*, p. 63.

²⁰⁵André Comte-Sponville, *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, p. 130.

Ils ont effectivement découvert que l'univers n'est pas statique, fini ou clos, mais qu'il est bien plutôt en mouvement et en dilatation. On dirait même qu'il est infini :

L'univers infini, d'ordre philosophique et théologique avec Thomas Digges et Giordano Bruno, acquiert un statut scientifique avec Newton. La portée de la force de gravitation étant infinie, l'univers devait l'être lui aussi. Si l'univers possédait des limites, raisonna Newton, il existerait en son sein une position centrale privilégiée. La gravité qui attire tout ferait que toutes les parties de l'univers s'effondreraient vers ce centre, y créant une grande masse centrale, ce qui ne serait pas conforme à l'univers observé.²⁰⁶

En effet, l'univers est sans cesse en mouvement et en dilatation, comme l'ont démontré Kepler, Galilée et Isaac Newton. Il est aussi en expansion ou en accélération, comme l'ont prouvé l'astronome américain Edwin Hubble et tant d'autres astrophysiciens après lui. L'espace est comme un vaste champ de ruine, étant donné que des étoiles, des planètes, des galaxies et des corps y naissent, y grandissent, s'y déplacent, s'effondrent sur eux-mêmes, lorsqu'ils ont épuisé leur carburant, ou explosent, quand ils ont été percutés par des éléments plus massifs, plus lourds ou plus denses qu'eux.

De même, de nouvelles espèces animales et végétales émergent et enrichissent la biodiversité, tandis que d'autres disparaissent définitivement. Le cas des dinosaures constitue, à ce propos, une illustration. Dans un sens comme dans l'autre, ces évolutions affectent nécessairement l'homme, en tant qu'élément de la nature. L'homme ne saurait donc être, comme disait Spinoza, « *comme un empire dans un empire* ». Sur tous les plans, et tout au long de l'histoire, il est sans cesse en mutation. Cette mutation permanente, et souvent inconsciente, reste imprévisible et imprédictive, car nous ne savons pas ce qui adviendra de son être dans le temps et dans l'espace. Nous ne savons pas ce que l'homme sera demain. Sera-t-il un trans-humain, et après un post-humain, comme le projettent et le souhaitent les partisans du transhumanisme, du posthumanisme et les géants du numérique qui financent des laboratoires de recherche en vue de la révolution biotechnique ? Ou bien disparaîtra-t-il, comme d'autres espèces avant lui ? Nul ne le sait, à la vérité. Personne ne sait non plus, par exemple, si la dilatation et le refroidissement de l'univers vont aboutir, au final, à sa destruction ou pas. Dans la nature, tout reste dans l'ordre de l'incertain, du probable, de l'imprévisible, dans la mesure où les événements naturels relèvent des « *mécanismes aveugles* », comme le souligne Luc Ferry, à juste titre.

²⁰⁶Trinh Xuan Thuan, *Désir d'infini. Des chiffres, des univers et des hommes*, p. 123.

La cosmologie grecque, et même la cosmologie des religions monothéistes, nous donne donc à voir un univers immuable, clos et fini. Un univers dans lequel chaque être ou chaque chose est créé avec des caractéristiques inamovibles, bref, une nature inviolable. Par exemple, l'homme, dans cette perspective, serait sorti de la main de son créateur ou de la nature étant déjà tout fait, c'est-à-dire ayant les caractéristiques de l'« *Homo sapiens sapiens* » actuel. Qui plus est, en ce qui concerne la cosmologie grecque, l'homme serait naturellement déterminé à jouer un rôle social précis, à telle enseigne que son devoir serait d'identifier son masque et de le porter à la perfection. Or une telle perception statique, immuable ou fixiste du réel est une aberration, au regard des théories du big bang et de l'évolution. L'état actuel de nos connaissances nous permet de comprendre que le monde et les êtres qu'il contient sont en mouvement et en mutation. Une fois de plus, et dans les grandes lignes, Trinh Xuan Thuan retrace l'histoire de cette dynamique créatrice de l'univers en ces termes :

Celui-ci [l'univers] part d'un vide microscopique rempli d'énergie. Aux échelles les plus infimes, le principe d'incertitude fait que l'espace se dissout en une multitude de fluctuations quantiques. En une infime fraction de seconde, l'inflation amplifie de façon exponentielle ces fluctuations microscopiques pour les faire émerger dans le monde macroscopique et servir plus tard de semences de galaxies. (...) La libération de l'énergie du vide pendant la phase inflationnaire, en plus de causer le « bang » du big bang, va aussi donner naissance au contenu de l'univers. (...) Au fur et à mesure que les fractions de seconde s'égrènent, l'univers s'agrandit, se dilue et se refroidit, permettant à des structures de plus en plus complexes de s'élaborer. (...) En effet, de hautes températures engendrent des mouvements et des chocs violents, générant une destruction inévitable des structures élaborées. Pour échapper à [la destruction totale de ces structures], l'univers doit prendre son mal en patience et attendre que la température diminue pour accéder à la complexité.²⁰⁷

En outre, contrairement à la cosmologie grecque, la philosophie moderne et la cosmologie scientifique soutiennent que la thèse d'un cosmos harmonieux, vertueux, bon et juste n'est pas recevable. En effet, comme nous l'avons démontré plus haut, l'univers n'est pas animé, organisé et finalisé par quelque transcendance que ce soit. Il est « *un espace neutre où les mouvements des corps sont régis par de purs rapports de forces qu'analysent des « théories du choc »²⁰⁸* ». Autrement dit, le monde n'est gouverné que par des lois aveugles qui font que ce « *grand Tout* » tisse froidement sa toile au gré des circonstances, des contingences et de la

²⁰⁷Trinh Xuan Thuan, *La Plénitude du vide*, pp. 273-274.

²⁰⁸Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 394.

nécessité. Les lois de la nature sont donc « a-morales », en ce sens qu'elles ne se soucient guère des considérations éthiques. Elles peuvent, par nécessité ou par hasard, générer des phénomènes qui seraient un bien ou un mal pour tel ou tel individu, telle ou telle communauté, mais cette action, en soi, n'est pas motivée par une quelconque intention. Si la nature était pourvue d'une intention morale, il ne pleuvrait assurément pas sur les champs des méchants ; les virus, comme celui de la covid-19, ne tueraient pas indifféremment les justes et les injustes ; et le nouveau-né ne mourrait pas de maladie ou d'accident. Les quatre forces fondamentales qui régissent l'univers, à savoir la force nucléaire forte, la force nucléaire faible, la force électromagnétique et la force gravitationnelle, sont aveugles, neutres et indifférentes.

D'un autre côté, la nature est régie par la loi de l'adaptation et du plus fort. En effet, seuls les animaux, les végétaux et les hommes capables de s'adapter à leur environnement et de résister à l'adversité survivent et transmettent leur patrimoine génétique, tandis que ceux qui n'en sont pas capables périssent et voient leur lignée disparaître. Ainsi, dans la jungle ou dans la forêt, par exemple, ce sont les animaux les plus forts qui tuent et mangent les animaux les plus faibles, et non le contraire. Ces animaux les plus forts tuent et mangent leurs congénères sans aucun remords. Ils ne sont d'ailleurs pas animés par un sentiment de culpabilité, puisqu'ils ne sont régis que par l'instinct. C'est l'instinct ou « *l'élément* » qui a en eux la prééminence. Il en va de même des arbres de hautes tailles qui, du fait de leur capacité naturelle à s'élever de plus en plus haut que les autres, peuvent bénéficier de la lumière nécessaire à leur croissance et à leur épanouissement, au moment où ceux qui sont de petites tailles, étouffés par les premiers, finissent par dépérir, par manque de lumière. La nature n'est donc pas porteuse de valeurs morales. Par conséquent, la prendre pour modèle reviendrait « à ériger la loi du plus fort en principe éthique²⁰⁹ », ce qui « serait à la limite contraire à toutes les représentations morales²¹⁰ ».

Le cosmos n'est pas non plus harmonieux, vertueux, bon et juste, comme l'ont imaginé les Anciens, parce qu'il n'est tout simplement pas un être de raison ou de conscience, c'est-à-dire un sujet capable de penser, de juger et de choisir. Seul l'être humain, d'après l'état actuel de nos connaissances, dispose de ces qualités ou de ces pouvoirs. C'est la raison pour laquelle, à l'opposé de la nature et des autres êtres non humains, gouvernés, de part en part, par les déterminismes naturels ou les automatismes liés à leur constitution, l'homme apparaît, fondamentalement, comme dirait Luc Ferry, comme un « être d'anti-nature ». En tant que tel, il est seul capable de s'élever au-dessus de l'être, du réel, des « *simples données factuelles du*

²⁰⁹*Ibid.*

²¹⁰*Ibid.*

*règne naturel*²¹¹ », pour envisager son existence selon un devoir-être, selon un idéal ou selon des exigences morales. Grâce au développement des sciences expérimentales, l'homme moderne a compris, à l'inverse des anciens Grecs, qu'il n'est pas raisonnable de penser que la connaissance, la morale et la sagesse, qui orientent l'existence et conduisent au salut, dérivent de la contemplation et de l'imitation du « *divin cosmos* » ou de l'insertion de soi dans son « *lieu naturel* ». En d'autres termes, il n'est plus possible, du moins pour un esprit imprégné de la rationalité technoscientifique, de faire du cosmos le principe de sens de son existence. Rechercher au sein de l'univers sa « *juste place* » ou son « *lieu naturel* », comme Ulysse, est tout simplement incompréhensible, du point de vue des modernes. Une telle attitude relèverait soit de la volonté de demeurer dans l'ignorance soit de la décision de vivre dans le fétichisme. Luc Ferry estime que donner à la nature une valeur normative, alors qu'elle est neutre et indifférente à l'égard de nos principes moraux, c'est entrer dans « *des logiques de l'obscurantisme et de la pensée magique*²¹² ». Il s'agit, au contraire, pour les modernes, de s'opposer à la nature

Sous tous ses aspects : hors de nous, pour en combattre les effets maléfiques sur l'existence humaine (par exemple les catastrophes naturelles), et en nous, où elle apparaît maintenant sous la forme du règne des intérêts particuliers, des penchants inéluctables à l'égoïsme, voire à l'égoïsme. Si toute morale est en quelque façon altruiste, tournée vers le souci des autres, ce n'est donc plus sur la nature [ou sur le cosmos] qu'elle peut se fonder, mais (...) sur l'homme.²¹³

Si la nature, l'univers ou le cosmos ne peut être considéré comme un foyer de sens parce qu'il est indifférent, neutre, régi par des forces aveugles, bref, privé de toute valeur normative, quand est-il du Dieu personnel et unique des religions monothéistes, notamment celui du christianisme ? Serait-il légitime de faire du principe théologique du Moyen Age le foyer de sens de l'existence humaine ?

2- Le rejet de la cosmologie et de la sotériologie des religions monothéistes

Les sciences modernes ont aussi permis la critique de la cosmologie des religions monothéistes qui, à bien des égards, a des points communs avec la cosmologie grecque. Ces points d'intersection sont, par exemple, l'idée de la création du monde et de l'homme, la thèse

²¹¹*Ibid.*, p. 258.

²¹²*Ibid.*

²¹³*Ibid.*, p. 394.

de la fixité du cosmos ou « *le dogme de l'immutabilité céleste*²¹⁴ », le postulat d'une « nature humaine » immuable ou inviolable. En effet, concernant la question de l'origine du monde et de l'homme, nous avons déjà établi que le récit de la création est un mythe. L'univers et tout ce qu'il contient n'ont pas été créés en six jours par un être transcendant dont l'existence reste d'ailleurs problématique. Le monde et l'homme sont bel et bien, comme le prouvent les sciences modernes, le produit du big bang, qui a eu lieu il y a environ 14 milliards d'années ; et de l'évolution, qui a commencé dès les premières secondes après cette explosion quantique de la « *soupe primitive* ».

Ces connaissances issues des sciences modernes nous permettent d'évacuer toute la chronologie biblique, y compris le fameux âge de la terre ou du monde que l'Eglise catholique romaine pensait être de six mille ans. En outre, nous avons aussi démontré que l'univers n'est pas immuable, comme se le représentaient les Anciens, et comme il est décrit dans les Livres saints des religions monothéistes. Bien au contraire, le monde est en mouvement, en accélération, et donc en perpétuelle transformation. Ainsi, tous les corps, tous les astres, toutes les étoiles, toutes les planètes et toutes les galaxies sont dans une sorte de dynamique instable. Comme tous les autres corps célestes, la terre n'échappe pas à cette loi universelle de la gravitation ou loi de l'attraction universelle, découverte par Isaac Newton. La terre tourne autour de son axe, c'est la rotation ; et autour du soleil, c'est la révolution. Elle n'est donc pas immobile, et ce n'est pas le soleil qui gravite autour d'elle. La thèse du géocentrisme, défendue par l'Eglise catholique romaine au point d'immoler Giordano Bruno et de condamner à résidence Galilée, a été finalement éclipsée par celle de l'héliocentrisme. Trinh Xuan Thuan affirme que « *l'univers géocentrique*²¹⁵ » qui régnait jusque-là en maître sera remplacé par « *l'univers héliocentrique de Nicolas Copernic*²¹⁶ » en 1543.

Le philosophe du doute avait, lui aussi, établi la pertinence de l'héliocentrisme, même si la peur de subir les foudres de l'institution ecclésiale l'avait amenée à renoncer à la publication du *Traité du monde* et du *Traité de l'homme*. En des temps d'obscurité, René Descartes avait préféré « *avancer masquer* ». Toutefois, en son âme et conscience, il était convaincu que c'est la terre qui tourne autour du soleil, et non le contraire. La terre effectivement tourne, et l'univers effectivement est en perpétuel mouvement. Il est même infini, c'est-à-dire en dilatation ou en accélération constante, comme l'ont démontré Edwin Hubble, Trinh Xuan Thuan et bon nombre d'autres astrophysiciens.

²¹⁴*Ibid.*, p. 389.

²¹⁵Trinh Xuan Thuan, *Désir d'infini. Des chiffres, des univers et des hommes*, p. 131.

²¹⁶*Ibid.*

S'agissant de l'idée d'une nature humaine immuable ou inviolable, c'est-à-dire de la pensée selon laquelle l'homme serait toujours identique à lui-même depuis sa création, les théories du big bang et de l'évolution ont démontré l'aberration d'un tel postulat. L'homme d'aujourd'hui est bien plutôt la résultante d'une suite infinie de transformations historiques. Il n'est pas sorti de la main d'un créateur, fût-il le Dieu personnel et unique des religions révélées, avec toutes les caractéristiques qu'il a aujourd'hui. Sa bipédie, l'augmentation du volume de son encéphale, la plasticité de son cerveau, d'une part ; et d'autre part, le développement du langage, de la pensée, de l'art, de la technique, de la science, de la religion et de la magie sont consécutifs à des évolutions historiques qui lui sont tant internes qu'externes. Reprenant Raymond Aron, Louis Doucet affirme que la « nature humaine » change avec le temps, puisqu'elle « *devient à travers le temps*²¹⁷ ». Pour lui, « *la représentation fixiste de l'homme qui caractérise la pensée classique*²¹⁸ » ou les cosmologies non scientifiques est, aujourd'hui, largement dépassée. Il s'agit donc de passer de cette « *représentation fixiste de l'homme* » à l'anthropogénèse, c'est-à-dire à l'idée d'une émergence progressive de l'humain dans l'histoire, avec l'histoire et pour l'histoire.

Dans *Les Principes de la philosophie*, René Descartes est malheureusement persuadé que « *les principes de la raison qu'il a dégagés « ont été connus de tout temps, et même reçus pour vrai et indubitables par tous les hommes* »²¹⁹ ». Par cette affirmation, nous nous rendons compte que l'auteur du *Discours de la méthode* avait subi l'influence des cosmologies grecque et judéo-chrétienne qu'il prenait, peut-être, pour argent comptant, eu égard au très bas niveau de développement des sciences de la matière à son époque. On pourrait, à sa décharge, postuler que par son assertion il ne voulait pas entrer en conflit avec « *l'épistémè* » de son temps ou avec la cosmologie non scientifique de son Eglise ; préférant la prudence, dans un contexte d'intolérance et de chasse aux hérétiques. Mais une telle défense serait trop facile et peu pertinente. Ce qui est probable, c'est que René Descartes était dans l'ignorance d'un certain nombre de vérités scientifiques qui font qu'aujourd'hui le fixisme anthropologique et le dualisme corps-esprit soient totalement récusés.

Nous savons, de nos jours, que le changement, la mutation ou le devenir, comme dirait Héraclite d'Ephèse, est l'essence des phénomènes qui se déploient dans l'espace et dans le temps. Le changement, la mutation ou le devenir constitue le propre de tous les constituants de la biosphère. « *Le dogme de l'immutabilité* » ou de la fixité des phénomènes spatio-temporels,

²¹⁷Louis Doucet, *op.cit.*, p. 26.

²¹⁸*Ibid.*

²¹⁹*Ibid.*, pp. 26-27.

établi par les cosmologies non scientifiques, n'ont aucune pertinence scientifique ou heuristique. Pier Vincenzo Piazza, à ce propos, affirme ce qui suit :

La biologie permet maintenant d'expliquer aisément notre nature toujours changeante, nos aspirations parfois futiles, nos excès de plus en plus patents²²⁰ (...) [A son avis,] les nouvelles connaissances de la biologie permettent d'incarner l'esprit, pas d'y renoncer. Juste le rendre réel. Ce n'est donc pas l'esprit, mais son immatérialité, qui devient inutile et obsolète, puisque nous n'en avons plus besoin pour expliquer ce que nous ressentons²²¹.

Par ailleurs, nous avons souligné qu'il était impossible de prouver scientifiquement l'existence des dieux, pour ce qui est des religions polythéistes ; ou d'un Dieu personnel et unique, en ce qui concerne les religions monothéistes. En effet, Dieu n'est pas un phénomène pour que chacun puisse en faire l'expérience. Il est, s'il existe, un « noumène », au sens où l'entendait Emmanuel Kant. En tant que « noumène », il échappe à toute expérimentation. C'est assurément cette incapacité de soumettre Dieu à une vérification expérimentale, c'est-à-dire de tenir sur lui un discours objectif et universel qui explique non seulement l'existence d'une multiplicité de religions, et donc une diversité dans la conception de ce qu'est la divinité, mais aussi la position de l'athéisme et de l'agnosticisme.

Dieu est-il un mythe ou une réalité ? Nul ne le sait véritablement. Mais ce qui est certain, c'est que personne ne l'a jamais rencontré, personne ne sait où il habite et personne n'a aucune idée de son agenda, c'est-à-dire de ses projets à court, à moyen et à long terme. Dieu est totalement silencieux, inconnu et incompréhensible. Il est « Tout-Autre ». Or de l'inconnu, disent les physiciens, on ne peut rien dire et on ne doit rien dire, car discourir ou théoriser sur ce qu'on ne connaît pas, sur ce dont on n'a aucune expérience, c'est non seulement s'adonner à la spéculation, mais aussi prendre le risque de conduire ses auditeurs ou ses lecteurs sur le chemin de l'aliénation et de toutes sortes de servitude. S'il en est ainsi, les religions, en général, et les religions monothéistes, en particulier, devraient rester dans une humilité absolue et dans une réserve totale, car aucune d'elles n'a la preuve de la justesse de sa révélation ; se confiner, autant que possible, dans le domaine de la vie privée et dans les limites de la foi, pour que la tolérance, la paix et l'harmonie sociales soient sauvegardées ; éviter de faire de Dieu un objet de connaissance, de débat public et de prosélytisme, afin de ne pas transformer la société et le monde en un vaste champ de conflits, et en un terrain favorable au meurtre de son prochain,

²²⁰Pier Vincenzo Piazza, *op. cit.*, p. 13.

²²¹*Ibid.*, p. 14.

devenu barbare, par la magie du fanatisme religieux ou par l'effet de l'opium que serait devenue la religion.

Si tout discours sur Dieu reste subjectif, relatif et problématique, comment peut-on envisager de fonder sur un principe aussi polémique le sens de l'existence des hommes ? Le faire ne serait-il pas ouvrir la voie à la multiplication des foyers de radicalisme ou de fondamentalisme religieux ; faciliter le repli identitaire ou communautaire ; promouvoir l'exclusion du différent et les antagonismes sociaux qui risqueraient, à terme, de compromettre la paix et l'harmonie politiques ou universelles ?

Bien évidemment, il y a bel et bien un grand risque à fonder le sens de la vie humaine sur un principe théologique, étant donné la diversité des religions et les conflits doctrinaux qui les opposent et opposent, en leur propre sein, leurs membres. Toutefois, au-delà de cet argument, force est aussi de rappeler que l'homme moderne aurait du mal à se fier à une cosmologie religieuse déconstruite par des sciences expérimentales dont l'efficacité théorique et pratique n'est plus à démontrer. En effet, qui pourrait véritablement se fier ou se laisser porter, conduire ou gouverner, aujourd'hui, par une « *théoria* », une « *praxis* » et une « *sotériologie* » suspectes d'affabulation, d'hétéronomie et d'illusion, c'est-à-dire par un discours qui ne fait plus véritablement sens ?

C'est précisément ce discrédit jeté sur la cosmologie religieuse par les sciences modernes qui pousse, depuis plusieurs décennies, les religions, notamment le judaïsme, le christianisme et l'islam, à un travail de refondation, car il est question, pour ces religions, de ne pas devenir totalement inaudibles dans un monde de plus en plus désenchanté et gouverné par les fonctions épistémologique, législative et sotériologique de la raison. Jacques Arsac souligne, à cet effet, que :

La fantastique avancée de la science a obligé l'Eglise [et partant chaque religion] à une profonde réflexion théologique. Elle a fini par reconnaître que l'Écriture [ou la révélation] ne vise pas à fournir une description du monde, de sa création, de son fonctionnement. Elle reconnaît le caractère mythique des textes sacrés : ils ont pour but de faire comprendre quelque chose de l'œuvre et du dessein de Dieu.²²²

Dans un contexte où les religions n'ont plus la prétention de détenir le savoir, d'être les seules garantes des valeurs morales et les seules sources du salut, il est prioritairement question, pour elles, de survivre à l'affaiblissement de leurs fondements et à l'effondrement de leur puissance, en repensant, à nouveau frais, leurs rapports non seulement avec les sciences

²²²Jacques Arsac, *La Science et le sens de la vie*, Paris, Fayard, 1993, pp. 32-33.

modernes qui les ont déconstruites et détrônées, mais aussi avec la société qu'elles avaient mise sous leur tutelle. Les rapports de la religion à la science et à la société ne pourront plus être régis par les principes de domination et de servitude, comme par le passé, mais par les principes de liberté et de laïcité. Un large boulevard semble ainsi ouvert à l'autonomie du sujet, à la « *laïcisation de la pensée* » et au pluralisme politique parce que l'homme moderne s'est désormais engagé à s'affranchir des mythologies, des cosmogonies, des théogonies et des cosmologies non scientifiques qui postulent l'existence et la toute-puissance de la transcendance du cosmos ou de la transcendance de Dieu. L'homme moderne n'a plus l'intention de se laisser gouverner par une « *altérité radicale* ». Il ne souhaite plus définir le sens de son existence à l'aune du principe cosmologique ou théologique, comme ce fut le cas pour son « *alter ego* » de l'Antiquité et du Moyen Âge.

Issu de la révolution scientifique, l'homme moderne inscrit sa vie de mortel « *dans une logique purement humaine, trop humaine*²²³ », comme le dit clairement Luc Ferry, reprenant à son compte une terminologie nietzschéenne. A la vérité, avec le sacre de la raison et le triomphe des sciences expérimentales, une ère nouvelle commence, celle de la modernité, marquée par l'affirmation non plus des principes cosmologique et théologique qui placent l'homme dans une situation d'hétéronomie, mais du principe humaniste qui consacre l'émergence de ce que Paul Ricœur appelle « *l'homme-mesure* », c'est-à-dire une « *subjectivité dotée de droits et censée donner du sens au monde. [Une subjectivité] sans attache qu' [elle] puisse nommer, sans appui autre que la force autofondatrice de sa volonté*²²⁴ ».

Ainsi, résultant, sans doute, de la synergie d'action de l'atomisme antique, du semi-rationalisme de saint Thomas d'Aquin et de l'humanisme de la Renaissance, la révolution scientifique moderne n'a donc pas seulement donné naissance à une nouvelle époque et à un type d'homme nouveau, à savoir le « *sujet moderne* », elle a aussi accouchée, au final, d'un humanisme plus radical, plus incisif et plus offensif dans la critique de l'hégémonie des institutions religieuses ; le refus de la dépendance de l'être humain à un Dieu dont l'existence demeure problématique ; la quête d'une plus grande autonomie humaine ; la lutte pour la séparation du religieux d'avec le politique ; la réalisation du projet de laïcisation de l'espace public ; l'effort d'édification des Républiques démocratiques ; l'édiction et le respect de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.

²²³André Comte-Sponville et Luc Ferry, *op.cit.*, p. 232.

²²⁴Jacques Arènes et Nathalie Sarthou-Layus, *La Défaite de la volonté. Figures contemporaines du destin*, Paris, Seuil, 2005, p. 26.

Sans risque de nous tromper, ce deuxième humanisme, qui émerge à la faveur de la révolution scientifique moderne, est celui des philosophes des Lumières et des philosophes athées. L'humanisme moderne, puisqu'il s'agit de lui, va donc s'engager, comme l'atomisme antique et les sciences modernes, dans le processus de désenchantement du monde et de libération du genre humain, car il est question de conjuguer les efforts pour que, « *par ses actes et ses œuvres qui sont les fruits de son travail et de sa valeur personnelle, [l'homme moderne, ce] self-made-man [,] se forge un être qui n'est pas préexistant et qu'il ne doit qu'à ses choix*²²⁵ ». Les réflexions qui vont suivre ont donc pour objectif de montrer la contribution réelle de l'humanisme de la Renaissance, et surtout de l'humanisme des Lumières et de l'humanisme athée dans la réalisation d'un tel projet.

²²⁵*Ibid.*, p. 212.

CHAPITRE 2

LES « *TRANSCENDANCES VERTICALES* » A L'ÉPREUVE DE L'HUMANISME

Comme nous venons de l'établir, les sciences modernes n'ont pas seulement secoué les fondements des transcendants cosmologique et théologique, elles ont aussi permis leur effondrement, en démontrant que les cosmologies non scientifiques sur lesquelles elles reposent sont fondées sur une conception erronée du monde ou, du moins, profondément en crise. Nous avons noté, à cet effet, que, contrairement à ce que pensaient les Grecs de l'Antiquité, le cosmos ou l'univers n'est ni créé ni clos, encore moins harmonieux et bon. Nous avons aussi mis en lumière les erreurs scientifiques des révélations judéo-chrétienne et islamique du Moyen Age, notamment en ce qui concerne leur enracinement dans le créationnisme. Ainsi, à l'inverse de la thèse de Maurice Bucaille selon laquelle l'islam, particulièrement, « *ne contient aucune affirmation scientifique inadmissible*²²⁶ », nous pensons que, même dans le cadre de cette troisième religion du Livre qui prescrit expressément l'amour et la culture de la science, la révélation qui la fonde, comme les révélations des deux autres religions monothéistes, contient bel et bien à boire et à manger, c'est-à-dire des thèses rationnellement recevables et celles qui sont scientifiquement irrecevables.

A la vérité, les Ecritures « saintes », qu'elles soient celles des partisans du judaïsme, du christianisme ou de l'islam, ne sont ni des livres d'histoire ni des livres de science. Elles sont grandement inondées par des non-vérités, des contre-vérités, des faussetés ou des erreurs, si ce n'est par des monstruosité que l'homme moderne ou l'homme contemporain aurait du mal à tolérer. C'est pour cette raison que Jean Guitton, le plus chrétien des membres de l'Académie française, comme aimaient à le titiller certains de ses collègues académiciens et certains de ses commentateurs, peut oser parler, lui, un croyant fidèle, des « *erreurs scientifiques de la Bible*²²⁷ ». Il affirme que « *les erreurs scientifiques de la Bible, [de la Torah et du Coran, ajouterions-nous,] ce sont les erreurs de l'humanité, jadis semblable à l'enfant qui n'a pas encore la science*²²⁸ ». Autrement dit, la révélation chrétienne, comme les révélations des deux autres religions monothéistes, a, sur le plan heuristique, l'âge de l'esprit de ceux qui l'ont élaborée, à savoir l'âge de l'immaturité qui fait qu'un esprit, à « *l'état théologique* », confonde le mythe avec la réalité ou avec la vérité ; ou encore l'âge de l'adolescence, caractéristique de

²²⁶Maurice Bucaille, *La Bible, le Coran et la science. Les Ecritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, Paris, Editions Seghers, 1976, pp. 226-227.

²²⁷*Ibid.*, p. 10.

²²⁸*Ibid.*

tous ceux qui, à « *l'état métaphysique* », se perdent dans des spéculations métaphysiques sans fondement expérimental, comme dirait Auguste Comte.

Que l'esprit religieux soit à « *l'état théologique* » ou à « *l'état métaphysique* », il est encore embrigadé par la spéculation : la spéculation imaginative, lorsqu'il est à « l'état théologique » ; et la spéculation rationnelle, lorsqu'il est à « l'état métaphysique ». C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Lucien Ayissi souligne, à juste titre, que, pour Auguste Comte, « *l'état métaphysique* » n'est qu'un avatar de « *l'état théologique* ». Il affirme :

Auguste Comte n'a pas tout à fait tort de concevoir l'état métaphysique comme un avatar de l'état théologique, car les phénomènes que se représente l'esprit humain à l'état théologique, comme résultant de l'action effective d'agents surnaturels, sont, à l'état métaphysique, simplement remplacés par des entités abstraites telles que l'Etre, le Tout, l'Ame, la Substance, etc. Ces nouvelles idoles ne diffèrent de celles de l'état théologique que parce qu'elles sont apparemment libérées de leur gangue mythologique.²²⁹

Dans tous les cas, la révélation chrétienne, comme les révélations judaïque et islamique, n'est pas le lieu du dévoilement de la vérité scientifique, puisqu'elle est l'expression d'une vision ou d'une compréhension enfantine ou immature du monde et de l'homme. Comment pourrait-il en être autrement, lorsqu'on sait que dans l'Antiquité et au Moyen Age la majorité des esprits, qu'ils soient religieux ou païens, étaient prisonniers des cosmogonies, des théogonies, des théologies, des cosmologies non scientifiques, bref, de la mythologie ou de la superstition qu'ils prenaient pour argent comptant ?

En effet, étant donné que les cosmologies grecques et religieuses sont l'expression d'une vision du monde appartenant à l'enfance de l'humanité, c'est-à-dire relevant de « *l'état théologique* » et, dans une certaine mesure, de « *l'état métaphysique* », pour reprendre des catégories sémantiques propres à Auguste Comte, il n'est donc plus pertinent, comme nous l'avons démontré dans le chapitre précédent, de continuer de se référer à des entités extérieures et supérieures à l'homme pour définir le sens de l'existence des ceux qui savent pertinemment qu'ils sont dorénavant abandonnés à eux-mêmes. Toutefois, la question qui demeure et qui fait l'objet de notre réflexion dans le présent chapitre reste celle de la contribution réelle de l'humanisme à la déconstruction ou au déclin des transcendances cosmologique et théologique. Mais avant d'y arriver, il serait judicieux de définir ce concept, ce mouvement, ce courant de

²²⁹Lucien Ayissi, *op. cit.*, p. 220.

pensée qu'est l'humanisme, tant du point de vue de son contenu que des facteurs qui ont présidé à son émergence.

I- L'histoire de l'humanisme ou l'histoire d'un courant de pensée en rupture avec le monde ancien

Qu'est-ce que l'humanisme ? A quelle période de l'histoire a-t-elle été élaborée ? Qui sont les pères fondateurs de ce courant de pensée ? Quels sont les facteurs déterminants de son émergence ? Telles sont les principales questions auxquelles nous nous proposons de répondre dans cette section de notre travail.

1- Le concept et le mouvement

Historiquement, l'humanisme, comme concept, est inventé à la fin du XVIII^e siècle et vulgarisé au début du XIX^e siècle. Mais il est un courant de pensée de la Renaissance, puisqu'il naît à la fin du XIV^e siècle avec Pétrarque, un poète italien qui s'est distingué, toute sa vie durant, par un travail ardu, méticuleux et rigoureux qui consistait à collectionner et à traduire les manuscrits des grands auteurs de la Grèce et de la Rome antiques, pour que leurs pensées imprègnent et fécondent tout à la fois les cultures indo-européennes embrigadées par la superstition, la magie, la mythologie et le dogmatisme. Autrement dit, il s'agissait, pour les théoriciens du projet humaniste, de redécouvrir les grands penseurs grecs et romains, dans le but d'ouvrir les Européens non seulement à la richesse de leurs productions artistiques, littéraires et philosophiques, mais aussi et surtout à leur sens de l'honneur, de la dignité et de la liberté. Ainsi, l'humanisme n'aura de cesse de s'épanouir tout au long du XV^e, XVI^e, XVII^e siècle et des siècles à venir avec tour à tour Giovanni Pico della Mirandola, Erasme, Guillaume Budé, Baruch Spinoza, John Locke, Emmanuel Kant, Jean-Paul Sartre et, aujourd'hui, Luc Ferry, pour ne citer que ces quelques figures emblématiques de ce mouvement artistique, intellectuel et philosophique. Cependant, l'épanouissement de l'humanisme va prendre plusieurs colorations au cours de son histoire, car il n'est pas, à proprement parler, un mouvement uniforme ou un courant intellectuel qui est resté identique à lui-même dans le temps et dans l'espace.

De la Renaissance à la postmodernité, en passant, bien sûr, par la modernité, nous pouvons identifier quatre grandes formes d'humanisme qui, malgré leur unité, diffèrent les unes des autres par leur seuil de tolérance vis-à-vis de la transcendance ou de l'idée d'une « *altérité radicale* ». Comme nous le verrons dans quelques instants, l'humanisme de la Renaissance, qui

a contribué à l'émergence des sciences modernes, se distingue de l'humanisme des Lumières qui, à son tour, n'est pas assimilable à l'humanisme athée. L'humanisme athée, non plus, n'est pas à confondre avec l'humanisme ferryen de « *l'homme-Dieu* », encore appelé « *humanisme transcendantal* », « *humanisme non métaphysique* » ou « *humanisme de la transcendance de l'autre* ». Il existe, effectivement, plusieurs âges de l'humanisme. Néanmoins, quels que soient ses différents âges, force est de noter que, « *fondé [, au départ,] sur l'étude des humanités grecques et latines*²³⁰ », en vue de l'élargissement de « *l'horizon intellectuel* » des peuples européens, le projet humaniste, dans son ensemble, c'est-à-dire dans ses différentes formes, va déboucher sur l'autonomisation et la « *valorisation de l'individu*²³¹ » qui, jadis, était soumis, sur tous les plans, à une « *altérité radicale* », à savoir, par illustration, le cosmos, chez les Grecs de l'Antiquité ; ou le Dieu personnel et unique, en ce qui concerne les membres ou les partisans des religions monothéistes du Moyen Age.

Ainsi, d'un point de vue strictement philosophique, l'humanisme, ou toute forme d'humanisme, a pour principal objectif de libérer l'homme de toutes les servitudes et d'exalter sa pleine souveraineté sur lui-même, sur son essence, sur son devenir, sur son histoire, sur son environnement et sur le monde. Il s'agit de mettre l'homme au centre de toutes les préoccupations, de toutes les attentions, comme l'avait voulu Socrate ; de faire de ce dernier la source de toutes les évaluations, « *la mesure de toutes choses ; pour celles qui sont, mesure de leur être ; pour celles qui ne sont pas, mesure de leur non-être* », comme le disait Protagoras dans *De la vérité*. L'humanisme affirme, avec force, courage et conviction, « *[la] dignité, [la] liberté et [les] capacités de connaissance*²³² » humaines. Avec l'émergence de ce courant artistique, littéraire et philosophique, l'homme devient le maître des savoirs et le nouveau « *seigneur de la création* ». Il est désormais considéré comme le « *créateur de sa propre vie, [car] il peut devenir ce qu'il veut [, puisqu'il n'existe aucune entité au-dessus de lui qui le détermine fondamentalement, et puisqu'il n'est qu'un néant au départ, si on s'en tient à la posture de l'humanisme athée.] C'est [d'ailleurs] cette indétermination radicale qui fonde, [dans cette perspective, sa] dignité*²³³ ». Néanmoins, après cette esquisse de définition de l'origine et de l'essence de l'humanisme, l'interrogation qui nous vient à l'esprit est celle de savoir quels peuvent être les facteurs déterminants de l'avènement de ce courant de pensée.

²³⁰ André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, p. 280.

²³¹ *Ibid.*

²³² Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, p. 169.

²³³ *Ibid.*, pp. 172-173.

Autrement dit, qu'est-ce qui, à la vérité, aurait présidé à la naissance et au développement de l'humanisme ?

2- Les facteurs déterminants de l'émergence de l'humanisme

Dans son ouvrage intitulé *Le Christ philosophe*, Frédéric Lenoir souligne que deux facteurs internes à l'évolution du christianisme et deux autres facteurs externes, mais particulièrement déterminants, sont à l'origine de la naissance et du développement de l'humanisme.

2-1- Les facteurs internes à l'évolution du christianisme

Par rapport aux deux facteurs internes à l'évolution du christianisme ayant permis l'éclosion de l'humanisme, Frédéric Lenoir affirme que le premier facteur est lié à la réconciliation de la foi avec la raison ; la reconnaissance de la valeur heuristique et théologique de cette dernière, c'est-à-dire la capacité de la raison de parvenir, par elle-même, sans le secours de la foi, à la saisie des vérités scientifiques et de certaines vérités théologiques ; le progrès de la rationalité et l'ouverture à un processus de « *laïcisation de la pensée* », tout ceci « *sous l'influence de la théologie rationnelle thomiste*²³⁴ », fortement impactée par l'aristotélisme, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent. En d'autres termes, l'humanisme est fils de la révision du statut et des fonctions de la raison, « *en raison même de [la] conversion [du christianisme] à l'aristotélisme sous l'influence de saint Thomas*²³⁵ » d'Aquin.

Le second facteur interne à l'évolution du christianisme ayant permis l'émergence de l'humanisme est relatif au « *recours au message évangélique pour défendre la liberté individuelle face à la domination des clercs*²³⁶ ». En effet, fondés sur l'amour inconditionnel du prochain et la liberté individuelle, c'est-à-dire sur la compassion désintéressée qu'on a pour autrui et sur l'émancipation de l'individu du poids du groupe et de l'autorité de la tradition, les enseignements éthiques de Jésus-Christ ont nourri l'humanisme et permis à ses théoriciens de dénoncer, d'une part, l'exploitation éhontée et abusive des fidèles par certains leaders ecclésiastiques ; et d'autre part, le maintien du peuple de Dieu et de toute la communauté politique dans l'état de l'ignorance, du dogmatisme, de la peur et de l'aliénation par une Eglise devenue hégémonique, « *vorace* » et « *boulimique* ».

²³⁴*Ibid.*, p. 169.

²³⁵Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 358.

²³⁶Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, p. 169.

La lutte de l'humanisme naissant pour l'émergence d'un individu autonome, c'est-à-dire d'un sujet qui « *entend exercer sa raison critique et qui n'accepte plus que ses règles de vie lui soient dictées de l'extérieur*²³⁷ », va, par exemple, inspirer et encourager la Réforme protestante. C'est d'ailleurs ce que pense Frédéric Lenoir, lorsqu'il affirme que « *l'humanisme de la Renaissance a apporté cet élan de liberté et d'esprit critique qui a sans doute favorisé l'éclosion de la Réforme protestante*²³⁸ ». En effet, bénéficiant d'un contexte intellectuel et politique qui lui était favorable, à savoir la critique et les revendications humanistes, « *l'évolution politique de l'Europe et [les] rivalités entre [les] rois, [les] princes*²³⁹ » et l'Eglise, la Réforme protestante sera « *la première contestation des temps modernes qui va faire vaciller l'Eglise et le confronter brutalement à ses contradictions*²⁴⁰ » théologiques et pratiques.

A travers ses quatre-vingt-quinze thèses affichées le 31 octobre 1517 sur la porte de la chapelle de Wittenberg en Saxe, Martin Luther dénonce la domination, la dépersonnalisation, la spoliation, l'appauvrissement et l'aliénation des croyants, d'une part ; et d'autre part, la vente des indulgences, l'embourgeoisement des princes de l'Eglise et leurs goûts prononcés pour des pratiques déviantes et antiévangéliques. Frédéric Lenoir évoque, par illustration, « *la débauche sexuelle des papes [et des évêques] de la Renaissance* ».

Le réformateur Martin Luther condamne aussi les massacres des païens, des Juifs, des musulmans et des hérétiques, c'est-à-dire le crime ou le meurtre du frère par le frère au nom de Dieu. S'il existe, Dieu serait bien peiné du coût humain des guerres livrées, au cours de l'histoire, par les chrétiens, pour qu'il soit craint, reconnu, adopté et adoré. On dirait que l'islamisme radical et politique d'hier et d'aujourd'hui, avec ses croisades contre l'axe du mal judéo-chrétien et païen, n'invente rien de nouveau. L'autoritarisme ou le totalitarisme est comme inscrit dans l'ADN de toutes les religions, notamment les religions monothéistes qui sont essentiellement intolérantes.

Ainsi, eu égard à toutes les dérives de l'Eglise, Martin Luther va demander, en conséquence, aux autorités ecclésiastiques de son temps, un retour aux Ecritures elles-mêmes. Il s'agit, de son point de vue, de revenir aux principes fondamentaux de la foi chrétienne pour les appliquer rigoureusement. Cependant, pour que l'application de ces principes chrétiens soit effective, Martin Luther estime qu'il est nécessaire que le corps du Christ ou la communauté

²³⁷*Ibid.*, p. 175.

²³⁸*Ibid.*, pp. 178-179.

²³⁹*Ibid.*, p. 178.

²⁴⁰*Ibid.*, pp. 175-176.

chrétienne ait la possibilité de fréquenter, par lui-même, les textes sacrés. Autrement dit, chaque fidèle ou chaque individu de bonne volonté devra se procurer *La Sainte Bible*, la lire et la mettre en pratique, avec le secours ou le soutien de sa foi et du Saint-Esprit qui souffle là où il veut. Point n'est donc besoin de continuer d'interdire, au peuple de Dieu, la lecture de *La Sainte Bible* ; et de le maintenir dans une dépendance spirituelle. Martin Luther va en guerre contre la politique d'asservissement spirituel, mise en place par les dirigeants de l'Eglise catholique romaine, dans le but inavoué de garder les fidèles sous leur contrôle, afin de mieux les exploiter. Nous y reviendrons.

Animée par l'esprit de l'humanisme de la Renaissance, la Réforme protestante repose, d'abord, sur la seule autorité de *La Sainte Bible*, que désigne, en latin, l'expression « *Sola scriptura* ». En effet, pour Martin Luther, le livre de référence, le seul document qui fait foi dans la vie chrétienne, c'est la parole de Dieu contenu dans *La Sainte Bible*. Ainsi, le clergé et le peuple de Dieu doivent veiller à ce que les dogmes et les pratiques de l'Eglise soient en conformité avec les ordonnances ou les prescriptions divines. Dans l'Eglise, tout ce qui est dit, fait ou exigé doit avoir un fondement biblique. Dans le cas contraire, l'Eglise aura choisi d'entrer en rébellion, et donc de se lancer dans l'infidélité qui détruit sa relation avec celui qu'elle considère comme son Epoux. La réforme protestante repose, ensuite, sur le salut par la foi seule et la grâce seule ; expressions dont les traductions latines sont « *Sola fide* » et « *Sola gratia* ».

A la vérité, Martin Luther est convaincu que, par le moyen de la foi ardente, et comptant sur la gratuité de la grâce de Dieu, le chrétien est déjà racheté. Il est déjà sauvé, puisqu'en acceptant Jésus-Christ comme Seigneur et Sauveur il devient, par le fait même, et avec Christ, cohéritier du Royaume de Dieu. Dès lors, la fidélité à la parole de Dieu, d'une part ; la foi et la grâce, d'autre part, deviennent, pour Martin Luther, des outils permettant non seulement de parvenir au salut, mais aussi de manifester les œuvres dignes de ceux qui sont dorénavant appelés enfants de Dieu ; lesquels sont nés de l'esprit, et peuvent, *ipso facto*, mettre en pratique les enseignements éthiques de Jésus-Christ que sont :

*La non-violence, l'égalité de tous les êtres humains, la justice et le partage, le primat de l'individu sur le groupe, l'importance de sa liberté de choix, la séparation du politique et du religieux, l'amour du prochain allant jusqu'au pardon et à l'amour des ennemis*²⁴¹.

²⁴¹*Ibid.*, p. 21.

« *Sola scriptura* », « *sola fide* » et « *sola gratia* » constituent ce que nous pouvons appeler les trois piliers de la « *théologie de la foi*²⁴² » de Martin Luther.

A l'instar des humanistes de la Renaissance, Martin Luther, comme nous avons relevé plus haut, fut donc véritablement horrifié par l'écart éthique qui existait entre les pratiques de l'Eglise et les exigences de celui dont l'Eglise disait être l'épouse. Les enseignements ou les messages de Jésus-Christ, qui visent prioritairement « à émanciper l'individu du poids du groupe et de la tradition en faisant de sa liberté de choix un absolu²⁴³ », étaient dilués, atténués, diminués, transformés, modifiés ou niés par une institution ecclésiale qui préférait sauvegarder ses intérêts mondains et consolider un pouvoir spirituel et séculier hérité de son statut de « religion officielle », de « religion obligatoire », de « religion exclusive » et de « religion de la vérité »²⁴⁴ à elle donné par l'Empire romain. Frédéric Lenoir note, à ce propos, que « l'Eglise [a évolué] en-deçà, ou à côté des exigences de celui dont elle se réclame. Elle n'a pas simplement diminué, transformé, atténué son message. En certains points essentiels, et en tant qu'institution, elle l'a totalement retourné. Elle l'a subverti²⁴⁵ ».

On pourrait même dire qu'en devenant le bras séculier de l'Eglise, en donnant des pouvoirs et des richesses exorbitants à ses papes et à ses évêques²⁴⁶, Constantin et ses héritiers successifs²⁴⁷ ont fait plus de mal que de bien à cette institution religieuse. Pire encore, ils l'ont purement et simplement corrompue. Ce sont d'ailleurs les fruits de cette corruption qui ont

²⁴²Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, p. 57.

²⁴³Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, p. 12.

²⁴⁴Toutes ces expressions sont de Gérard Mordillat et Jérôme Prieur, *Jésus sans Jésus. La christianisation de l'Empire romain*, p. 255.

²⁴⁵Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, p. 12.

²⁴⁶En s'appuyant sur la *Vie de Constantin*, les auteurs de *Jésus sans Jésus* affirment que les princes de l'Eglise « recevaient personnellement et d'une manière courante des lettres, des honneurs, des riches cadeaux de l'empereur ». D'ailleurs, ils bénéficieront aussi des « exemptions d'impôts ou de charges civiles ». Lire, à cet effet, Gérard Mordillat et Jérôme Prieur, *op. cit.*, pp. 184-185.

²⁴⁷A l'exception de l'empereur Julien qui se retourna énergiquement contre le christianisme qu'il considérait comme « un danger public », et malgré ses efforts de « restaurer la tradition des dieux protecteurs de Rome », en abrogeant « toutes les mesures discriminatoires contre les païens », les autres héritiers successifs de Constantin, à l'instar de Théodose Ier, Valentinien, Valens, Gratien et Valentinien II, vont non seulement favoriser le christianisme et en faire la religion officielle de l'Empire, mais aussi et surtout faire en sorte que la foi chrétienne devienne la loi. Théodose Ier, par illustration, prend un édit qui dit en substance ce qui suit : « Nous voulons que tous les peuples régis par le gouvernement de Notre Clémence pratiquent la religion transmise aux Romains par le divin apôtre Pierre, telle que se manifeste jusqu'à maintenant la religion qu'il a enseignée [...] à savoir que nous devons croire en une divinité unique, Père, Fils et Saint-Esprit, dans une égale majesté et une sainte Trinité. Nous ordonnons que ceux qui suivent cette loi soient rassemblés sous le nom de chrétiens catholiques ; quant aux autres, insensés et fous, nous jugeons qu'ils doivent supporter l'infamie attachée au dogme hérétique, que leur assemblées ne reçoivent pas le nom d'Eglises, que, frappés tout d'abord par la vengeance divine, ils le soient ensuite par le châtement de notre action inspirée par la volonté céleste ». (*Ibid.*, pp. 199-200.) Les auteurs de *Jésus sans Jésus* soulignent qu'en 391 « Théodose décrète l'interdiction du paganisme, doublée de l'interdiction générale des cultes et des sacrifices dans les temples. Une avancée que Constantin ne pouvait pas même concevoir, et encore moins les sujets de son empire. » (*Ibid.*, p. 200.)

révulsé les premiers humanistes et les réformateurs protestants. Ainsi, « *de persécutés à cause de leur foi*, [certains chrétiens, notamment certains de leurs leaders ou de leurs conducteurs spirituels,] *sont devenus [des] persécuteurs au nom de leur foi*²⁴⁸ » :

Et quand les chrétiens obtiennent enfin la liberté religieuse qu'ils n'ont cessé de revendiquer pour eux, ils se retournent féroce­ment contre ceux, chrétiens hérétiques, juifs ou païens, qui ne partagent pas leur conception de la vérité. (...) [Cependant,] il faut incontestablement distinguer l'Eglise dans son action pastorale ou individuelle (où des hommes et des femmes admirables se sont donnés corps et âme à cause de Jésus en se vouant à ceux que la société rejetait) et son activité institutionnelle, où elle a été, de tout temps, en tous lieux, l'alliée de toutes les monarchies, de toutes les tyrannies, de toutes les dictatures. L'Eglise a béni pêle-mêle les Croisades, l'esclavagisme, les pogroms du Moyen Age, l'Inquisition, la conquête de l'Amérique du Sud, le génocide des Indiens d'Amérique du Nord, toutes les guerres impérialistes, la colonisation, sans parler de la dernière guerre mondiale où sa lâcheté si ce n'est sa connivence avec les régimes fascistes et nazis demeure une tache « que toute l'eau de la mer ne saurait effacer », pour paraphraser Lautréamont.²⁴⁹

L'Eglise, mieux encore l'aristocratie sacerdotale, n'a pas hésité à opprimer et à supprimer tous ceux qui constituaient des obstacles à la sauvegarde de leurs intérêts égoïstes et antiévangéliques. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'Albert Jacquard estime que :

L'histoire de l'Eglise romaine montre qu'elle a souvent succombé à la tentation de préserver son pouvoir, quitte à desservir la vérité dont elle se dit porteuse.

L'aboutissement a été la prise du pouvoir temporel par l'Eglise grâce à la conversion de l'empereur Constantin en 325. Mais, ainsi que le fait remarquer le théologien Jean Cardonnel : « Quand le pouvoir devient chrétien, ce n'est pas le pouvoir qui se christianise, c'est le christianisme qui prend tous les plis du pouvoir. » Les exemples, hélas, sont nombreux. Pour n'en citer que deux parmi les plus récents et les plus inacceptables, rappelons pour le dix-neuvième siècle le « catéchisme napoléonien » diffusé par l'Eglise de France, et pour le vingtième le silence du pape Pie XII face à la tragédie du peuple juif.

Non, il est impossible de présenter l'Eglise comme sainte.²⁵⁰

Aussi, le Christ aurait eu assurément de la peine à se reconnaître dans la marche de son Eglise parce qu'elle s'est pervertie et s'est prostituée, en se mettant au service d'un autre maître.

²⁴⁸Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, p. 19.

²⁴⁹Gérard Mordillat et Jérôme Prieur, *op. cit.*, pp. 255-226.

²⁵⁰Albert Jacquard, *Dieu ?*, Paris, Stock/Bayard, 2003, pp. 123-124.

Mais au regard des scandales qui continuent de jalonner la marche des églises traditionnelles, à l'instar de l'église catholique romaine et des églises protestantes ; au regard des dérives actuelles des églises de réveil, à l'instar des églises pentecôtistes, on peut bien se demander si les pratiques antiévangéliques, comme la politique d'asservissement spirituel des fidèles, en vue de leur exploitation éhontée, n'ont pas définitivement fait leur lit dans l'Eglise de Jésus-Christ.

2-2- Les facteurs externes au christianisme

Concernant les facteurs externes à l'évolution du christianisme qui ont permis la naissance et le développement de l'humanisme, Frédéric Lenoir souligne encore deux faits majeurs dont le premier a été mentionné plus haut. Il s'agit, dans un premier temps, de « *la redécouverte de l'Antiquité avec la traduction des grands auteurs grecs et romains, élargissant ainsi l'horizon intellectuel des Européens*²⁵¹ » ; et, dans un second temps, de l'invention de l'imprimerie par Johannes Gutenberg vers 1454 ; invention qui a rendu possible « *une plus large diffusion du savoir*²⁵² ». En effet, c'est ce savoir largement diffusé qui a contribué, par ses lumières perçantes, à repousser les ténèbres de l'obscurantisme médiéval, puisque chaque personne, quel que soit le point géographique où il se trouvait, pouvait se procurer des livres et des documents dans plusieurs domaines différents, ceci à des coûts très réduits. Or, les moines-copistes, embrigadés par leur hiérarchie, soumis au devoir de secret, et techniquement limités, n'avaient ni la force de productivité ni la puissance de diffusion des œuvres produites artisanalement. Ils n'avaient pas non plus une politique commerciale pouvant faciliter la distribution ou la commercialisation des fruits de leur labeur. Quand bien même les moines-copistes auraient eu la capacité de distribuer ou de commercialiser à grande échelle lesdites œuvres, celles-ci n'auraient véritablement pas satisfait la demande, pour les raisons sus-évoquées.

Dès lors, c'est davantage grâce à l'imprimerie et à son développement que la connaissance va commencer son long chemin de démocratisation, au grand dam de certains dirigeants religieux et politiques qui auraient voulu continuer de maintenir des peuples entiers dans la « *minorité* », si l'on nous permet l'usage de ce beau concept kantien, sémantiquement et sémiotiquement chargé. Rappelons-nous, par illustration, que la lecture de *La Bible* était proscrite par la hiérarchie de l'Eglise catholique, sûrement pour éviter, d'une part, le réveil

²⁵¹Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, p. 169.

²⁵²*Ibid.*

spirituel de leurs brebis ; et d'autre part, la sortie de l'homme et du monde de la caverne de l'obscurantisme. Mais, malheureusement pour ces leaders spirituels, et heureusement pour les fidèles, l'invention et le développement de l'imprimerie ont permis la reproduction des Ecritures en grande quantité, sa large diffusion et sa consommation immodérée. Cette consommation immodérée des Ecritures a ouvert la voie au réveil progressif du peuple de Dieu, et partant de la société globale, de son long « *sommeil dogmatique* », pour pasticher, une fois de plus, Emmanuel Kant.

Grâce aux facteurs internes et externes à l'évolution du christianisme ; facteurs que nous venons de mettre en lumière et qui ont permis l'éclosion et l'épanouissement de l'humanisme, l'humanité, par le fait même, s'est résolument engagée sur le chemin de sa propre libération. Elle n'entend plus dépendre d'une « *transcendance verticale* » ou d'une « *altérité radicale* » qui le maintiendrait dans une hétéronomie absolue. Toutefois, si l'humanisme, comme nous l'avons établi, est l'affirmation de l'homme comme valeur suprême ou absolue, selon les cas, nous pensons, néanmoins, qu'il est nécessaire de discriminer entre ses différentes formes, dans le but d'identifier celles dont les contributions ont été déterminantes dans la déconstruction des transcendants cosmologique et théologique, et donc dans l'élaboration et la consolidation du principe humaniste qui est un foyer de sens au cœur de la période allant de Renaissance à la modernité.

II-L'humanisme de la Renaissance, l'humanisme des Lumières et l'humanisme athée face aux « *transcendances verticales* »

Dans ses efforts de déconstruction des « *transcendances verticales* », l'humanisme a dû opérer, au cours de son histoire, des mutations internes et profondes, en fonction de son contexte de naissance, de l'environnement dans lequel il s'est déployé, et surtout des objectifs spécifiques qui étaient ceux de ses théoriciens du moment. C'est ainsi que nous distinguons, avant l'émergence de « *l'humanisme non métaphysique* » ou « *humanisme transcendantal* » de Luc Ferry, trois grandes formes d'humanisme qui ont, chacune, sa spécificité, en dépit de ce qui fait bien sûr leur unité. Dans les lignes qui suivent, il est question de mettre en exergue la dynamique ou la logique qui a fécondé le développement ou la maturation de l'humanisme pour qu'il soit assez outillé pour remettre en question les « *transcendances de jadis* », et poser, par conséquent, un nouveau principe de sens devant structurer la vie de l'homme moderne.

1- Repères historiques : l'humanisme de la Renaissance

La Renaissance désigne, d'abord, une époque de l'histoire qui couvre les XIVe, XVe et XVIe siècles, et marque ainsi la fin du Moyen Age, avec ses dérives autoritaires et obscurantistes. Elle est, ensuite, un mouvement artistique, littéraire et philosophique, fondé sur la valorisation des classiques de l'Antiquité, le rationalisme, la sécularisation de la société et l'anthropocentrisme. Enfin, la Renaissance est un concept, puisqu'elle véhicule l'idée selon laquelle il faut donner à l'homme, à la société et au monde une orientation nouvelle. En effet, la Renaissance voit le jour en Italie du Nord et se déploie progressivement dans tous les pays européens, grâce à la grande soif de liberté et au désir ardent de tourner définitivement le dos à l'inefficacité théorique et pratique des religions, pour ne plus faire recours qu'à la raison et aux sciences dans la résolution des problèmes ou des crises multiformes auxquels l'homme fait face. Il y a donc eu Renaissance parce qu'on a estimé que l'éclosion ou le progrès de l'humanité, durant l'Antiquité, a été annihilé ou stoppé net, au Moyen Age, par la floraison et les coups de boutoir des religions monothéistes, notamment le christianisme. André Comte-Sponville, dans ce sens, souligne, à juste titre, que la Renaissance suppose la reconnaissance d'une

*Décadence préalable, à quoi l'on essaie d'échapper. [Elle consiste, de ce point de vue-là, à] remonter vers la source, mais pour ne point renoncer à l'océan. Reculer, au moins en apparence, mais avancer. C'est donc le contraire d'une position réactionnaire ou conservatrice : un progressisme cultivé et fidèle, qui veut éclairer l'avenir par l'étude patiente du passé, et qui préfère rivaliser avec les maîtres d'autrefois.*²⁵³

Ainsi définie, la Renaissance est nécessairement portée par l'humanisme qu'elle a engendré et qui, en retour, lui donne tout son sens.

Mais la particularité de l'humanisme de la Renaissance, contrairement à l'humanisme athée, par illustration, est qu'il ne se déploie ni contre les idées, les valeurs ou les enseignements évangéliques, ni contre l'existence de Dieu. Autrement dit, l'humanisme de la Renaissance n'est pas, en dépit de son retour au rationalisme, à l'esprit critique, à l'étonnement philosophique, à la curiosité intellectuelle, à la créativité, aux débats contradictoires et à la liberté, un mouvement intellectuel antireligieux. Il n'est pas non plus synonyme d'athéisme, en dépit de ce qu'on pourrait penser. La volonté et les efforts des premiers humanistes de procéder à la critique sans complaisance de la mythologie, de la superstition, de l'ignorance, de la passivité, de l'aliénation, de l'irresponsabilité, de la peur et du défaut de créativité dans lesquels

²⁵³ André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, p. 502.

les individus ont été plongés et maintenus par l'Église catholique, pendant toute la chrétienté, sont l'expression de leur désir de renouveau, de refondation et de progrès.

De ce fait, nous devons noter, comme le dit si bien Frédéric Lenoir, que « *le premier moment de l'humanisme, celui de la Renaissance, reste profondément ancré dans une vision chrétienne*²⁵⁴ ». En d'autres termes, même si l'humanisme de la Renaissance plonge ses racines dans le rationalisme et les valeurs essentielles de l'Antiquité, ce n'est pas dans le but de rejeter la religion chrétienne et de combattre la croyance en Dieu. Il s'agit bien plutôt, pour les premiers humanistes, de dénoncer l'instrumentalisation de la foi à des fins purement égoïstes et basement matérialistes. Les humanistes de la Renaissance se sont servis des valeurs antiques et des principes évangéliques pour conscientiser, éduquer et humaniser, tout à la fois, les clercs et les fidèles, l'institution ecclésiastique et la société globale, les dominants et les dominés, afin que naisse un monde nouveau ; celui dans lequel les libertés individuelles, l'égalité, la fraternité, la justice sociale, l'émancipation des femmes, la séparation des pouvoirs, la non-violence, le pardon, l'amour du prochain et de l'ennemi, la prospérité et le bien-être de tous et de chacun deviendront une réalité. Il s'agit de faire advenir un monde selon le cœur de Jésus-Christ ; un monde selon le plan de Dieu²⁵⁵. Frédéric Lenoir, à ce propos, affirme : « *C'est au nom des principes évangéliques*²⁵⁶ », harmonisés avec « *la pensée des Anciens, que les humanistes [de la Renaissance] valorisent l'homme et critiquent les abus de l'institution ecclésiastique*²⁵⁷ ».

Cette relation étroite entre l'humanisme de la Renaissance et la religion chrétienne se dévoile d'ailleurs dans la pensée de Giovanni Pico della Mirandola, notamment dans son œuvre intitulée *De la dignité humaine*. L'auteur, comme nous l'avons mentionné à l'introduction de notre travail, y montre, trois siècles avant Jean-Jacques Rousseau, que la dignité de l'homme est consécutive à sa nature « *antinaturelle* » qui ne le détermine pas vers telle ou telle attitude, c'est-à-dire à devenir ceci ou cela. L'homme, en tant qu' « *être d'anti-nature* », pour reprendre la belle formule de Luc Ferry, est, pour Giovanni Pico della Mirandola, aussi bien libre que perfectible. Sa liberté est la capacité qu'il a, en tant qu'être de raison ou de conscience, de choisir ses actions ou de ne pas les choisir ; et sa perfectibilité est la possibilité qu'il a de mobiliser son intelligence pour créer et se créer au cours de l'histoire ou de son existence. Comme le dit Giovanni Pico della Mirandola, l'homme peut choisir de vivre de façon vertueuse ou vicieuse, de porter le masque de l'ange ou de la bête, de se complaire dans la médiocrité ou

²⁵⁴Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, pp. 169-170.

²⁵⁵*Ibid.*, pp. 71-89.

²⁵⁶*Ibid.*, p. 170.

²⁵⁷*Ibid.*

de fournir d'énormes efforts pour s'élever vers l'excellence. Il peut choisir soit de s'améliorer qualitativement et quantitativement, soit de régresser dangereusement à tous points de vue. L'homme est donc, de ce fait, différent des autres êtres de la nature, étroitement régis par les automatismes biologiques ou les déterminismes naturels.

Cependant, pour Giovanni Pico della Mirandola, qui reste quelque peu prisonnier de la cosmologie judéo-chrétienne, tout comme la plupart de ses pairs de la Renaissance, la liberté et la perfectibilité humaines sont « *un cadeau de Dieu*²⁵⁸ », c'est-à-dire l'expression de l'amour particulier que la « *transcendance verticale* », l'« *altérité radicale* » ou le « *Tout-Autre* » éprouve pour l'homme qu'Il a créé à son image. Rappelons-nous qu'il est dit dans le livre de la Genèse ce qui suit :

Puis Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre, et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre.

*Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu, il créa l'homme et la femme*²⁵⁹.

Dans le texte introductif à ses fameuses neuf cents thèses, Giovanni Pico della Mirandola laisse transparaître, effectivement, sa croyance au créationnisme et sa conviction que le concept de liberté ne saurait être séparé de « *sa source divine*²⁶⁰ ». C'est ainsi qu'il fait dire à Dieu que s'Il ne nous a fait « *ni céleste ni terrestre, ni mortel, ni immortel, c'est afin que, doté pour ainsi dire du pouvoir arbitral et honorifique de [nous façonner nous-mêmes, nous nous donnions] la forme qui aurait eu [notre] préférence*²⁶¹ ». Dans cette perspective, et en croire Giovanni Pico della Mirandola, Dieu a créé l'homme libre et lui a donné la capacité de poursuivre la création. Autrement dit, Dieu l'a voulu, d'une part, autonome par rapport à certaines formes de déterminisme naturel, et donc par rapport à certains pesanteurs qui sont susceptibles de l'asservir ; et d'autre part, créateur de culture, de civilisation et de sa propre existence. Il serait donc absurde, pour un croyant ou un chrétien véritable, tout comme pour un humaniste de la Renaissance, de tolérer ou d'accepter la servitude ; qu'elle sévisse dans l'Eglise ou en dehors d'elle.

²⁵⁸*Ibid.*, p. 173.

²⁵⁹*La Sainte Bible*, traduite d'après les textes hébreu et grec par Louis Segond (1910), Belarus, Editions de Printcorp, 2018, Genèse 1 : 26-27.

²⁶⁰Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, p. 173.

²⁶¹Giovanni Pico della Mirandola, *op.cit.*, p. 9.

Dans le contexte de la Renaissance, l'homme est placé au centre de toute chose, et il est considéré comme central. Il devient, par le fait même, « *une valeur suprême* » ou une « *finalité sans fin* », pour reprendre des termes propres à Emmanuel Kant. Mais la seule difficulté relative à l'humanisme de la renaissance est que l'homme reste soumis à la transcendance, malgré tous ses efforts de libération. Nous pouvons, dès lors, nous poser la question suivante : pourquoi les humanistes de la Renaissance ne se sont-ils pas débarrassés, une bonne fois pour toutes, du principe théologique ou de l'idée d'un Dieu personnel et unique qui, *in fine*, est considéré comme l'Alpha et l'Oméga de toute réalité, de toute existence et de toute chose ?

En effet, Frédéric Lenoir nous rappelle qu'au cours de la Renaissance, « *la puissance de l'institution ecclésiastique est encore trop forte*²⁶² » pour que les humanistes de la première heure l'attaquent de front. Ainsi, « *ni Erasme, ni Pétrarque, ni Dante, ni Marsile Ficin, ni Pic de la Mirandole, ni Léonard de Vinci et tant d'autres humanistes, aussi critiques soient-ils avec l'institution, n'oseront ou ne voudront assumer une rupture avec l'Eglise catholique*²⁶³ ». D'ailleurs, pour la plupart des humanistes de la Renaissance, l'athéisme est considéré comme une doctrine très dangereuse pour l'homme et la société, car, de leur point de vue, il ouvre grandement la voie à la permissivité, à l'immoralité et au chaos. A l'inverse, ils estiment qu'une religion promotrice de vertus de liberté, de fraternité, d'égalité, de tolérance, de charité, de pardon et de travail, pour ne citer que ces vertus-là, est utile, voire nécessaire au genre humain. Toutefois, ce que nous devons retenir comme apport de l'humanisme de la Renaissance est que ce mouvement intellectuel et philosophique a

*Initié un mouvement de recentrement sur l'homme, sur sa liberté, sur sa raison et de retour à la vérité du message évangélique qui vont avoir des conséquences colossales dans l'histoire de l'Occident et favoriser l'émergence de ce qu'on pourra appeler le « sujet moderne », c'est-à-dire un individu libre et autonome.*²⁶⁴

Né à la faveur de la conversion du christianisme à l'aristotélisme, c'est-à-dire grâce à la victoire de la théologie rationnelle thomiste sur l'augustinisme, l'humanisme de la Renaissance, comme nous le disions plus haut, a sans doute, préparé le terrain à l'éclosion et au développement des sciences modernes qui, à leur tour, ont donné naissance au « *sujet moderne* ». S'appuyant sur des résultats ou des connaissances scientifiques crédibles, ce « *sujet*

²⁶²Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, p. 173.

²⁶³*Ibid.*, p. 175.

²⁶⁴*Ibid.*

moderne » s'est réveillé de son long « *sommeil dogmatique* », et a radicalisé les positions du premier humanisme. C'est ainsi qu'émerge l'humanisme des Lumières.

2- L'humanisme des Lumières

L'humanisme des Lumières est fondé sur un certain nombre d'idéaux qui font sa particularité ou sa spécificité. Mais, en dépit de cette particularité ou de cette spécificité, cette deuxième forme d'humanisme peine à pousser le processus du désenchantement, de sécularisation ou de laïcisation du monde jusqu'à son terme. Autrement dit, malgré la rigueur dont font montre les théoriciens de l'humanisme des Lumières dans la critique des transcendances cosmologique et théologique, ces derniers, comme un seul homme et d'une même voix, n'arrivent pas à débarrasser leur conscience et leur philosophie de ces « *arrière-mondes* » que constituent les « *transcendances verticales* ». Toutefois, avant de mettre en lumière les arguments et les preuves qui militent en faveur de cette affirmation, il serait judicieux de mettre en exergue les idéaux de l'humanisme des Lumières.

2-1- Les idéaux de l'humanisme des Lumières

L'humanisme des Lumières est un mouvement intellectuel et philosophique qui a caractérisé l'Europe du XVIIIe siècle et qui fût, comme le souligne Luc Ferry, « *la principale origine intellectuelle de la grande révolution de 1789*²⁶⁵ ». Il est fondé sur un certain nombre d'idéaux, à savoir l'idéal de la raison et de l'esprit critique, l'idéal de la connaissance et des valeurs éthiques, l'idéal de l'émancipation et de l'Etat de droit, et l'idéal de progrès.

2-1-1- La raison et l'esprit critique

La raison est cette faculté de connaître, de juger et de choisir que René Descartes appelle « *la lumière naturelle* ». Délivrée de la foi, de la religion ou de toute théologie, la raison, pour l'humanisme des Lumières, doit exercer sa fonction critique sans complaisance aucune. Il s'agit de rejeter tous les « *arguments d'autorité* », car, en tant qu'être d'intelligence et de liberté, l'homme n'a pas à recevoir, sans examen, des directives d'une entité extérieure et supérieure à lui. Le « *sujet moderne* » a le devoir de remettre en question tout l'héritage théologique, philosophique, artistique, scientifique, bref, culturel qui lui a été légué par ses prédécesseurs. Il est question, pour lui, de ne pas se laisser emprisonner dans des carcans idéologiques et doctrinaux, mais de s'en libérer ou de s'y arracher. Cet idéal de l'humanisme des Lumières qu'est la raison et l'esprit critique est, comme le dit si bien Luc Ferry :

²⁶⁵Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 1007.

Un héritage du cartésianisme, mais aussi, plus lointainement, comme nous avons évoqué la façon dont Pic de la Mirandole réinterprète le mythe de Prométhée, un héritage de cette révolution qu'a déjà accompli la Renaissance par rapport au monde ancien en « réinventant » la notion de liberté moderne définie comme arrachement à tous les emprisonnements.²⁶⁶

En dehors de l'idéal de la raison et de l'esprit critique, l'humanisme des Lumières promeut l'idéal de la connaissance et des valeurs éthiques.

2-1-2- La connaissance et les valeurs éthiques

Pour les humanistes de la modernité, le savoir vrai et les valeurs éthiques sont une production de la raison. La foi aveugle, l'imagination pure et les sentiments non éprouvés ne sont plus considérés comme des sources possibles de la « *theoria* » et de la « *praxis* », mais bien plutôt comme des « *obstacles épistémologiques* », des entraves à la construction de la sécurité, de la paix et de l'harmonie sociales. Or, si pour saint Augustin il fallait totalement faire confiance à la foi dans le projet de la saisie des vérités et des valeurs évangéliques devant structurer l'existence humaine ; pour les Lumières, il n'en est pas question, car l'homme rationnel se doit, avant tout, de faire confiance à la raison, en tant que faculté de connaître, de juger et de choisir. Pour les philosophes des Lumières, la raison est l'instance suprême, car elle détient un triple pouvoir, à savoir : le pouvoir cognitif, le pouvoir législatif et le pouvoir de choix.

Du Moyen Age à la modernité, de la chrétienté aux siècles des Lumières, il y a eu, du point de vue de la démarche pouvant conduire aux savoirs et aux valeurs, un véritable changement paradigmatique. En d'autres termes, le paradigme méthodologique en vigueur pendant la période médiévale a été profondément remis en question dans la modernité, étant donné que la révélation a été supplantée, *in fine*, par la démarche expérimentale qui suppose un dialogue permanent entre la raison et l'expérience, ou encore une franche réconciliation entre le rationalisme et l'empirisme. En effet, pour parvenir à la connaissance véritable, pour édicter des valeurs morales ou éthiques devant structurer la vie sociale, point n'est plus besoin, pour les modernes, de se référer à autre chose que la raison et l'expérience. L'humanisme des Lumières va donc en appeler « à une critique de la « positivité » sous toutes ses formes²⁶⁷ », car il est question de toujours remettre en cause ou d'éprouver ce qui est ou a été établi, de ne jamais « laisser-l'être-là-être-là », car, en étant là comme si sa positivité et sa valeur allaient

²⁶⁶*Ibid.*, p. 1008.

²⁶⁷*Ibid.*

de soi dans le temps et dans l'espace, « l'-être-là », parce qu'il est toujours « là », pourrait plutôt ouvrir la voie à la perpétuation de la non vérité, de l'erreur, du vice, de l'injustice, de l'aliénation et du mal-être.

Les philosophes des Lumières, par illustration, exigent ou, du moins, demandent de ne plus prendre pour argent comptant la « *religion positive* », le « *droit positif* » ou la « *connaissance positive* ». En effet, la « *religion positive* », comme religion pensée et mise en place par un clergé, peut être dogmatique et mortifère, faillible et contraire à l'esprit qui a présidé à sa naissance. La « *religion positive* » est une création de l'homme, et en tant que telle, elle porte la marque de l'imperfection humaine. C'est pour cette raison que la « *religion positive* » doit être constamment examinée, critiquée ou évaluée. Il est donc hors de question que ses ordonnances, ses prescriptions, ses messages, ses doctrines ou ses dogmes soient frappés du sceau de l'infaillibilité. Dans cette perspective, Luc Ferry affirme que, pour les Lumières,

L'Eglise peut être dogmatique, elle peut fixer un certain nombre de règles qui ne viennent pas directement de l'Évangile, voire qui en trahissent l'esprit. L'Eglise est une institution humaine, temporelle et faillible, qui peut se tromper, édicter des principes qui sont contraires parfois à l'esprit du Christ dont on postule que, dans sa vérité, il doit rejoindre les vérités de la raison. Du coup, on peut et on doit même critiquer cette religion « positive » au nom d'une religion idéale, d'une « religion naturelle », c'est-à-dire rationnelle, et les philosophes de l'époque, Kant le premier, essaient, justement, de dégager pour ainsi dire le « noyau rationnel » de la religion par opposition à sa simple « positivité ». Hegel écrira dans sa jeunesse un essai remarquable, La positivité de la religion chrétienne, un texte dans lequel il pose une question fort profonde : qu'est-ce que la religion d'un peuple libre ? La religion d'un peuple libre, ce serait à ses yeux le christianisme, mais débarrassé des oripeaux de la positivité du temps.²⁶⁸

Le « *droit positif* », quant à lui, est le droit en vigueur dans une nation ou dans les relations internationales. Il doit, lui aussi, être questionné, dans la mesure où, comme toute production humaine, il porte, en lui, les germes de l'égoïsme et de l'égoïsme. Rappelons-nous que, pour Karl Marx, le droit est toujours l'expression d'un rapport de force. Il protège davantage les intérêts des plus forts, notamment les intérêts de la « *classe dominante* », si nous sommes dans le cadre d'une société de classe ; ou les intérêts des États puissants, si nous sommes dans le contexte des relations internationales. Le contrôle et la gestion des pouvoirs de l'État par les bourgeois, les intellectuels et les nobles, tout comme l'édition et la manipulation

²⁶⁸*Ibid.*, pp. 1008-1009.

du droit international par les nations les plus puissantes, sont la preuve de l'instrumentalisation du « *droit positif* ». En outre, le « *droit positif* » est aussi imparfait, car il peut légaliser ou légitimer des actions ou des pratiques déshumanisantes. Il peut, par exemple, autoriser l'esclavage, la torture, la ségrégation raciale, la guerre, l'intolérance, la pensée unique, l'absence ou la réduction des libertés individuelles, bref, des injustices inimaginables.

Dans l'histoire humaine, beaucoup de torts ont été faits, et continuent d'être faits à l'humanité au nom et sous le regard approbateur du « *droit positif* », manipulé, instrumentalisé, modifié ou façonné en fonction des objectifs et des intérêts des hommes au pouvoir ou des hommes de pouvoir. Cette fragilité et cette imperfection du « *droit positif* » ont amené les philosophes des Lumières à penser qu'un texte de loi « *peut et doit être critiqué au nom d'un droit idéal, le « droit naturel », le droit rationnel qui serait plus juste, plus égalitaire, ou à tout le moins plus équitable et protecteur des libertés*²⁶⁹ ».

Dans une Europe dominée par les régimes absolutistes, et avant l'érection des Républiques démocratiques et laïques, la plupart des philosophes des Lumières, à l'instar de Voltaire et d'Emmanuel Kant, avaient pensé, nous dit Luc Ferry, qu'il était d'abord nécessaire d'améliorer la situation politique des peuples, en procédant à la conversion du despotisme aveugle en « *despotisme éclairé*²⁷⁰ ». Le despotisme aveugle désigne un Etat totalitaire ou un régime monarchique absolutiste qui, par l'édiction d'un « *droit positif* » arbitraire et draconien, maintient son peuple dans la peur, l'aliénation, l'infantilité et la déshumanisation. C'est le cas de la France d'avant la révolution. Or, le « *despotisme éclairé* », qui est moins brutal que le despotisme aveugle, est un Etat dictatorial ou une monarchie absolue qui a, néanmoins, le souci de promouvoir quelques libertés individuelles, de sauvegarder la sécurité, la paix et le bien-être des populations parce qu'il est « *traversé par l'esprit des Lumières*²⁷¹ ». Le « *despotisme éclairé* » est donc caractérisé par

*Le maintien de l'ordre légal, qui reste malgré tout la fonction première de l'Etat ; [il est] traversé par l'esprit des Lumières – Kant pense à Frédéric II, qui va autoriser la liberté de penser et de publier. (...) - ; l'autonomie, c'est-à-dire la « fabrication » des lois par le peuple lui-même. Autrement dit, même s'il s'agit encore d'une monarchie [ou d'une dictature] au niveau de l'exécutif, il doit être une république sur le plan législatif.*²⁷²

²⁶⁹*Ibid.*, p. 1008.

²⁷⁰*Ibid.*, p. 1013.

²⁷¹*Ibid.*

²⁷²*Ibid.*

Il y a chez les philosophes des Lumières, une réelle volonté de tout soumettre à une critique rigoureuse, que ce soit une ordonnance, un décret, un « *droit positif* » ou une loi fondamentale. Ici, le but de cette remise en question permanente de la législation est de parvenir à des textes de loi plus pertinents et plus humains. En effet, il est question, pour l'humanisme des Lumières, de tout faire pour que l'humanité sorte progressivement « *de sa situation de minorité infantile*²⁷³ ».

S'agissant de la « *connaissance positive* », nous avons montré que les philosophes des Lumières ont développé une conception du savoir fondée sur l'expérience et sur la raison. Ils ont affirmé, en droite ligne avec les sciences modernes, que la vérité est une construction rationnelle de l'expérience, c'est-à-dire des phénomènes qui tombent dans les « *cadres a priori de la sensibilité* ». Pour les philosophes des Lumières, rien n'arrive pour rien, car tout a une cause. Ainsi, tout événement ou tout phénomène est rationnellement explicable, ou finit par l'être un jour ou l'autre, grâce à l'usage de la méthode expérimentale. Cette possibilité d'intelligibilité de tout objet d'étude, quel que soit le temps qu'elle peut prendre, permet d'évacuer le mystère du champ de la science. C'est d'ailleurs le sens du principe d'inertie, tel qu'il est défini par René Descartes. Selon ce principe, « *un corps ne change ni de la vitesse ni de la direction tant qu'un autre corps ne vient pas les modifier*²⁷⁴ ». Dit autrement, rien n'advient dans l'univers sans raison ou sans cause, car tout effet a nécessairement une cause. Le principe d'inertie est fondé, en réalité, sur la loi de la causalité. Il signifie, « hégéliennement » parlant, que « *le réel est rationnel* ».

Il suffit donc de respecter la démarche expérimentale, de mettre à contribution l'intelligence, le courage, la patience et la persévérance pour que la vérité ou la nature du phénomène se dévoile ou finisse, un jour, par se révéler. Mais quelle que soit l'objectivité à laquelle parvient ou peut parvenir l'homme de science, la vérité scientifique demeure provisoire, dynamique, imparfaite, d'une part, parce que l'homme ou le chercheur est, lui-même, frappé d'imperfection et de finitude ; et d'autre part, parce que le réel est caractérisé par la complexité. La science demeure donc un « *processus infini*²⁷⁵ ».

La finitude de l'homme et la complexité du réel nous amènent à comprendre la bêtise qui est celle de tout esprit dogmatique. Contre le dogmatisme aliénant et déshumanisant, les philosophes et les humanistes de la modernité prescrivent le courage et la force de la remise en

²⁷³*Ibid.*

²⁷⁴*Ibid.*, p. 1009.

²⁷⁵*Ibid.*, p. 1010.

cause des savoirs ; même les savoirs les plus crédibles. Cela veut dire qu'en toute chose et en toute circonstance, il faut avoir le courage et la force de s'éprouver et d'éprouver « l'être-là ». « *Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières*²⁷⁶ », nous dit Emmanuel Kant, dans la *Philosophie de l'histoire*, notamment dans le chapitre consacré à la « Réponse à la question : Qu'est-ce que "les Lumières" ? ». A juste titre, Lucien Ayissi fait le commentaire suivant sur la pertinence de cette devise des Lumières :

*D'après Kant, c'est en osant penser par soi-même, et non par procuration, qu'on peut corriger la crise de la raison et, par conséquent, sortir de la Minorité. « Sapere aude ! » que Kant considère comme « la devise des Lumières », sonne comme l'impératif méthodologique à assumer pour que l'homme se libère par exemple de la servitude de la superstition. (...) Oser penser, c'est affirmer son autonomie intellectuelle là où la pression de conformité de la doxa est de nature à décourager celui qui veut se servir de sa pensée pour l'investir non seulement dans le sens de la compréhension du réel et de l'histoire, mais aussi dans la perspective de contribuer à la construction éthique et politique d'un monde dans lequel la personne est une fin en soi et jamais simplement un moyen.*²⁷⁷

A côté de l'idéal de la connaissance et des valeurs éthiques, l'humanisme des Lumières fait la promotion de l'idéal d'émancipation et de l'Etat de droit.

2-1-3- L'émancipation et l'Etat de droit

Comme le dit si bien Frédéric Lenoir, ce qui est à l'œuvre dans l'humanisme des Lumières, « *c'est donc moins la liberté intérieure (« spirituelle » à l'époque de la Renaissance) que la libération sociale concrète qui s'incarne dans le droit*²⁷⁸ ». En effet, il va sans dire que l'homme moderne, en phase avec l'humanisme de la Renaissance et l'humanisme des Lumières, est celui qui a refusé de vivre dans les chaînes de la servitude de l'ignorance, de la superstition, du dogmatisme et de l'hétéronomie. Il n'a plus l'intention de confier sa destinée aux « *transcendances verticales* », et encore moins à un clergé ou à un individu quelconque. Le « *sujet moderne* » se définit non plus comme une personne « *mineure* », mais comme un individu « *majeur* ». Sa majorité doit être entendue comme l'état d'un homme adulte ou mûr qui se prend en charge sur tous les plans, malgré les difficultés, les peines, les

²⁷⁶Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 83.

²⁷⁷Lucien Ayissi, *op. cit.*, pp. 206-207.

²⁷⁸Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, p. 186.

incompréhensions, les angoisses, les vicissitudes, les luttes, les déchirements et les incertitudes qui structurent sa vie.

Du point de vue de la science, par exemple, l'homme moderne ne se réfère plus aux cosmogonies, aux théogonies, aux révélations religieuses et aux mythologies pour découvrir un savoir définitif ou immuable. Il sait, en son âme et conscience, qu'il lui appartient désormais, grâce à son intelligence, et, éventuellement, grâce à la collaboration qu'il peut avoir avec les autres, de construire sa connaissance du monde et de lui-même, de transformer son environnement, tout en se transformant lui-même.

Sur le plan des valeurs, l'homme moderne se caractérise par une véritable autonomie. Il sait qu'il a la capacité de se donner à lui-même les normes qui doivent régir sa vie, et partant ses rapports avec ses semblables. Le « *sujet moderne* » peut, d'ailleurs, dans le cadre d'une communauté ou d'une nation démocratique et laïque, légiférer avec ses concitoyens ou donner mandat à ses représentants pour le faire. Dans le premier cas, il s'agit d'une démocratie directe semblable à celle de la Grèce antique ; et dans le second cas, il est question d'une démocratie indirecte, caractéristique des régimes politiques de la plupart des Etats des temps modernes et des temps contemporains. Dans tous les cas, les philosophes des Lumières tiennent à ce que les normes et les lois soient l'expression de la volonté de chaque citoyen, pour qu'en se soumettant à elles, il se soumette à lui-même, c'est-à-dire à sa propre raison ou à sa propre volonté. C'est d'ailleurs le sens qu'Emmanuel Kant donne au concept d'autonomie. C'est aussi la signification que Jean-Jacques Rousseau donne à la notion de liberté. Pour Jean-Jacques Rousseau, « *l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté* ».

Par rapport à la question du salut, les philosophes des Lumières pensent que c'est à l'homme, lui-même, que revient la responsabilité ou le devoir de se sauver des peurs, des souffrances et des dangers qui parasitent et paralysent sa vie de mortel. Autrement dit, l'homme a la charge de construire sa libération, son émancipation et son épanouissement. L'homme moderne n'a pas à solliciter l'aide d'une transcendance hypothétique. Il doit s'aider lui-même, en mobilisant toutes ses ressources intellectuelles et relationnelles. Luc Ferry dit, à ce propos, qu'aux yeux de l'humanisme moderne, chaque individu « *se crée sans cesse lui-même par le progrès des sciences et des arts, par la conquête d'une autonomie toujours plus large, par la maîtrise sans cesse croissante d'une histoire parfois révolutionnaire qui lui donnent les moyens d'accéder à la recherche du bonheur*²⁷⁹ ».

²⁷⁹Luc Ferry, *De l'amour. Une philosophie pour le XXIe siècle*, Paris, Odile Jacob, 2012, p. 31.

Pour l'humanisme des Lumières, la conquête et la protection de l'autonomie et de la responsabilité de chaque individu, tant du point de vue de la « *theoria* », de la « *praxis* » que sur le plan de la « *sotériologie* », passe aussi et surtout par la création d'un Etat laïc et démocratique. En effet, objectivement parlant, il est difficile, voire impossible, pour les membres d'une communauté politique, d'être véritablement libres et responsables dans une organisation ou une société fondée sur le monolithisme politique. En d'autres termes, la liberté et la responsabilité des citoyens demeurent une illusion ou une utopie dans un contexte politique totalitaire. Comment pourrait-il en être autrement, si tant est que, dans ce contexte précis, la partie et la totalité sont complètement muselées et soumises au diktat du « *Léviathan* » ? Il va de soi que si la partie et la totalité sont sous l'emprise ou l'empire d'un dictateur, alors leur autonomie relève d'une pure fiction métaphysique. Le silence, l'assassinat ou l'exil des libres penseurs d'hier et d'aujourd'hui, du fait des gouvernements autocratiques, est la démonstration de la puissance impitoyable et destructrice d'une gouvernance politique « libéricide ». Malheureusement pour l'humanité, les régimes totalitaires ou absolutistes sont légion. Ils ont la peau dure, puisqu'ils survivent à la volonté et aux efforts que mobilisent les citoyens pour les remplacer par la démocratie.

Etant donné la connexion nécessaire qui existe entre l'Etat de droit et la sauvegarde des libertés individuelles, les philosophes des Lumières se sont mobilisés, dans la modernité, comme un seul homme, contre les monarchies absolues et les Etats totalitaires d'Europe. Ils se sont battus pour l'édification des Républiques démocratiques et laïques, car ils savaient pertinemment que la victoire de la République, de la démocratie et de la laïcité sur les systèmes politiques d'assujettissement est de nature à garantir la réalité ou la possibilité de l'effectivité des droits humains. L'humanisme des Lumières souligne ainsi, à grand trait, la nécessité de l'érection de véritables Etats de droits parce que de telles institutions ont le pouvoir ou la force de ramener la religion dans le domaine de la vie privée ; de garantir ou de faire respecter « *la diversité des croyances de ses membres*²⁸⁰ » ; d'instaurer un régime démocratique, c'est-à-dire un système de gouvernement dans lequel le peuple est souverain, et ses représentants, responsables devant lui ; de promouvoir les libertés individuelles ; et de s'assurer du respect des droits fondamentaux de chaque citoyen ou de chaque personne. Comme le dit Frédéric Lenoir, les philosophes des Lumières « *veulent changer radicalement l'organisation de la société pour rendre celle-ci plus juste, pour permettre à l'individu d'échapper à l'arbitraire, à la loi du plus fort et à la tyrannie des gouvernants, pour lui donner une place non plus en*

²⁸⁰Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, p. 179.

*fonction de son hérédité, mais de son mérite personnel*²⁸¹ ». En somme, il s'agit de « *mettre en place un Etat qui soit capable d'opérer la transition entre la minorité artificielle et la majorité naturelle que les êtres humains devraient pouvoir retrouver au plan politique*²⁸² ».

L'idéal d'émancipation et de l'Etat de droit, que nous venons d'analyser, prend davantage tout son sens, lorsqu'il va de pair avec l'idéal de progrès, car tout ce qui n'est pas entretenu, amplifié, amélioré, perfectionné finit par stagner, régresser et disparaître. Le progrès est donc une nécessité pour une humanité en chemin, c'est-à-dire en quête de plus de conscience, de liberté, de responsabilité, de créativité et de bien-être.

2-1-4- Le progrès

Le projet de l'humanisme des Lumières consiste aussi à conduire, par l'usage de la raison, l'individu et la société vers un perfectionnement culturel et humain sans fin. En effet, étant donné que la perfectibilité est le propre de l'humanité, les philosophes des Lumières pensent qu'en tant qu'être de conscience, de liberté, de responsabilité et de créativité, l'homme peut, grâce à ses facultés, innover ou s'améliorer sans cesse. Il peut et doit se perfectionner ou progresser dans tous les domaines du savoir et dans tous les aspects de sa vie non seulement pour être capable de survivre ou de s'adapter à un environnement externe et interne qui se modifie avec et dans le temps, mais aussi pour avoir, autant que possible, la maîtrise des phénomènes qui lui apparaissent et des événements qui se déroulent dans son milieu de vie. En effet, pour les philosophes des Lumières, il est question d'amener l'homme moderne à cultiver ou à développer des attitudes et des aptitudes susceptibles de lui permettre de sortir de la « *médiocrité*²⁸³ », ceci dans le but de créer et d'innover.

Les philosophes des Lumières ont l'ambition d'équiper suffisamment l'individu pour qu'il puisse, par lui-même, élaborer une vision du monde et de l'histoire qui lui permettra de devenir un sujet dans l'histoire, c'est-à-dire un individu capable de façonner son existence et son environnement, et non pas un objet dans l'histoire, c'est-à-dire une marionnette qui est ballotée par toutes sortes de déterminismes, et qui n'a d'autre choix que de subir le réel, la vie, le monde, bref, tout ce qui lui arrive ou lui tombe dessus. Comme le dit Ebénézer Njoh-Mouellè, dans *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, la « *crise* » et la « *médiocrité* » qui affectent l'homme qui n'est pas devenu maître de son histoire

²⁸¹*Ibid.*, p. 186.

²⁸²Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 1012.

²⁸³Nous empruntons ce concept à Ebénézer Njoh-Mouellè, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Editions CLE, 2011.

le situent certainement au centre de toutes les influences, et l'empêchent, par le fait même, d'être autonome, responsable et créateur, selon les vœux des philosophes des Lumières²⁸⁴.

Ebénézer Njoh-Mouellè affirme :

*L'homme médiocre est un homme du centre sans être véritablement central. (...) Si donc l'homme médiocre se trouve occuper un centre, c'est bien le centre des différences annulées, le centre du nivellement où se regroupent tous ceux qu'attirent une certaine chaleur édifiante et confortable ; ceux qui sont incapables de s'édifier eux-mêmes et qui redoutent la solitude glaciale des positions excentriques et exorbitantes. On comprend donc que ce centre ne puisse prétendre à la qualité de la moelle ni de la fine fleur. C'est plutôt le centre de la mitoyenneté et de la moyenne arithmétique, également éloigné du maximum et du minimum.*²⁸⁵

Dans le contexte de la modernité, le progrès est recherché, par exemple, dans les domaines de la connaissance, de la technique, de l'art, de l'éthique, du droit, de la politique et de l'économie, ceci en vue de la libération, de l'émancipation et de l'épanouissement de l'homme. Cependant, nous pensons qu'en dehors de ces domaines, il serait, aujourd'hui, judicieux, voire nécessaire, d'ajouter le domaine de l'écologie, même si la plupart des philosophes des Lumières n'avaient pas une sensibilité écologique. A la vérité, bon nombre de philosophes des Lumières ne voyaient pas dans la nature une patrie commune ou une « *maison commune* » qui doit être protégée, mais bien plutôt un terrifiant adversaire qui doit impérativement être dompté. Il était question, par les moyens de la science et de la technique, de dominer, d'assujettir et d'exploiter la nature sans ménagement aucun. Francis Bacon et René Descartes sont, dans cette perspective, une parfaite illustration de cette volonté d'assujettissement et de brutalisation de la nature.

Or, comme nous le savons maintenant, la destinée du genre humain est liée à celle de la biosphère, et partant de la nature, car l'homme n'est qu'un élément ou une partie de cette dernière. Il est essentiellement un être naturel ou environnemental. En tant que tel, il va de soi que l'épanouissement de l'humanité, que vise le progrès qu'appellent de leurs vœux les philosophes des Lumières, dépend largement de l'équilibre ou de la « bonne santé » de la « *mère nature* ». L'harmonisation du rapport du progrès au bien-être de l'humanité et de toute la biosphère n'est donc possible que si et seulement si nous tenons compte de « *l'équation du*

²⁸⁴*Ibid.*

²⁸⁵*Ibid.*, p. 53.

*nénuphar*²⁸⁶ », et prenons en compte « *la sagesse de l'escargot*²⁸⁷ » dans nos différents modes d'organisation et de fonctionnement. Toutefois, en quoi les progrès des savoirs, des normes éthiques et des lois juridiques, pour ne prendre que ces cas de figure, contribuent-ils, concrètement, à la libération, à l'émancipation et à l'épanouissement de l'homme, de la société et de l'humanité ?

Par rapport au domaine de la connaissance, l'humanité est obligée, pour pasticher Karl Jaspers, d'être toujours en route, car, le réel étant essentiellement complexe, la science n'a d'autre choix que d'être « *un processus infini*²⁸⁸ ». L'augmentation du savoir, et donc la réduction de l'ignorance, devient donc, pour le genre humain, un « *impératif catégorique* », s'il veut sauvegarder son autonomie, et rester ou devenir l'auteur et l'acteur du sens de son existence. Avant la révolution génétique, par exemple, on pensait que le patrimoine génétique du vivant, notamment celui de l'homme, était inviolable, et que les maladies génétiques étaient, par conséquent, une fatalité. Or, aujourd'hui, avec le séquençage de l'ADN, c'est-à-dire de l'acide désoxyribonucléique, le développement de l'ingénierie génétique et l'émergence de la médecine prédictive ou méliorative, les gènes ne sont plus totalement « *voilés* », c'est-à-dire mystérieux, et les maladies génétiques ne sont plus considérées comme une fatalité.

Au contraire, les maladies génétiques sont bien plutôt, et de plus en plus, médicalement prises en charge, tant au stade embryonnaire qu'au stade post-natal. En effet, la médicalisation des maladies congénitales est davantage rendue possible grâce au développement de la thérapie génique germinale, de la thérapie génique somatique et de l'imagerie cellulaire. Mais cette maîtrise du vivant dans ce qu'il a d'essentiel n'était pas possible, comme nous l'avons souligné, sans les progrès technoscientifiques, et précisément la révolution bio-techno-génétique qui a permis le séquençage de l'ADN. Dans les propos qui suivent, Ruth Moore souligne, en filigrane, l'importance de la maîtrise de l'ADN, et donc du patrimoine génétique de l'homme et du vivant. Ruth Moore affirme :

²⁸⁶Albert Jacquard et Hélène Amblard, *Réinventons l'humanité*, postface de Serge Latouche, Sang de la Terre, 2013, p. 67. Comme le montre Albert Jacquard : « *On plante un nénuphar dans un grand lac. Ce nénuphar a la propriété héréditaire de produire chaque jour un autre nénuphar. Il se trouve qu'au bout de trente jours, la totalité du lac est recouverte par les descendants du premier nénuphar et que l'espèce entière meurt étouffée, privée d'espace et de nourriture* ». Ce mythe pédagogique a pour but de nous faire comprendre que la surexploitation de la nature, la croissance infinie et la consommation vertigineuse ne peuvent aboutir, à terme, qu'à « *la destruction de notre écosystème* », l'irruption des catastrophes naturelles et l'effondrement de la civilisation.

²⁸⁷*Ibid.*, p. 66. « *La sagesse de l'escargot* » nous enseigne « *la nécessaire lenteur* », l'éthique de la prudence, « *le sens de la mesure* », la capacité de s'arrêter avant le surgissement d'un cataclysme.

²⁸⁸Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 1010.

Nous savons maintenant que les plans qui sont à l'origine de tous les phénomènes vitaux sont inscrits dans la structure même des molécules fibreuses et spiralées qui représentent les substances fondamentales de la matière vivante. Ces « fibres de la vie » sont les acides nucléiques, c'est en eux que s'inscrit le message héréditaire qui fait que les êtres vivants sont tels que nous les connaissons.²⁸⁹

Cette connaissance progressive du vivant ou de ce qui est au principe de la vie accroît la liberté humaine et permet à l'homme de donner le sens qu'il souhaite à son existence. L'homme peut et pourra davantage, dans les décennies à venir, devenir un véritable ingénieur de son être, grâce aux développements de la techno-biomédecine associée aux technologies NBIC. Laurent Alexandre est de cet avis. D'ailleurs, il exprime son optimisme technoscientifique en ces termes :

Ce que les NBIC vont apporter de nouveau, c'est la radicalité de la rupture avec le système darwinien. Nous ne serons plus les jouets d'un tri accompli sur des critères et par des forces de sélection aveugles qui nous sont extérieures, mais les décisionnaires et véritables sélectionneurs actifs des attributs de notre humanité.²⁹⁰

Cette affirmation de Laurent Alexandre n'est pas gratuite, dans la mesure où les progrès fulgurants des technosciences bousculent effectivement tous les préjugés fatalistes, et permettent à l'humanité de s'arracher, progressivement, mais sûrement, à tous les codes de la nature, de la biologie, de la génétique, de l'histoire, pour ne citer que ceux-là. Les philosophes des Lumières n'avaient donc pas tort d'encourager ou de demander aux hommes et aux nations de cultiver l'amour du perfectionnement des sciences et des techniques.

Du point de vue des normes éthiques et des lois juridiques, les hommes et les nations sont dans l'obligation, au risque de régresser vers « l'état de nature » et de périr, de procéder à l'amélioration constante des valeurs et des règlements qui fondent leur association. En effet, il y a des circonstances dans lesquelles la loi morale et le droit positif ne cadrent plus avec les aspirations des citoyens ou l'évolution des mentalités des membres d'une communauté politique donnée. Qui plus est, de nouvelles situations, par illustration, peuvent advenir au cours de la vie d'une nation ou d'une collectivité, sans que les règles et les lois qui la régissent soient adaptées à leur gestion ou à leur prise en charge efficace et efficiente. Ainsi, l'efficacité et

²⁸⁹Ruth Moore, *Les Fibres de la vie, tome II, Etat actuel de la biologie*, Paris, Nouveaux horizons, 1970, p. 5.

²⁹⁰Laurent Alexandre, *La Mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, Paris, Editions Jean-Claude Lattès, 2011, p. 78.

l'efficience dans la gestion de la société ou dans la correction des mœurs dont l'essence est d'évoluer dans un sens comme dans l'autre, c'est-à-dire en bien comme en mal, exigent nécessairement la correction permanente des normes et des lois qui doivent impérativement assurer leur fonction normative, pour que le jeu social, politique et économique se déroule dans la sécurité, la paix, la sérénité et l'harmonie sans lesquelles le chaos ferait irruption et ouvrirait, à coup sûr, la voie à la guerre, à la mort et à la disparition de l'humanité.

Les philosophes des Lumières avaient donc raison d'attirer l'attention des hommes et des nations sur la nécessité d'améliorer constamment les valeurs éthiques et les normes juridiques ; surtout dans le sens d'un mieux-être de l'humanité, car tout perfectionnement véritable doit placer la promotion et la protection de l'humain en l'homme au centre de ses préoccupations. Cette volonté de progrès ou ce désir de créer les conditions de libération, d'émancipation et d'épanouissement idéales a amené les philosophes des Lumières à laïciser l'éthique ou l'enseignement moral du Christ, c'est-à-dire à traduire dans le droit positif, avec l'aide des juristes, les principes « *de la séparation des pouvoirs, de l'égalité de tous les citoyens devant la loi, de l'abolition de l'esclavage et de la torture, de la liberté de croyance*²⁹¹ », de la fraternité, de la laïcité de l'Etat, de la souveraineté populaire, pour ne mentionner que ces principes-là.

Nous comprenons que les philosophes des Lumières avaient vraiment à cœur, à travers « les « *Bill of rights* » anglais et américains et les dix-sept articles de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (26 août 1789)*²⁹² », d'améliorer le statut et les conditions de vie des citoyens, de donner aux peuples le pouvoir d'infléchir leur existence et la vie de leur nation dans le sens de leur volonté et de leurs objectifs, bref, de rendre la société humaine plus humaine.

Par la volonté et les efforts qu'ils ont mobilisés pour amener l'humanité à rompre avec le dogmatisme et le contentement épistémologique, l'inertie axiologique et juridique, c'est-à-dire à tourner le dos au dogme de l'immutabilité gnoséologique, éthique et juridique, bref, à prendre conscience des périls liés à tout conservatisme, les philosophes des Lumières ont ainsi mis en exergue les bienfaits du progrès, du perfectionnement ou de la perfectibilité, car il est de l'essence de cet idéal de pousser ou d'encourager à la libération, à l'émancipation et à l'épanouissement de l'humain en l'homme. Autrement dit, le progrès, qu'il soit d'ordre

²⁹¹Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, p. 186.

²⁹²*Ibid.*

épistémologique, éthique, juridique, politique, économique ou écologique, vise, *in fine*, une vie humaine réussie ou bonne, c'est-à-dire une existence caractérisée par un haut degré de rationalité, d'autonomie, de responsabilité, de créativité, et donc de bien-être. En d'autres termes, pour l'humanisme des Lumières, une vie de mortel réussie ou bonne est celle qui se déroule en marge de toute aliénation et de toute paupérisation. Elle est, par conséquent, une vie fondée sur la raison ; « *ce bien commun de l'humanité*²⁹³ » qui « *s'exprime à travers la connaissance scientifique*²⁹⁴ », qui « *postule l'égalité de tous les hommes et exige la démocratie (...) justifie le libre arbitre et l'autonomie de chaque homme considéré comme sujet dans un Etat de droit*²⁹⁵ ».

Pour Frédéric Lenoir, « *dans l'univers moderne (...), l'individu entend être le législateur de sa propre vie et occuper la place qu'il a acquise par son mérite au sein d'une société qui doit être égalitaire*²⁹⁶ », laïque et tolérante.

2-2- L'humanisme moderne et renaissant : spécificité, unité et raisons d'un échec

De ce qui précède, nous notons qu'en plus de la contribution de l'humanisme de la Renaissance ; humanisme qui s'est appuyée sur des principes évangéliques et sur la pensée des Anciens pour, d'une part, critiquer les abus du clergé et les dérives de l'Eglise catholique durant la chrétienté ; et d'autre part, appeler à la « *laïcisation de la pensée* » et à la libération de l'homme de toutes les formes de servitude²⁹⁷, l'humanisme des Lumières a fait montre, quant à lui, d'une plus grande rigueur dans la critique de l'institution ecclésiale ; d'une ténacité certaine dans la volonté d'émanciper l'homme de l'emprise de la religion, afin de le sortir de la « *minorité dont il est lui-même responsable*²⁹⁸ » ; d'une persévérance sans faille dans les efforts déployés pour que le domaine de la raison soit véritablement distinct de celui de la foi ; et d'un courage affirmé dans la lutte non seulement pour l'édiction et le respect des droits de l'homme et du citoyen, mais aussi pour la création et la démocratisation des Républiques démocratiques et laïques.

²⁹³*Ibid.*, p. 181.

²⁹⁴*Ibid.*

²⁹⁵*Ibid.*

²⁹⁶*Ibid.*, p. 179.

²⁹⁷Notons que la dépendance de l'homme par rapport à la transcendance théologique n'est pas remise en question par l'humanisme de la Renaissance et par certains théoriciens de l'humanisme des Lumières. En effet, l'athéisme, dans ce contexte, est généralement considéré comme un mal, car il serait la source du renversement de la table des valeurs.

²⁹⁸Emmanuel Kant, *op.cit.*, p. 83.

Mais, en dépit de cette particularité de l'humanisme des Lumières, en dépit de cette amplification de l'apport de l'humanisme de la Renaissance par cette deuxième forme d'humanisme, ce qui fait pourtant leur unité, c'est leur engagement commun pour l'avènement d'un type d'homme nouveau, à savoir un homme rationnel, autonome, responsable, créateur, perfectible et heureux, c'est-à-dire un individu qui pense par lui-même, qui fait ses propres choix, qui en assume les conséquences, qui transforme son environnement tout en se transformant lui-même, qui innove sans cesse, et qui donne le sens qu'il souhaite à son existence. C'est à cette condition, estiment les philosophes de la Renaissance et les philosophes des Lumières, que l'homme nouveau parviendra à une « *vie réussie* » ou « *bonne* », si on nous permet l'usage de cette terminologie ferryyenne.

L'humanisme de la Renaissance et l'humanisme des Lumières ont aussi en commun la critique des dérives de l'Eglise catholique romaine et le combat contre les déviances de ses princes. Par ailleurs, ces deux formes d'humanisme ont pour point d'intercession leur manque de condamnation ferme des religions, en général, et du christianisme, en particulier ; leur tolérance de la croyance en l'existence d'une « *transcendance théologique* » ; et leur défense plus ou moins ouverte de la foi en un Dieu personnel et unique. En effet, comme nous l'avons fait remarqué plus haut, les philosophes de la Renaissance et les philosophes des Lumières, dans leur large majorité, ne tolèrent pas l'athéisme, qu'il soit négatif ou positif.

Un athée négatif est celui qui ne croit pas en Dieu ou en une « *transcendance verticale* » quelconque. Or, un athée positif ou militant est celui qui croit que Dieu ou une « *altérité radicale* », de quelque nature que ce soit, n'existe pas.²⁹⁹ Concernant l'athéisme négatif, André Comte-Sponville parle d'« *absence d'une croyance* » ou de « *négation de Dieu* » ; et s'agissant de l'athéisme positif ou militant, il le qualifie de « *croyance en une absence* » ou « *absence de Dieu* »³⁰⁰. Mais quelle que soit la formule utilisée, John Locke et Voltaire, et partant bon nombre de philosophes de la Renaissance et de philosophes des Lumières, critiquent l'athéisme et la diabolisation de la religion de façon virulente. Par leur critique, ils démontrent ainsi leur attachement à la foi, leur fidélité à la religion et leur amour pour Dieu. A ce propos, l'auteur de *Lettre sur la tolérance* affirme :

Ceux qui nient l'existence d'un Dieu ne doivent pas être tolérés, parce que les promesses, les contrats, les serments et la bonne foi, qui sont les principaux liens de la société civile, ne sauraient engager un athée à tenir sa

²⁹⁹ André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, p. 69.

³⁰⁰ *Ibid.*

*parole ; et que si l'on bannit du monde la croyance d'une divinité, on ne peut qu'introduire aussitôt le désordre et la confusion.*³⁰¹

Dans le même sillage que John Locke, Voltaire exprime sa mésestime pour les athées en disant qu'ils « *sont pour la plupart des savants hardis et égarés qui raisonnent mal*³⁰² ». Autrement dit, pour l'auteur de *Candide*, l'athéisme est non seulement l'expression de l'ignorance, mais aussi et surtout un pur sophisme. Voltaire estime, par ailleurs, que ce sont les autorités religieuses, par leurs fourberies et leur tyrannie, qui ont donné naissance aux athées. Ainsi, l'athéisme serait, de ce point de vue-là, la conséquence de l'incurie et de la corruption des dirigeants de l'Eglise : « *S'il y a des athées, à qui doit-on s'en prendre, sinon aux tyrans mercenaires des âmes, qui, en nous révoltant contre leurs fourberies, forcent quelques esprits faibles à nier le Dieu que ces monstres déshonorent ?*³⁰³ »

Partant de l'esprit de l'humanisme de la Renaissance et de l'humanisme des Lumières, Frédéric Lenoir confirme que ces deux mouvements intellectuels et philosophiques postmédiévaux n'ont pas pour mission de récuser la religion, notamment la religion chrétienne, encore moins de déconstruire la « *transcendance théologique* », c'est-à-dire le Dieu personnel et unique du christianisme et des deux autres religions monothéistes. Au contraire, la plupart des philosophes de la Renaissance et des philosophes des Lumières se sont bien plutôt attaqués aux abus et aux excès des « princes » de l'Eglise, au non-respect des enseignements éthiques de Jésus-Christ, et surtout aux différentes structures ou institutions ecclésiales d'assujettissement et de déshumanisation de l'homme. Dans cette veine, Frédéric Lenoir affirme ce qui suit :

*Même s'ils critiquent ou combattent l'Eglise romaine, les philosophes de la Renaissance et des Lumières, à des rares exceptions près, ne condamnent donc pas plus le christianisme dont ils s'inspirent largement, que la croyance en Dieu à laquelle ils restent attachés. Pour la plupart d'entre eux, l'athéisme est même nocif. Non seulement parce qu'ils ne partagent pas la conviction des athées, mais davantage encore parce qu'ils estiment que la religion – une religion naturelle, tolérante – est utile aux individus et aux sociétés. Certains vont jusqu'à considérer que les athées – à la différence des agnostiques, qui refusent de se prononcer sur l'existence de Dieu -, par leur « refus fanatique » de toute divinité, sont (...) dangereux pour la cohésion sociale*³⁰⁴

³⁰¹John Locke, *Lettre sur la tolérance*, traduit de l'anglais par Jean Le Clerc, Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 206.

³⁰²Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Flammarion, 1964, pp. 56-57.

³⁰³*Ibid.*

³⁰⁴Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, p. 187.

Ainsi, malgré les efforts qu'ils mobilisent pour ouvrir l'humanité à une ère nouvelle ; une ère qui serait caractérisée par une pleine autonomie, tout se passe comme si les théoriciens des deux premières formes d'humanisme étaient restés captifs de la cosmologie religieuse ou de la révélation judéo-chrétienne. Cette captivité dans laquelle ils se sont complu ne leur a pas permis d'aller jusqu'au bout de leur mission humaniste. On peut, certes, se dire que les philosophes de la Renaissance ne pouvaient pas, dans un contexte encore dominé par l'Eglise, s'engager dans un processus de laïcisation du monde et de libération totale de l'homme, mais les philosophes des Lumières n'ont pas cette circonstance atténuante, car ils ont pensé et agi à une époque plus favorable à la réalisation d'un tel projet. Si tel est donc le cas, quelques questions nous taraudent cependant l'esprit, eu égard à la suspension arbitraire de leur jugement quant à ce qui concerne la foi et Dieu. Dès lors, peut-on dire que les philosophes des Lumières avaient peur du vide, du « *non-sens radical* » et du chaos qu'aurait créé l'absence de Dieu ou de la « *transcendance théologique* » dans l'immensité effroyable de l'univers et dans un monde humain en proie à la violence, à la méchanceté, à l'égoïsme et à la haine ? Autrement dit, avaient-ils des appréhensions quant au devenir, quant à l'avenir ou quant au sort d'une humanité sans Dieu ? Ou encore, étaient-ils habités par une réelle conviction ; celle de l'existence d'une « *fondation ultime* » ou d'une « *transcendance verticale* » qui serait à l'origine du big bang, de la lumière, du temps, de l'espace, du monde, de l'homme, bref, de l'histoire ?

C'est au milieu du XIXe siècle qu'une troisième forme d'humanisme, plus radical que l'humanisme de la Renaissance et plus offensif que l'humanisme des Lumières, va émerger et se donner pour mission d'aller jusqu'au bout de la critique des institutions religieuses, de la déconstruction de toutes les « *transcendances verticales* », de la libération de l'homme de l'état de la foi et de toutes les formes de servitude, bref, de l'affirmation sans complexe du principe humaniste, comme nouveau foyer de sens, après le principe cosmologique de l'Antiquité et le principe théologique des religions monothéistes du Moyen Age. L'humanisme athée est ce nouveau mouvement intellectuel et philosophique.

3- L'humanisme athée

L'humanisme athée est la plénitude d'humanisme, car il radicalise les positions de l'humanisme renaissant et moderne.

3-1-L'humanisme athée ou la plénitude d'humanisme

Nous avons défini l'humanisme comme un courant intellectuel qui, sur le plan philosophique, valorise l'homme, non seulement en le mettant au centre toutes les

préoccupations, en affirmant sa dignité, son autonomie et ses capacités de connaissance, mais aussi en lui donnant le pouvoir de définir, par lui-même, le sens de sa vie. Le projet humaniste pose ainsi la personne humaine, non comme un objet, inconditionnellement soumis à toutes les influences et, par conséquent, hétéro-déterminé, mais comme un sujet, c'est-à-dire le « *fondement de toute réalité*³⁰⁵ ». A partir de cette définition, l'humanisme athée, à l'inverse de l'humanisme de la Renaissance et de l'humanisme des Lumières, incarne le mieux les idéaux ou les valeurs de ce courant intellectuel et philosophique né à la Renaissance avec l'ambition de rompre avec le monde ancien. En effet, de notre point de vue, l'humanisme athée est la plénitude d'humanisme, en ce sens qu'il rend l'homme à lui-même. Autrement dit, l'humanisme athée délivre l'individu, du moins sur le plan théorique, de l'emprise ou de l'empire, d'une part, des « *transcendances verticales* », de l' « *immanentisme radical* » et de tout ce qui est susceptible de le maintenir dans l'hétéronomie ; et d'autre part, de la foi ou de l'espérance illusoire en une vie autre que celle qui se déroule dans le monde matériel ou phénoménal.

Fondé sur l'exigence de rationalité, de liberté, de responsabilité et de créativité, au sens profond des termes, l'humanisme athée ne saurait être assimilé à tout courant philosophique athée. En réalité, toute doctrine, tout courant ou tout système de pensée athée ne peut être un humanisme que si et seulement s'il affirme la pleine autonomie du sujet, c'est-à-dire sa capacité à s'arracher à tous les codes et à toutes les influences, ceci dans le but de devenir ce qu'il aura voulu. Ce critère lié à l'auto-détermination du sujet nous permet d'exclure du champ de l'humanisme athée, toutes les philosophies qui, bien que récusant la foi en l'existence des dieux ou d'un Dieu personnel et unique, font, cependant, « *une critique radicale de la subjectivité*³⁰⁶ ». En d'autres termes, parce qu'elles récusent la « *métaphysique de la subjectivité* », parce qu'elles proclament « *la mort de l'homme comme sujet*³⁰⁷ », ces philosophies athées sont, en réalité, des philosophies antihumanistes. C'est le cas de la pensée freudienne et de la philosophie foucauldienne qui affirment l'existence d'un inconscient psychique. C'est aussi le cas de la pensée marxiste et du structuralisme lévy-straussien qui soutiennent que la société est portée par « *la dialectique des structures*³⁰⁸ ».

Les pensées et les philosophies antihumanistes ont ceci en commun qu'elles démontrent que le libre arbitre est une illusion. Leurs théoriciens pensent que l'individu est, par essence, au

³⁰⁵Luc Ferry et Alain Renaut, *La Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1988, p. 76.

³⁰⁶*Ibid.*, p. 55.

³⁰⁷*Ibid.*

³⁰⁸*Ibid.*, pp. 245-246.

centre de toutes les influences. Ils ont ainsi une conception déterministe du monde, et l'homme n'est pas, de leur point de vue, « *un empire dans un empire* », comme disait Baruch Spinoza qui est, de ce fait, une figure emblématique de l'antihumanisme moderne. L'athéisme de la pensée de Karl Marx, de Sigmund Freud et de Friedrich Nietzsche est aussi un antihumanisme, puisque ces auteurs posent l'hétéronomie comme la « *vérité d'une condition humaine débarrassée des illusions où l'aurait tenue la métaphysique*³⁰⁹ ».

3-2-L'humanisme athée et la critique des « *transcendances verticales* »

Le XIXe et le XXe siècle sont des siècles au cours desquels émerge l'humanisme athée. Contrairement aux théoriciens de l'humanisme des Lumières, les chantres de l'humanisme athée sont convaincus que « *la religion et la foi en Dieu constituent un obstacle majeur à la réalisation d'un authentique progrès individuel et social*³¹⁰ », tant sur le plan de la culture de la rationalité que du point de vue de la conquête d'une véritable autonomie. C'est ainsi qu'Auguste Comte et Jean-Paul Sartre, par exemple, opèrent une critique radicale des religions et de l'idée de l'existence d'une entité extérieure et supérieure à l'humanité ; entité qui donnerait, d'après les croyants, une signification, une orientation et une finalité à l'existence.

Fondées sur le postulat de l'existence des dieux ou d'un Dieu personnel et unique, les religions sont, pour Auguste Comte et Jean-Paul Sartre, une réelle source d'aliénation non seulement pour le sujet qui devient, dans ce contexte, comme un objet entre les mains de la transcendance, mais aussi pour la collectivité qui a tendance à s'abandonner à la passivité et à la fatalité. Dans cette perspective, la collectivité s'abandonne, d'une part, à la passivité parce qu'elle croit que tout ici-bas est vanité, et que la vraie vie pour laquelle il faut se battre est dans « un-en-dehors-du-monde » ; et d'autre part, à la fatalité, en ce sens qu'elle est convaincue que, quels que soient les efforts qu'elle pourrait fournir, tout est écrit d'avance. Dans tous les cas, l'individu et la collectivité sont ici travaillés par la mentalité magico-religieuse, ou par ce que Lucien Ayissi, dans *Crise et superstition*, appelle « *l'imagination mythogène et tétatogène*³¹¹ ».

3-2-1- Auguste Comte : Dieu et la religion comme produit de l'imagination

Dans son *Cours de philosophie positive*, Auguste Comte affirme qu'il y a trois âges de l'humanité, correspondant aux trois stades de son évolution mentale ou intellectuelle. En effet, de son point de vue, l'humanité a commencé son évolution intellectuelle au stade théologique ;

³⁰⁹*Ibid.*, p. 313.

³¹⁰Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, p. 188.

³¹¹Lucien Ayissi, *op. cit.*, p. 10.

stade caractérisé par une interprétation mythologique ou magico-religieuse du monde. Autrement dit, au stade théologique, l'homme a recours aux mythes, aux légendes, aux contes, à la magie et à la religion, pour rendre compte du réel et, par conséquent, l'apprivoiser. C'est à ce stade, commente Frédéric Lenoir, que naît et prospère « *le fétichisme, le polythéisme et le monothéisme*³¹² ». L'« *état théologique* », pour reprendre les termes comtiens, est considéré comme l'enfance de l'humanité, dans la mesure où c'est par incapacité de s'élever au niveau rationnel et scientifique que l'homme, par esprit de facilité, recourt à son « *imagination mythogène et tératogène*³¹³ » pour expliquer les phénomènes du monde et apaiser ses peurs et ses angoisses. Pour Auguste Comte, la religion et l'idée de l'existence des dieux ou d'un Dieu personnel et unique sont une pure fabrication de l'imagination.

Toutefois, au cours son histoire, estime Auguste Comte, l'humanité s'est rendu compte des limites, des faiblesses et de l'aberration de l'explication mythologique ou magico-religieuse du monde. Autrement dit, l'humanité a compris que cette explication ne lui permettait guère de saisir la nature des phénomènes qu'elle avait la prétention de dévoiler. C'est pour cette raison qu'elle est passée, grâce à une mutation intellectuelle, de « *l'état théologique* » à « *l'état métaphysique* ». Le stade métaphysique est caractérisé par un effort d'interprétation rationnelle ou philosophique du réel. Il s'agit, pour l'homme, de recourir non plus à l'imagination pour expliquer les phénomènes, mais à la raison et à sa fonctionnalité critique.

A l'« *état métaphysique* », l'humanité s'élève vers la maturité, même si elle reste, à ce stade, dans l'adolescence, car prisonnière de l'abstraction et de la spéculation qui ne lui permettent pas, à cause d'un défaut d'enracinement dans l'expérience ou dans le vécu, de saisir l'essence ou la nature des êtres, des phénomènes et des choses. A la vérité, Auguste Comte pense que les questions métaphysiques, c'est-à-dire les questions relatives au « pourquoi » des choses, sont encore entachées d'infantilité. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il pense que, pour que l'humanité sorte définitivement de l'enfance et de l'adolescence, c'est-à-dire de l'immatunité qui la caractérise aux stades théologique et métaphysique, il est nécessaire qu'elle se libère des questions relatives au « pourquoi », pour « *ne s'intéresser qu'aux faits et au comment* » des choses, ce qui est le propre de la science³¹⁴ ».

Auguste Comte pense qu'il est de l'intérêt de l'humanité de passer au stade positif ou scientifique. En effet, à son avis, l'humanité ne sera pleinement à l'« *état positif* » que lorsque

³¹²Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, p. 188.

³¹³Lucien Ayissi, *op. cit.*, p. 10.

³¹⁴Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, p. 189.

toutes les activités humaines, à l'instar de l'économie, du droit, de la morale, de la politique, de l'histoire, de la philosophie, « *seront fondées uniquement sur la méthode scientifique d'observation et d'expérimentation*³¹⁵ ». En d'autres termes, seule la démarche expérimentale, fondée sur l'induction, nous permet, selon l'auteur du *Cours de philosophie positive*, de parvenir à l'« *intelligence de ce qui est* » ; à l'élaboration et à la mise en place d'une « *praxis* » efficace et efficiente ; à la libération, à l'émancipation et à l'épanouissement.

La philosophie d'Auguste Comte est bel et bien un humanisme athée, en ceci qu'elle pose la science, et rien d'autre, comme condition « *d'accès à une société totalement rationnelle, productive et pacifique, gouvernée non plus par un souverain adoubé par la religion (stade théologique) ou par le peuple (stade philosophique), mais par une élite de scientifiques et de techniciens positivistes*³¹⁶ ». Auguste Comte, dans ses derniers ouvrages procède explicitement à « *l'humanisation du divin* » et à « *la divinisation de l'humain* », lorsqu'il remplace les dieux par l'humanité, et l'Eglise par la science. Mais, qu'en est-il de Jean-Paul Sartre, le père de l'existentialisme athée et l'auteur de *L'Existentialisme est un humanisme* ?

3-2-2- Jean-Paul Sartre : du néant à l'existence, et de l'existence au néant

L'existentialisme de Jean-Paul Sartre est un humanisme athée, par excellence, dans la mesure où l'homme est ici défini comme étant totalement libre. L'homme jouit, dans la perspective existentialiste athée, d'une totale autonomie parce qu'il est un être de conscience, d'une part ; et d'autre part, parce qu'il n'a ni été créé ni été « *programmé d'avance par une quelconque définition*³¹⁷ ». En effet, pour Jean-Paul Sartre, la conscience est le propre de l'homme, puisqu'il est le seul être de la nature capable de connaître, de juger et de choisir. L'homme peut, par illustration, discerner entre le vrai et le faux, le bien et le mal, le beau et le laid ; et c'est ce pouvoir de discernement qui lui confère la possibilité de choisir entre différents termes ou de ne pas choisir, d'orienter sa vie dans un sens comme dans l'autre, ou tout simplement de transformer le carrefour des valeurs contradictoires en destination. L'auteur de *L'Être et le Néant* affirme, à ce propos, que nous sommes libres « *du seul fait, en effet, que [nous avons] conscience des motifs qui sollicitent [notre] action*³¹⁸ ». En outre, il pense, concis et péremptoire, que :

L'homme ne saurait être tantôt libre et tantôt esclave : il est tout entier et toujours libre ou il n'est pas. (...) – ou bien l'homme est entièrement

³¹⁵*Ibid.*

³¹⁶*Ibid.*

³¹⁷Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 672.

³¹⁸Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 482.

*déterminé (ce qui est inadmissible, en particulier parce qu'une conscience déterminée, c'est-à-dire motivée en extériorité, devient pure extériorité elle-même et cesse d'être conscience) ou bien l'homme est entièrement libre.*³¹⁹

Par ailleurs, pour Jean-Paul Sartre, l'homme est absolument autonome parce que ni Dieu ni aucune autre « *transcendance verticale* » n'existent pour qu'on puisse lui attribuer le pouvoir de la création et de la détermination du sujet. En effet, pour l'auteur de *L'Être et le Néant*, l'homme a été jeté dans le monde par hasard, et il est donc le fruit du hasard. Qui plus est, il n'est le prisonnier d'aucune essence naturelle, son patrimoine génétique, par illustration ; d'aucune catégorie socio-historique, sa classe sociale, par exemple ; ni d'aucun code. Comme le dit si bien Luc Ferry : « *Là réside sa liberté, dans le fait même de ne pas être tenu en laisse par une prétendue « nature humaine », dans le fait de pouvoir dépasser ou transcender tous les codes, et c'est cette liberté, bien entendu, qui est pour l'existentialisme athée le propre de l'homme par excellence*³²⁰ ».

Le commentaire précédent de Luc Ferry cadre, bien évidemment, avec la pensée de Jean-Paul Sartre qui récuse tout déterminisme et tout fatalisme. Suivons plutôt comment cet existentialiste athée définit lui-même « *la réalité-humaine* » :

*La réalité-humaine ne saurait recevoir ses fins, nous l'avons vu, ni du dehors, ni d'une prétendue « nature » intérieure. Elle les choisit et, par ce choix même, leur confère une existence transcendante comme limite externe de ses projets. (...) La réalité-humaine est libre dans l'exacte mesure où elle a à être son propre néant. Ce néant, nous l'avons vu, elle a à l'être dans de multiples dimensions : d'abord en se temporalisant, c'est-à-dire en étant toujours à distance d'elle-même, ce qui implique qu'elle ne peut jamais se laisser déterminer par son passé à tel ou tel acte – ensuite en surgissant comme conscience de quelque chose et (de) soi-même, c'est-à-dire en étant présence à soi et non simplement soi, ce qui implique que rien n'existe dans la conscience qui soit conscience d'exister et que, en conséquence, rien d'extérieur à la conscience ne peut la motiver – enfin en étant transcendante, c'est-à-dire non pas quelque chose qui serait d'abord pour se mettre ensuite en relation avec telle ou telle fin, mais au contraire un être qui est originellement pro-jet, c'est-à-dire qui se définit par sa fin.*³²¹

Par cette affirmation, Jean-Paul Sartre établit une nette différence entre l'homme et un objet quelconque. Un objet, comme un coupe-papier, est postérieur à son idée ou à son essence. Autrement dit, l'idée ou l'essence d'un objet ou d'un coupe-papier est antérieure à son

³¹⁹*Ibid.*, pp. 485-487.

³²⁰Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 672.

³²¹Jean-Paul Sartre, *op.cit.*, p. 488 et p. 497.

existence, puisqu'elle existe d'abord dans l'esprit de son concepteur. Or tel n'est pas le cas de l'homme qui se crée ou se définit progressivement au cours de son histoire ou de son existence. L'essence de l'homme n'est pas, comme celle d'un objet ou d'un coupe-papier, antérieure à son existence. Au contraire, elle lui est postérieure. C'est le sens de la fameuse formule de Jean-Paul Sartre selon laquelle « *l'existence précède l'essence* », ou encore celle qui stipule que « *l'homme est ce qu'il se fait* ».

Certes, l'homme est toujours « *en situation* », c'est-à-dire dans telle ou telle condition particulière qui pourrait impacter sa vie ou se transformer en détermination. Certes encore, comme le dit Jean-Paul Sartre, « *bien plus qu'il ne paraît « se faire », l'homme semble « être fait » par le climat et la terre, la race et la classe, la langue, l'histoire de la collectivité dont il fait partie, l'hérédité, les circonstances individuelles de son enfance, les habitudes acquises, les grands et les petits évènements de sa vie*³²² ». Mais, en dépit de toutes ces situations, l'homme ou le sujet demeure libre, car ces conditions particulières ne sont pas inéluctables. Elles ne se transforment pas nécessairement en détermination. En outre, quand bien même une situation serait affectée d'un « *coefficient d'adversité*³²³ », ce ne serait jamais un argument contre l'autonomie humaine, car il sera toujours possible, pour le sujet, d'avoir sur ladite situation un autre regard ou de lui donner une fin particulière. Pour Jean-Paul Sartre, chaque situation attend d'être éclairée « *par une fin pour se manifester comme adversaire ou comme auxiliaire*³²⁴ ». Cela veut dire que la liberté n'est pas seulement l'obtention de ce que nous voulons. Elle est aussi et surtout notre détermination à vouloir par nous-mêmes. L'enjeu de la liberté est donc la responsabilité, c'est-à-dire « *la conscience d'être l'auteur incontestable d'un évènement ou d'un objet*³²⁵ », ou, précisément, du sens d'un évènement ou d'un objet.

Etant donné que, pour les théoriciens de l'humanisme athée, l'homme est un être de conscience, de liberté, de responsabilité et de créativité, il va sans dire que c'est à lui d'inventer sa vie, c'est-à-dire de donner le sens qu'il souhaite à son existence. C'est le point de vue d'Auguste Comte, qui sacralise ou divinise la raison et la science, en proclamant, par le fait même, l'illusion des « *arrière-mondes* ». C'est aussi l'avis de Jean-Paul Sartre pour qui, n'étant rien au départ, l'homme devient tout ce qu'il veut au cours de son existence. Le sujet sort ainsi du néant, définit progressivement son être et y retourne, sans « *ressentiment* », comme dirait Friedrich Nietzsche.

³²²*Ibid.*, p. 527.

³²³*Ibid.*

³²⁴*Ibid.*

³²⁵*Ibid.*, p. 598.

Il y a dans l'humanisme athée, une forte « *prétention auto-fondatrice*³²⁶ », c'est-à-dire une volonté de faire de l'humanité la fondation ultime de toute chose et de toute action. Dans *L'Existentialisme est un humanisme*, Jean-Paul Sartre illustre la responsabilité humaine, en prenant l'exemple d'un homme venu, pendant la Seconde Guerre mondiale, lui demander conseil. En effet, cet homme voulait savoir s'il devait rejoindre la Résistance à Londres et abandonner sa mère, ou rester auprès de sa mère et ne pas lui causer des peines. Jean-Paul Sartre, en bon existentialiste et en bon humaniste athée, ne lui donnera aucun conseil. Bien au contraire, il le renverra à sa conscience et à sa liberté, car c'est à lui, commente Luc Ferry,

*De déterminer ses valeurs et de hiérarchiser ses choix. Il est intégralement libre, puisqu'il n'est pas préformé par une morale qui lui préexisterait, qui serait inscrite dans son essence, comme il est dans l'essence des tortues, à peine sorties de l'œuf et préprogrammées par leur instinct, d'aller rejoindre l'océan.*³²⁷

Tout comme les sciences modernes, l'humanisme athée a profondément déconstruit les cosmologies non scientifiques ; ébranlant, par le fait même, les fondements de la transcendance du cosmos et de la transcendance de Dieu. C'est ainsi que, par illustration, l'idée d'un cosmos harmonieux, juste, vertueux, bon, et à l'aune duquel doit être défini le sens de l'existence vole littéralement en éclats ;

*Des notions comme la toute-puissance de Dieu ou son rôle créateur n'apparaissent plus essentielles ; des affirmations comme la conception virginale de Jésus ou la résurrection de la chair sont en contradiction avec ce que nous savons des processus de la vie ; la prétention de l'Eglise catholique romaine [et de toutes les autres religions] à la sainteté n'est guère compatible avec ce que nous savons de notre histoire.*³²⁸

Toutefois, les philosophies du soupçon et de la déconstruction, à l'instar des philosophies marxiste, nietzschéenne et freudienne, vont prendre hardiment le relais de cette déconstruction, convaincues que l'homme doit se libérer définitivement et sans regret non seulement des illusions de la cosmologie grecque et de la cosmologie religieuse, mais aussi et surtout de toutes les « *idoles* » de la métaphysique classique, de l'idéalisme, des philosophies du sujet et de l'humanisme lui-même. Il s'agit, pour les philosophies du soupçon et de la déconstruction, notamment pour la philosophie nietzschéenne, de parachever le processus de

³²⁶Jacques Arènes et Nathalie Sarthou-Lajus, *op.cit.*, p. 213.

³²⁷Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 677.

³²⁸Albert Jacquard, *Dieu ?*, p. 138.

désenchantement, de sécularisation ou de laïcisation du monde, entamé et laissé inachevé par l'humanisme de la Renaissance, l'humanisme des Lumières et l'humanisme athée.

CHAPITRE 3

LES PENSEURS DE LA DECONSTRUCTION DES « *TRANSCENDANCES VERTICALES* »

Dans la démographie des penseurs de la déconstruction, nous comptons les « *philosophes du soupçon* » et leurs disciples. En effet, nous devons l'expression « *philosophes du soupçon* » ou « *maîtres du soupçon* » à Paul Ricoeur qui regroupe sous cette terminologie trois penseurs qui ont fortement marqué, par leur démarche critique et radicale, la fin du XIXe siècle et tout le XXe siècle. Il s'agit nommément de Karl Marx, Friedrich Nietzsche et Sigmund Freud. Ces trois penseurs ont, en effet, « soupçonné », c'est-à-dire interrogé, mis à mal, démystifier et ébranlé les certitudes de la cosmologie grecque, de la religion, de la métaphysique classique, de l'idéalisme, des philosophies du sujet et de l'humanisme. Ils ont notamment montré l'illusion des « *transcendances verticales* » et de leur impact sur la condition humaine, d'une part ; et d'autre part, prouvé que l'autonomie de la conscience est une fiction métaphysique. Autrement dit, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud et leurs disciples sont convaincus, d'un côté, du caractère mythique des entités extérieures et supérieures à l'humanité, et de l'autre côté, de la non-pertinence de l'idée d'un « *sujet moderne* », c'est-à-dire d'un homme absolument conscient, en ce sens qu'il aurait la maîtrise de tout ce qui ce passe en lui et en dehors de lui ; totalement libre, en ceci qu'il s'autodéterminerait ou agirait conformément à sa raison, à sa volonté et à ses objectifs, échappant, par le fait même, à toute détermination ; et parfaitement responsable, dans la mesure où il serait comptable de ses actes, en tant qu'auteur et acteur de sa propre histoire.

Pour les penseurs de la déconstruction, la croyance en une réalité suprasensible est l'expression de l'aliénation, de la peur et de la haine de la vie. En outre, ils pensent que l'homme est régi par de multiples déterminismes qui agissent en lui, sans lui et malgré lui, notamment le déterminisme économique, pour Karl Marx ; le déterminisme naturel, pour Friedrich Nietzsche ; et le déterminisme psychique, pour Sigmund Freud. L'être humain n'est donc ni véritablement conscient de lui-même et de tout ce qui l'entoure, ni autonome, au sens propre du terme, et encore moins responsable de ce qu'il est. Cette hétéronomie, qui caractérise l'homme, ne le prédispose guère à définir, par lui-même, le sens de son existence. Autrement dit, à en croire les « *maîtres du soupçon* », l'homme ne saurait être l'auteur et l'acteur de sa vie ou de son histoire qui est bien plutôt sous la détermination des réalités qui échappent à sa volonté.

Les « *maîtres du soupçon* » remettent ainsi en question le principe humaniste que promeuvent les philosophes de la Renaissance, les philosophes des Lumières et les théoriciens

de l'existentialisme athée. Mais cette remise en cause de l'autonomie du sujet ne voudrait pas dire que ce dernier serait sous la détermination d'une « *transcendance verticale* » ou d'une « *altérité radicale* » suprasensible, comme on le croit dans la spiritualité religieuse. En effet, Karl Marx, Friedrich Nietzsche et Sigmund Freud sont des penseurs de l'immanence, et même de l'immanence radicale. En tant que tels, ils trouvent infantile l'attitude religieuse fondée sur la croyance en des « *arrière-mondes* ». De leur point de vue, le seul monde qui existe, le monde réel, est celui dans lequel nous nous trouvons ici et maintenant. Il s'agit bel et bien du monde de la matière et de la vie. Toutefois, quels sont les fondements et les arguments sur lesquels s'appuient ces « *maîtres du soupçon* » pour étayer leur thèse ? Autrement dit, sur quoi se fondent Karl Marx, Friedrich Nietzsche et Sigmund Freud pour affirmer ou postuler le déclin de toutes les formes de « *transcendance verticale* » ; la « *transcendance humaniste* » y compris ?

I- Karl Marx (1818-1883) : l'aliénation économique et la primauté de la vie

Pour saisir l'intelligibilité de la critique marxiste de l'idéalisme, de la métaphysique classique, des philosophies du sujet, de la religion et de l'idée de l'existence des « *transcendances verticales* », il est nécessaire de partir des fondements philosophiques de la pensée de Karl Marx.

1- Les fondements philosophiques de la pensée marxiste

La pensée marxiste est fondée principalement sur les exigences de la méthode dialectique et sur une vision matérialiste du monde.

1-1- La dialectique et ses exigences

Le concept, mieux la méthode dialectique, que Karl Marx emprunte à Hegel, revêt, chez l'auteur du *Capital*, un sens nouveau, car il le débarrasse de son « *écorce idéaliste* » pour ne retenir que son « *noyau rationnel* ». Autrement dit, Karl Marx s'approprie la représentation dynamique que Hegel a de l'Idée pour l'appliquer au réel, c'est-à-dire à l'immanence, à l'histoire, à la vie économique, sociale, politique et idéologique. L'auteur du *Capital* affirme ce qui suit :

Ma méthode dialectique non seulement diffère par la base de la méthode hégélienne, mais elle en est même l'exact opposé. Pour Hegel, le mouvement de la pensée, qu'il personnifie sous le nom de l'Idée, est le demiurge de la réalité, laquelle n'est que la forme phénoménale de l'Idée. Pour moi, au

*contraire, le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement du réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme.*³²⁹

Le renversement de la dialectique hégélienne est motivé par la conviction marxiste que l'idéalisme est une véritable occultation de la réalité ou de la vérité. Ce qui est réel ou vrai, pour Karl Marx, c'est que la superstructure, c'est-à-dire l'univers des représentations, de la science, des idées, de la pensée, est absolument conditionnée ou impactée par l'infrastructure, la base matérielle et économique, ou « *le mode de production de la vie matérielle* ». En d'autres termes, en bon matérialiste, Karl Marx pense que les conditions matérielles et économiques, c'est-à-dire la vie, déterminent nécessairement les rapports de productions, qu'ils soient scientifiques, techniques ou relatifs à l'inventivité et aux formes de propriété. De même qu'ils sont déterminés, ces rapports de production déterminent à leur tour la culture, la philosophie, l'éthique, la morale, les lois et les systèmes politiques.

Il y a donc, dans la perspective de la dialectique marxiste, une chaîne de détermination qui lie toutes les productions de la vie. La méthode dialectique a justement pour rôle de permettre la compréhension non pas de l' « histoire », du « passé » ou de l'évolution des sociétés, au sens empirique du terme, mais de cette chaîne de nécessité, immanente à la nature, au monde et à la vie, qui meut l'histoire. En fait, il s'agit, pour Karl Marx, de parvenir, grâce à une dialectique dépouillée de toute forme d'idéalisme, à l'intelligence scientifique des modes de production qui apparaissent successivement dans l'histoire ; des causes qui président à leur succession ; et des conséquences que génère chacune de leur phase transitoire.

La méthode dialectique marxiste se caractérise par quatre exigences fondamentales, à savoir l'exigence d'une vision holistique de la nature, l'exigence d'une vision dynamique du monde, l'exigence d'une vision progressive de tous les phénomènes de l'univers, et l'exigence d'une réalité gouvernée par des contradictions internes.

1-1-1- Une vision holistique de la nature

Selon l'exigence d'une vision holistique de la nature, le monde est une totalité dans laquelle tous les phénomènes sont liés, c'est-à-dire non seulement unis et en interactions, mais aussi et surtout interdépendants. Autrement dit, selon la méthode dialectique marxiste, la réalité est une, ce qui suppose l'affirmation du monisme du phénomène et le rejet de la thèse dualiste de la métaphysique classique et de l'idéalisme. En outre, les parties de cette réalité unique se

³²⁹Karl Marx, *Le Capital*, t. I, Paris, Bureau d'Éditions, 1938, p. 29.

conditionnent les unes les autres, du fait de leur interdépendance. Dans cette perspective purement marxiste ou matérialiste, il n'est pas possible d'isoler un phénomène de la nature et de prétendre le comprendre. La compréhension d'un objet du monde ne peut être possible que si et seulement s'il est étudié dans son contexte, c'est-à-dire dans son environnement et avec son environnement.

En plus de l'exigence d'une vision holistique de la nature, la méthode dialectique marxiste est fondée sur l'exigence d'une vision dynamique du monde.

1-1-2- Une vision dynamique du monde

Selon l'exigence d'une vision dynamique du monde, les matérialistes pensent qu'il faut étudier les phénomènes du point de vue de leur évolution. Il est ici question de prendre en compte les conditions d'apparition, de développement et de disparition de la réalité qui fait l'objet d'analyse. Le respect de cette démarche permet une meilleure compréhension des phénomènes, car, selon Karl Marx et Friedrich Engels, par illustration,

La nature tout entière, depuis les particules les plus infimes jusqu'aux corps les plus grands, depuis le grain de sable jusqu'au soleil, depuis le protiste jusqu'à l'homme, est engagée dans un processus éternel d'apparition et de disparition, dans un flux incessant, dans un mouvement et dans un changement perpétuels.³³⁰

En dehors de l'exigence d'une vision dynamique du monde, la dialectique marxiste repose sur l'exigence d'une vision progressive de tous les phénomènes de l'univers.

1-1-3- Une vision progressive de tous les phénomènes de l'univers

D'après l'exigence d'une vision progressive de tous les phénomènes de l'univers, tout ce qui se déploie dans le monde est dans un mouvement ascendant, c'est-à-dire de développement ou de passage d'un état moins complexe à un état plus complexe, d'une situation inférieure à une autre qui est supérieure. Il n'y a donc pas de circularité, de répétition ou du retour éternel du même. Tout progresse et tend nécessairement vers un but. Dit autrement, tout naît, croît, atteint son apogée et décline. Cette exigence de la méthode dialectique marxiste qu'est l'exigence d'une vision progressive de tous les phénomènes de l'univers est

³³⁰Karl Marx et Friedrich Engels, *Œuvres complètes, Anti-Dühring, Dialectique de la Nature*, Moscou, édition Allemande, 1935, p. 491.

véritablement une critique des approches métaphysiques enracinées sur le dogme de l'immutabilité, de l'éternel retour, de la répétitivité et de la circularité.

Concernant, par exemple, le dogme de l'immutabilité, Karl Marx et Friedrich Engels n'admettent pas l'existence du monde des Idées éternelles de Platon, car un tel postulat est une transgression de la thèse du monisme du phénomène, d'une part ; et de l'exigence du changement ou du devenir qui est au cœur non seulement de la méthode dialectique, mais aussi de la nature, d'autre part. Suivons ce qu'en disent Karl Marx et Friedrich Engels :

La nature est la pierre de touche de la dialectique et il faut dire que les sciences modernes de la nature ont fourni pour cette preuve des matériaux qui sont extrêmement riches et qui augmentent tous les jours ; elles ont ainsi prouvé que la nature, en dernière instance, procède dialectiquement et non métaphysiquement, qu'elle ne se meut pas dans un cercle éternellement identique qui se répéterait perpétuellement, mais qu'elle connaît une histoire réelle. A ce propos, il convient de nommer avant tout Darwin, qui a infligé un rude coup à la conception métaphysique de la nature, en démontrant que le monde organique tout entier, tel qu'il existe aujourd'hui, les plantes, les animaux et, par conséquent, l'homme aussi, est le produit d'un processus de développement qui dure des millions d'années.³³¹

La dernière exigence de la méthode dialectique marxiste, après les trois exigences que nous venons de mettre en lumière, est l'exigence d'une vision du réel gouverné par des contradictions internes.

1-1-4- Une vision du réel gouverné par des contradictions internes

La méthode dialectique marxiste pose la contradiction ou la lutte comme le principe du développement, du changement ou de l'évolution de tout objet ou de tout phénomène de la nature. Il n'est donc pas question d'envisager une vie, une histoire ou un monde dans lequel tout serait stable et harmonieux. Au contraire, la stabilité et l'harmonie sont le signe de l'inertie, de l'inexistence et de la mort. L'essence de la réalité, du monde, de l'univers ou de la nature est bien plutôt d'être en lutte, en conflit, en évolution ou en équilibre instable. Autrement dit, la lutte, le conflit, la contradiction ou l'instabilité dans l'évolution des choses et des phénomènes est inhérent à la structure même du réel. Par nature, le réel est positif, par un côté, et négatif, par l'autre ; source de naissance, mais aussi de mort ; de paix et de guerre ; de développement et de décadence ; d'abondance et de rareté. Lénine dira, à cet effet, que « *la dialectique, au sens*

³³¹*Ibid.*, p. 25.

*propre du mot, est l'étude des contradictions dans l'essence des choses*³³² ». Il ajoutera plus loin que « *le développement est la "lutte" des contraires*³³³ ». Autrement dit, la contrariété ou la polarité est au fondement du développement ou de l'évolution.

En dehors de la méthode dialectique, la pensée marxiste est aussi fondée sur une conception matérialiste du monde qu'il faut connaître pour comprendre la critique que Karl Marx adresse à la métaphysique classique, à l'idéalisme, aux philosophies du sujet, à la religion et à l'idée de l'existence des « *transcendances verticales* ».

1-2- Le matérialisme et sa conception du monde

A l'inverse de l'idéalisme philosophique qui affirme la primauté de l'esprit sur la matière, de la conscience sur le corps, de la superstructure sur l'infrastructure, le matérialisme marxiste réduit ce dualisme ontologique en un monisme du phénomène au sein duquel la matière produit l'esprit, le corps engendre la conscience ou la pensée, et l'infrastructure détermine la superstructure. En effet, Karl Marx part du principe selon lequel la seule réalité est la nature, le monde, la vie, l'immanence, bref, la matière ; et de cette matière en mouvement dérive tous les autres phénomènes de l'univers. Le matérialisme marxiste semble, de ce point de vue-là, s'inspirer, d'une part, du matérialisme antique, précisément du matérialisme d'Héraclite d'Ephèse et des philosophes ioniens ; et d'autre part, de la cosmologie scientifique moderne.

Pour Héraclite d'Ephèse, le père du devenir, « *le monde est un, n'a été créé par aucun dieu ni par aucun homme ; a été et sera une flamme éternellement vivante, qui s'embrasse et s'éteint suivant des lois déterminées* ». Cette conception héraclitéenne du monde sera reprise par les philosophes ioniens qui pensent que la nature est régie par des lois qu'on peut identifier, c'est-à-dire connaître ; et non par des dieux ou des entités transcendantes dont l'existence reste hypothétique ou problématique. D'ailleurs, bon nombre de philosophes ioniens, à l'instar de Démocrite, ne croyaient guère aux dieux et aux « *arrière-mondes* ».

En droite ligne avec la conception héraclitéenne et ionienne du monde, la cosmologie scientifique moderne a démontré que le monde se développe suivant des lois physiques précises, ceci depuis son irruption d'une gigantesque explosion quantique. En effet, comme nous l'avons déjà démontré, l'univers est né du big bang, et a évolué jusqu'aujourd'hui, en donnant progressivement naissance aux étoiles, aux planètes, aux galaxies, aux végétaux, aux animaux,

³³²Vladimir Lénine, *Cahiers philosophiques*, traduction de Filsofskie, Paris, Editions sociales, 1973, p. 263.

³³³*Ibid.*, p. 301.

aux hommes, pour ne citer que ceux-là. S'il en est ainsi, on peut postuler avec le matérialisme marxiste que les phénomènes de la nature n'ont pas besoin d'un esprit absolu, d'une transcendance ou d'une entité suprasensible qui viendrait de l'extérieur les faire exister, évoluer ou disparaître. D'ailleurs, dans quel lieu pourrait-on situer cette réalité transcendante ? Serait-elle domiciliée dans un « *avant big bang* », ou bien placée « au-dessus » ou « en dessous » du monde ? Est-il même rationnel d'envisager un « *avant big bang* », un « au-dessus » ou un « en dessous » du monde ? En outre, quand bien même une réalité transcendante existerait, quelle serait la cause de cette causalité « première » ? Voilà autant de questions qui, du point de vue matérialiste, et même scientifique, restent sans réponses ; et qui, par leur absurdité, poussent les matérialistes, comme Friedrich Engels, à affirmer que « *la conception matérialiste du monde signifie simplement la conception de la nature telle qu'elle est sans aucune addition étrangère*³³⁴ ».

Par ailleurs, à l'opposé de l'idéalisme, de la métaphysique classique, du spiritualisme et de la cosmologie religieuse qui prétendent que le monde sensible est un tissu de simulacre, le siège de l'illusion, de l'erreur, du non vrai, de l'imperfection et de la corruption, le matérialisme marxiste postule, pour sa part, que le monde est non seulement le seul qui existe véritablement, mais aussi l'unique cadre dans lequel peut éclore et se manifester la vérité, la justice, le bien, la beauté et la perfection. Pour Karl Marx, par les moyens scientifiques, techniques, et même technologiques, l'homme peut saisir l'essence ou la nature des choses et les transformer conformément à ses desseins. Il y a, dans le matérialisme marxiste, tout comme dans tout véritable matérialisme, le souci, d'une part, de ne plus permettre que le monde soit sacrifié sur l'autel d'un monde illusoire, à savoir, par illustration, le monde des Idées immuables de Platon et le paradis des religions du Livre ; et d'autre part, d'amener les hommes à connaître, à aimer et à cultiver la nature sans laquelle ils ne seraient rien du tout ou n'existeraient tout simplement pas.

A partir de la mise en exergue des exigences de la méthode dialectique et de la conception matérialiste du monde, nous pouvons déjà, en filigrane, comprendre que Karl Marx s'inscrit en faux contre la métaphysique classique, l'idéalisme, les philosophies du sujet, la religion et l'idée de l'existence des « *transcendances verticales* ».

³³⁴Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Moscou, éd. Allemande, 1888, p. 60.

2- L'illusion de la transcendance et le fantasme d'une conscience autonome

Partant de deux postulats, à savoir le postulat selon lequel l'immanence est la seule réalité et celui d'après lequel l'existence d'un être transcendant relève de l'illusion, Karl Marx remet en question la conception métaphysique, idéaliste et religieuse de la réalité d'un monde extra-phénoménal qui serait le siège des « *Idées immuables* » ou du royaume d'un Dieu personnel et unique. Autrement dit, l'auteur du *Capital* pense qu'il n'existe ni un monde en dehors de celui dans lequel se manifestent les phénomènes, ni une entité suprasensible qui serait à l'origine de toute chose et qui déterminerait le sens de la vie humaine. De son point de vue, l'univers est le fruit du hasard et de la nécessité, comme l'ont d'ailleurs établi les sciences modernes. En effet, pour les sciences modernes et pour tout matérialisme véritable, le monde est le produit du hasard parce que sa naissance était imprévue, contrairement à ce que les religieux et les théoriciens du principe anthropique pensent. Qui plus est, le monde est soumis à la nécessité, en ce sens que son organisation, son fonctionnement et les interactions entre ses éléments constitutifs sont régis par des lois physiques intangibles. En bon matérialiste et en bon scientifique, Karl Marx rompt avec les cosmologies non scientifiques, fondées, pour la plupart, sur le dualisme ontologique et le créationnisme.

Fidèle lecteur de Ludwig Feuerbach, Karl Marx adhère à la critique que son contemporain adresse à toutes les doctrines qui légitiment l'existence d'un monde ou d'un être transcendant duquel procéderait la nature, l'immanence ou la vie. Pour Ludwig Feuerbach, comme nous l'avons montré ailleurs, ces doctrines, à l'instar de la religion, sont « *l'essence infantile de l'humanité*³³⁵ », car, du fait de son immaturité philosophique et scientifique, l'homme projette inconsciemment ses désirs, ses espérances, ses qualités sur une divinité ou un être suprême imaginaire. Par cette affirmation, l'auteur de *l'Essence du Christianisme* rejoint l'analyse d'Auguste Comte que nous avons précédemment mis en perspective. Mais tout comme Ludwig Feuerbach, Karl Marx pense que le drame de l'homme est moins d'avoir créé au-delà du monde réel et en dehors de l'humanité un monde imaginaire et une entité transcendante qu'il ne reconnaît plus comme ses propres créations que d'être asservi par ces derniers. Dans ce contexte d'auto-assujettissement volontaire ou inconscient, ce qui importe pour l'auteur du *Capital*, c'est de comprendre les raisons de cette aliénation et de définir les stratégies ou les conditions de la libération de l'homme. Ainsi, pourquoi l'homme s'aliène-t-il dans l'illusion des « *arrière-mondes* » et de la religion ? Et comment peut-il s'en libérer ?

³³⁵Ludwig Feuerbach, *Essence du christianisme*, p. 130.

Par rapport à l'origine de l'auto-servitude ou de la « *servitude volontaire* » de l'homme, Karl Marx pense que c'est l'aliénation économique, c'est-à-dire le vol du fruit du labeur des travailleurs et les mauvaises conditions de travail, qui pousse les opprimés de tous les temps à rechercher la consolation dans un monde imaginaire et chez un être fantasmatique. En d'autres termes, le travail aliéné et aliénant de l'esclave dans les cités antiques, du serviteur dans les sociétés médiévales, de l'ouvrier dans les Etats modernes, bref, des prolétaires du monde entier et de toutes les époques sont à l'origine de la recherche et de la consommation de l'opium que constituent les idéologies des « *arrière-mondes* » ou les spiritualités religieuses. Karl Marx « *explique que pour illusoire qu'elle soit, la religion [et partant toutes les illusions des « arrière-mondes »] constitue cependant une protestation réelle contre l'oppression socio-économique*³³⁶ ». Karl Marx et Friedrich Engels affirment :

*La détresse religieuse est, pour une part, l'expression de la détresse réelle, et pour une autre, la protestation contre la détresse réelle. La religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit de conditions sociales d'où l'esprit est exclu. Elle est l'opium du peuple. L'abolition de la religion en tant que bonheur illusoire du peuple est l'exigence que formule son bonheur réel. Exiger qu'il renonce aux illusions sur sa situation, c'est exiger qu'il renonce à une situation qui a besoin d'illusions.*³³⁷

Par rapport aux stratégies ou aux conditions de la libération de l'homme des illusions des « *arrière-mondes* » ou d'un Dieu personnel et unique, Karl Marx estime qu'il est nécessaire d'associer la critique politique et économique à l'éducation et à la conscientisation des masses opprimées. Autrement dit, pour mettre fin à l'aliénation spirituelle ou religieuse du peuple, l'auteur du *Capital* pense qu'il faut impérativement non seulement informer et former les hommes, mais aussi et surtout édifier un système politique et économique plus juste, plus équitable et plus humain. Il s'agit, à la vérité, de s'attaquer aux racines du mal ou de l'aliénation spirituelle, à savoir l'ignorance, la peur, le désir d'immortalité, et surtout « *l'exploitation économique de l'homme par l'homme*³³⁸ » ; exploitation qui sévit dans le mode de production capitaliste, avec beaucoup d'acuité.

En effet, tout le travail intellectuel de Karl Marx et toutes ses actions politiques visent la construction d'une société égalitaire ou sans classes. Il pense qu'après la victoire du

³³⁶Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, p. 191.

³³⁷Karl Marx et Friedrich Engels, *Sur la religion*, textes choisis et traduits par G. Badia, P. Bange, E. Bottigelli, Paris, Editions sociales, 1968, pp. 41-42.

³³⁸Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, p. 191.

prolétariat sur la bourgeoisie, suivie de sa dictature, la révolution prolétarienne aura lieu et aboutira, à coup sûr, au communisme qui, par sa seule émergence, fera disparaître la religion et toutes les autres formes de servitude. Le communisme est une société sans religions et sans classes, dans la mesure où, comme le dit si bien Georg Lukacs, dans *Histoire et conscience de classe*, « le prolétariat n'accomplit sa mission historique qu'en se supprimant, en faisant disparaître la société de classes et en créant une société sans classe³³⁹ ». « Dans une telle société, [c'est-à-dire dans la société communiste, commente Frédéric Lenoir,] il n'y aura pas même besoin de combattre la religion, puisque l'aliénation socio-économique dont elle est l'expression aura disparu. Dieu s'évanouira avec la fin des contradictions historiques qui l'ont produit.³⁴⁰ »

Il y a, dans la philosophie marxiste, « une vision linéaire [optimiste] et progressiste de l'histoire³⁴¹ » qui fait le lit de l'idéologie et de l'utopie ; ce qui constitue une trahison des principes fondamentaux du matérialisme. En effet, en affirmant que les contradictions historiques ont pour vocation d'aboutir inéluctablement à un état de bien-être de l'humanité, à savoir l'établissement du communisme, c'est-à-dire d'une société riche, prospère, « sans classes, sans Etat, sans propriété privée³⁴² », bref, une communauté dans laquelle tous les hommes sont égaux, libres et heureux, Karl Marx retombe dans une certaine forme de métaphysique, d'idéalisme, et même de religion, car le mouvement de l'histoire dont il est question semble être gouverné souterrainement par une logique, une raison ou un « esprit absolu », maître de la destinée, qui conduit l'humanité vers un but précis.

Ainsi, la dialectique marxiste semble être à l'image de la dialectique hégélienne, car elle est une sorte de finalisme, étant donné que les contradictions historiques sont considérées comme menant vers une fin ; de prophétisme, puisque cette fin est connue d'avance ; et de béatitude, en ce sens que l'histoire conduit absolument vers le bonheur ou la félicité parfaite. Or, dans un véritable matérialisme, on ne saurait ni parler de finalité du réel, ni prédire le sens de l'histoire, de la vie ou du monde, car l'histoire, la vie ou le monde est certainement régi par des forces chaotiques et aveugles qui font que l'immanence soit intrinsèquement tragique et imprévisible. Friedrich Nietzsche n'aurait jamais été d'accord avec le finalisme, le prophétisme et la béatitude qui sont au cœur de la dialectique marxiste, précisément parce qu'ils trahissent l'essence du matérialisme absolu. D'ailleurs, André Comte-Sponville affirme, à juste titre, qu'

³³⁹Georg Lukacs, cité par Alain Touraine, *op. cit.*, p. 112.

³⁴⁰Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, p. 192.

³⁴¹*Ibid.*

³⁴²André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, p. 118.

« *il n'y a pas de finalité du tout [dans le monde] : il n'y a que la puissance aveugle de la nature, et celle, qui peut être éclairée, du désir*³⁴³ ».

Au-delà de cette remarque, Karl Marx reste tout de même un matérialiste, même si son matérialisme est loin d'être absolu. En tant que matérialiste, il s'attaque aux philosophies du sujet. En effet, pour Karl Marx, comme pour tout matérialiste minimal, le postulat de l'autonomie de la conscience est irrecevable, car, cette dernière est déterminée par la matière, le monde ou l'environnement socio-économique dans lequel vit l'individu. L'éducation, la formation, le niveau de représentation, les valeurs et le sens que chacun donne à son existence dépendent de ses conditions matérielles ou de son pouvoir d'achat, et non de sa volonté ou de sa raison. Un prolétaire, par illustration, n'aura pas les mêmes facilités d'accès aux savoirs ou aux grandes universités qu'un bourgeois. Et si tel est le cas, ledit prolétaire et ledit bourgeois n'auront pas, en règle générale, le même bagage scientifique, la même compétence, le même travail, les mêmes moyens de production, la même force de production, la même capacité de transformation sociale, les mêmes conditions de vie et la même espérance de vie.

De même, la source des opinions, des idées, des théories, des normes, des lois et des institutions sociales est à rechercher non pas dans ces opinions, dans ces idées, dans ces théories, dans ces normes, dans ces lois et dans ces institutions elles-mêmes, mais dans les conditions de la vie matérielle et économique de la société. En d'autres termes, la vie spirituelle d'une communauté politique, c'est-à-dire sa superstructure idéologique, est le reflet de ses conditions de vie matérielle et économique, ou encore de sa base matérielle et infrastructurelle.

La réussite de la Révolution française de 1789, par exemple, a été davantage facilitée par la puissance matérielle et financière de la bourgeoisie qui avait les moyens de son action. A travers l'institution de la République et la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, cette classe sociale a pu, tout à la fois, traduire sa pensée dans les faits et protéger ses intérêts de classe. Autrement dit, les conditions matérielles et économiques de la bourgeoisie ont déterminé la Révolution française, l'érection de la République et la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen qui, à leur tour, ont exercé une action en retour sur la consolidation du statut social, des privilèges et des intérêts de ses membres. C'est justement cette influence première de la matière sur l'esprit, du corps sur la pensée, de l'infrastructure sur la superstructure, de la vie sur la conscience, même s'il y a une action en retour, qui fait dire à Karl Marx, dans sa préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique*, que : « *Ce n'est pas la conscience des*

³⁴³*Ibid.*, p. 250.

*hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience*³⁴⁴».

Eu égard à ce qui précède, nous pouvons dire que le matérialisme marxiste est une critique acerbe, d'une part, de l'idée de l'existence d'une transcendance que les religions monothéistes considèrent comme le début et la fin de toute chose ; et d'autre part, de la thèse d'une conscience autonome que soutient les philosophes du sujet et les théoriciens de l'humanisme. Mais cette critique, qu'on pourrait, à première vue, féliciter, pensant qu'elle libère l'homme de la transcendance, et donc de l'hétéronomie absolue, semble le maintenir sous la domination d'une autre « *altérité radicale* », cette fois-ci immanente au réel. Ainsi, on pourrait dire que l'homme n'est pas sorti de l'auberge, puisqu'il est ici enveloppé par le « *Tout* » ou par la nature qui l'« *excède de toutes parts* » : « *Natura, sive omnia* » ; ce qui signifie que la nature est tout, ou encore qu'elle se confond à la totalité, selon l'un des principes du matérialisme. D'ailleurs, comme le dit André Comte-Sponville, « *être matérialiste, au sens philosophique du terme, c'est nier l'indépendance ontologique de l'esprit*³⁴⁵ », de la conscience ou de la raison ; « *ce n'est pas nier son existence*³⁴⁶ ». En d'autres termes, l'esprit, la conscience ou l'homme existe ou s'active dans le monde, mais dans les simples limites fixées par la matière, le corps ou la nature.

Pour le matérialiste, la liberté est la connaissance de la nécessité, et la libération, l'acceptation de la radicalité ou de l'absoluité de la nature. C'est d'ailleurs le point de vue de Baruch Spinoza dans l'*Ethique*, lorsqu'il affirme ce qui suit :

*Tous doivent certes accorder que rien, sans Dieu, ne peut ni être ni être conçu. Car tous reconnaissent que Dieu est l'unique cause de toutes choses, tant de leur essence que de leur existence ; c'est-à-dire que Dieu n'est pas seulement la cause des choses quant au devenir, comme on dit, mais encore quant à l'être.*³⁴⁷

³⁴⁴Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique. Introduction aux Grundrisse dite « de 1857 »*, traduit de l'allemand par Guillaume Fondu et Jean Quétier, présentée par Guillaume Fondu, Paris, Editions Sociales, 2014.

³⁴⁵André Comte-Sponville, *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, p. 149.

³⁴⁶*Ibid.*

³⁴⁷Baruch Spinoza, *Ethique*, traduction d'Armand Guérinot, Paris, Les Editions Ivrea, 1993, scolie de la page 70. Notons, par souci de précision, que, dans la perspective spinoziste, Dieu désigne la nature, et non le Dieu personnel et unique des religions monothéistes. Il ne désigne donc pas un « *être immortel et bienheureux* », un « *être suprême, créateur et incréé, souverainement bon et juste, dont tout dépend et qui ne dépend de rien* ». Le Dieu de Spinoza est « *l'ensemble infini de tout ce qui existe (la nature). C'est ce qui lui interdit de le créer.* ». Lire, à ce propos, André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, pp. 171-172.

Si telle est la condition de l'homme dans le système matérialiste, et partant marxiste, il n'est donc pas question, pour ce dernier, puisqu'il n'en a même pas le pouvoir, d'avoir la maîtrise de sa destinée, c'est-à-dire de définir, par lui-même, le sens de son existence. L'homme se doit plutôt de faire corps avec « *la plénitude de ce qui est*³⁴⁸ ». C'est le sens de « *l'amor fati* », c'est-à-dire de l'amour du destin, de la vie, de la nature, du monde ou du réel tel qu'il est, et non tel que nous voudrions qu'il soit. Il s'agit de dire un grand « oui » sacré à tout ce qui est et à tout ce qui nous arrive³⁴⁹, car

*Nous sommes dans le Tout, et celui-ci, fini ou pas, nous excède de toutes parts : ses limites, s'il en a, sont pour nous définitivement hors d'atteinte. Il nous enveloppe. Il nous contient. Il nous dépasse. Une transcendance ? Non pas, puisque nous sommes dedans. Mais une immanence inépuisable, indéfinie, aux limites à la fois incertaines et inaccessibles.*³⁵⁰

En droite ligne avec Karl Marx et les matérialistes qui l'ont précédé, mais plus radical qu'eux, Friedrich Nietzsche s'est donné pour mission de « *briser à coup de marteau* » toutes les « *idoles* » de la métaphysique classique, de l'idéalisme, des philosophies du sujet, de la religion, et même de certaines formes de matérialisme. Sa critique, qui se veut incisive, ne va donc épargner ni la transcendance cosmologique, ni la transcendance religieuse, ni la transcendance humaniste, et encore moins les grandes utopies de la modernité.

II-FRIEDRICH NIETZSCHE (1844-1900) : LA PEUR ET LA HAINE DE LA VIE

Pour bien comprendre les raisons qui ont poussé Friedrich Nietzsche à philosopher au marteau, il est indispensable, comme nous l'avons fait pour Karl Marx, de mettre en lumière les fondements philosophiques de sa pensée ou de son matérialisme absolu.

1- Les fondements du matérialisme nietzschéen

La philosophie nietzschéenne est un matérialisme absolu parce qu'elle est, d'une part, « *le refus radical de toutes les figures de la transcendance*³⁵¹ » ; et d'autre part, la célébration de l'immanence, de la nature, du monde ou de la vie. Friedrich Nietzsche s'inscrit en faux contre les valeurs et les idéaux de la cosmologie grecque, de la métaphysique classique, de l'idéalisme, de la religion, de l'humanisme et de certaines formes de matérialisme, à cause de leur nature

³⁴⁸André Comte-Sponville, *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, p. 203.

³⁴⁹*Ibid.*, p. 190.

³⁵⁰*Ibid.*, pp. 155-156.

³⁵¹Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, première note infra-paginale de la page 84.

nihiliste. En effet, les valeurs et les idéaux qui ont eu cours jusqu'à l'auteur du *Crépuscule des idoles* sont essentiellement nihilistes, dans la mesure où ils conditionnent et poussent l'humanité à dévaloriser le réel, la terre, l'ici-bas, le droit positif et la réalité actuelle, ceci pour que soient à jamais magnifiés l'idéal, le ciel, l'au-delà, le droit naturel et le paradis³⁵².

Dans la perspective nietzschéenne, le nihilisme a pour conséquence : l'effémination de l'homme, c'est-à-dire sa castration, en ce sens qu'ayant intériorisé ou incarné les valeurs morales et les idéaux de la raison, il n'est plus capable d'accueillir et d'aimer courageusement le réel tel qu'il est ; l'aliénation de l'individu, puisqu'il devient étranger à lui-même, en vivant selon le bon vouloir d'une volonté autre ; l'appauvrissement de la vie humaine, car l'existence est ici parasitée et paralysée par le ressentiment, la peur et les forces « réactives ».

Le nihilisme est éminemment destructeur, en ceci qu'il se pose comme la négation de la « culture de la vie³⁵³ », c'est-à-dire de l'« innocence du devenir » ou de la « volonté de puissance ». Le nihilisme est l'expression de la haine, de la culpabilité, de la honte, de la fuite, et donc de la lâcheté. Or, selon Friedrich Nietzsche, la vie doit « s'affirmer comme elle veut³⁵⁴ », c'est-à-dire en toute innocence. Rappelons-nous que, pour l'auteur de *La Volonté de puissance*, « celui qui vit dans l'innocence n'a pas « d'idées préconçues », ne nourrit pas « d'arrière-pensées », se donne donc « totalement à ce [qu'il] vit³⁵⁵ », c'est-à-dire « jouit de tout ce qui est³⁵⁶ ». « L'homme-chameau » et « l'homme-lion » sont tous les deux des hommes infectés par l'esprit nihiliste parce qu'ils sont inscrits dans une dynamique de rejet ou d'opposition ; ce qui n'est pas le cas de « l'homme-enfant », caractérisé par l'innocence. En effet, « un enfant vit ses jeux en toute innocence. Quand il joue, il joue. Il ne fait rien d'autre. Et, ne faisant rien d'autre, il goûte un bonheur sans partage. Il connaît le paradis de l'instant, qui rejaillit sur lui à travers la beauté de son visage apaisé par ce bonheur ainsi savouré.³⁵⁷ »

Friedrich Nietzsche entend donc s'attaquer violemment au nihilisme, afin redonner vie à une humanité fatiguée, fragmentée, malade, mourante et sans avenir. Dans la préface d'*Ecce homo*, « un des rares livres qui ait pris la forme de confessions³⁵⁸ », Friedrich Nietzsche caractérise son attitude philosophique en des termes qui renseignent suffisamment sur ses objectifs théoriques et pratiques, bref, sur sa mission. Il affirme sans ambages :

³⁵²Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, pp. 1148-1149.

³⁵³Bertrand Vergely, *Nietzsche ou la passion de la vie*, Toulouse, Editions Milan, 2008, p. 3.

³⁵⁴*Ibid.*, p. 49.

³⁵⁵*Ibid.*, p. 8.

³⁵⁶*Ibid.*, p. 49.

³⁵⁷*Ibid.*, p. 8.

³⁵⁸Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 101.

Améliorer l'humanité ? Voilà bien la dernière chose que moi, j'irais promettre. N'attendez pas de moi que j'érige de nouvelles idoles ! Renverser les 'idoles', - c'est ainsi que j'appelle tous les idéaux – voilà plutôt mon vrai métier. C'est en inventant le mensonge d'un monde idéal qu'on fait perdre à la réalité sa valeur, sa signification, sa véracité... Le "monde-vérité" et le "monde-apparence" ? – traduisez en clair : le monde inventé de façon mensongère et la réalité... Le mensonge de l'idéal a été jusqu'à présent la malédiction pesant sur la réalité, l'humanité même en est devenue menteuse et fausse jusqu'au plus profond de ses instincts – jusqu'à l'adoration des valeurs opposées à celles qui auraient pu lui garantir une belle croissance, un avenir.³⁵⁹

Mais avant d'entrer dans les profondeurs de la critique nietzschéenne des entités, des utopies ou des idéaux abusivement ou arbitrairement établis au-dessus du monde, de l'humanité ou de l'homme, il est nécessaire de mettre en exergue les fondements et les arguments sur lesquels le matérialisme nietzschéen repose. En effet, le matérialisme de Friedrich Nietzsche est fondé sur trois grands postulats, à savoir : le postulat de l'unicité du réel ou de la vie, le postulat de l'immanence « absolue » et le postulat du relativisme radical.

1-1-Le postulat de l'unicité du réel ou de la vie

L'auteur de *La Volonté de puissance*, comme tous les matérialistes qui l'ont précédé, affirme que le réel ou la vie est l'unique réalité. Cette réalité unique, constituée des êtres organiques et inorganiques, est un vaste champ de forces chaotiques, un tissu d'énergie, de pulsions et d'instincts. Friedrich Nietzsche estime que ce chaos qu'est la vie est animé par deux principales forces, à savoir les forces « réactives » et les forces « actives ». Les forces « réactives » sont celles qui ont besoin de nier, de combattre ou d'altérer d'autres forces pour se déployer. Autrement dit, elles ne se posent qu'en s'opposant à quelque chose d'autre. Ces forces sont donc inscrites dans une logique de négation, c'est-à-dire de rejet de la réalité ou de la vie dans ce qu'elle a de fondamental. Comme le dit Luc Ferry, les forces « réactives » relèvent de « la logique du « non » plus que du « oui », du « contre » plus que du « pour »³⁶⁰ ».

Sur le plan intellectuel, les forces « réactives » se manifestent à travers la recherche de la vérité qu'incarnent, par exemple, la philosophie et la science. En effet, en tant que réflexion rationnelle et critique sur le réel, ou encore comme effort de compréhension du monde, d'élaboration des normes et des sagesses pratiques pouvant conduire l'homme à une « vie réussie » ou « bonne », la philosophie repose sur la confrontation ou l'opposition de deux

³⁵⁹Friedrich Nietzsche dans *Ecce homo*, cité par Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, pp. 101-102.

³⁶⁰Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 103.

discours ou de deux courants de pensée, en vue du dévoilement de la vérité. La maïeutique socratique, la dialectique platonicienne, le doute cartésien ou le criticisme kantien est, par illustration, l'expression de la « *volonté de vérité* » qui est l'un des modèles des forces « *réactives* », car il est question, à travers ces démarches, de nier une opinion pour s'élever progressivement vers une vérité qui « *se pose donc contre des lieux communs auxquels elle s'oppose comme ce qui « tient » à ce qui ne « tient pas* »³⁶¹ ». Le propre de cette vérité, à savoir la vérité philosophique, est qu'elle ne se donne pas de façon immédiate. Elle est bien plutôt une construction de la raison. Autrement dit, c'est par la médiation de « *la faculté de connaître et de juger* » que la vérité philosophique finit par jaillir ou par se dévoiler. Dans le même sens, Luc Ferry affirme que la vérité philosophique « *n'apparaît jamais directement ou immédiatement, mais toujours indirectement, par la médiation d'une réfutation des forces de l'illusion, de l'erreur [ou] du mensonge*³⁶² ».

Sur le modèle de la philosophie, les sciences modernes sont fondées sur l'exigence de l'esprit critique qui est cette attitude qui consiste à ne pas prendre pour argent comptant l'évidence ou ce qui apparaît. Il y est toujours question de soumettre les représentations que nous avons du réel à une vérification expérimentale, de prendre des distances critiques par rapport à la contingence et par rapport à la matérialité, ou encore de se méfier des connaissances antérieurement établies. Dans tous les cas, comme dirait Gaston Bachelard, les vérités scientifiques et philosophiques naissent de la « *polémique* ». Friedrich Nietzsche estime que derrière cette « *volonté de vérité* », qui n'est rien d'autre que l'expression des forces « *réactives* », puisque fondée sur la méfiance à l'égard des sens, des sensations, de la sensibilité, des phénomènes, du réel ou de la vie, se cache « *une dimension tout autre que le seul souci de la vérité*³⁶³ ». L'auteur du *Gai savoir* estime que cette dimension sous-jacente est, en fait, « *une option éthique, un parti pris en faveur de « l'au-delà » contre « l'ici-bas* ».³⁶⁴ » Friedrich Nietzsche affirme ironiquement dans *Le Crépuscule des idoles* :

Et ils croient tous, jusqu'au désespoir, à l'étant. Mais ne parvient à s'en saisir, ils recherchent des raisons expliquant pourquoi on le leur cache. « Il doit y avoir une illusion, une tromperie dans le fait que nous ne percevons pas l'étant : où se trouve le trompeur ? » - « Nous le tenons, s'écrient-ils, aux anges, c'est la sensibilité ! Ces sens qui par-dessus le marché sont si immoraux, ils nous trompent au sujet du vrai monde. Moralité : se débarrasser de la tromperie des sens, du devenir, de l'histoire, du mensonge,

³⁶¹*Ibid.*, p. 104.

³⁶²*Ibid.*

³⁶³*Ibid.*, p. 105.

³⁶⁴*Ibid.*

- *l'histoire n'est que croyance aux sens, croyance au mensonge. Moralité : dire non à tout ce qui accorde foi aux sens, au reste de l'humanité tout entière : tout cela est 'peuple'.* Être philosophe, être momie, représenter le monothéisme en mimant les fossoyeurs ! – Et avant tout, au diable le corps, cette pitoyable idée fixe des sens ! affecté de toutes les fautes de logique possible, réfutée, impossible même, bien qu'il ait l'impudence de se comporter comme s'il était réel !³⁶⁵

Du point de vue politique, la démocratie est, pour l'auteur de *La Volonté de puissance*, un autre modèle des forces « réactives », car elle est un régime politique qui arrache la souveraineté ou le pouvoir des mains de l'aristocratie pour le remettre au peuple ou à la plèbe. Un tel transfert de pouvoir ou de souveraineté consacre, par le fait même, le nivellement de la société par le bas. En effet, avec l'avènement des régimes démocratiques, la masse populaire, du fait de l'instauration du suffrage universel et du respect du principe de la majorité, finit par avoir le dessus sur la minorité aristocratique ; ce qui, dans la perspective nietzschéenne, est contre-nature, et donc contre la vie.

Le triomphe démocratique de la plèbe est contre-nature ou contre la vie parce que la nature ou la vie repose sur le principe de l'adaptation et de la force. A la vérité, du point de vue de la nature ou de la vie, ce sont ceux qui manifestent un courage certain face à l'adversité, qui triomphent des difficultés qui jalonnent leur parcours existentiel, ou qui développent une grande force d'adaptation leur permettant de survivre dans un environnement hostile, qui, légitimement, doivent détenir le pouvoir ou prendre la direction de leur communauté ou de leur société, puisqu'ils auraient fait montre de la maîtrise de leur propre existence.

Pour Friedrich Nietzsche, il n'est donc pas question, même au nom d'un prétendu souci d'équité ou d'égalité de chance, d'offrir sur un plateau d'argent des récompenses identiques aux personnes qui ont des mérites différents, ou encore de sanctionner positivement les personnes qui n'ont aucun mérite, en lésant le plus souvent, et de façon éhontée, des hommes valeureux. Selon la loi de la nature et selon Friedrich Nietzsche, chacun doit devenir ce qu'il est, avoir la place ou le statut qu'il mérite, et assumer son destin, mieux sa destinée, sans chercher des béquilles ou des soutiens dans des rapports horizontaux ou verticaux. Or le système politique démocratique est une transgression de cette loi naturelle que l'auteur de *La Volonté de puissance* appelle pourtant de ses vœux. En effet, à l'opposé de l'aristocratie, la démocratie a ceci de particulier qu'il ouvre la voie à l'égalisation des inégalités naturelles, sociales, culturelles et économiques, en faisant reposer l'Etat ou la République sur une

³⁶⁵Friedrich Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, La « raison » en philosophie, in *Le Monde de la Philosophie*, traduction, notes, bibliographie et chronologie par Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 2005, § 1, pp. 500-501.

constitution qui est à la fois l'expression de la volonté générale et l'instrument, par excellence, de la protection de l'intérêt de tous et de chacun. L'un des principes phares de la démocratie n'est-il pas l'égalité de tous les citoyens devant la loi ?

Dans l'analyse qui précède, nous avons mis en évidence deux types de force « *réactive* », à savoir, d'une part, la « *volonté de vérité* », incarnée par la philosophie et la science, ceci sur le plan intellectuel ; et d'autre part, l'idéal démocratique, qui se pose en s'opposant à la dynamique de la vie ou de la nature, ceci d'un point de vue politique. Néanmoins, en dehors des forces « *réactives* », Friedrich Nietzsche pense que le chaos de la vie est aussi structuré par des forces « *actives* ». Ainsi, à l'inverse des forces « *réactives* », les forces « *actives* » sont celles qui se déploient dans l'univers et produisent « *leurs effets sans avoir besoin de nier, d'annihiler, de mutiler d'autres forces ni de s'y opposer*³⁶⁶ ». Elles sont « *essentiellement en jeu dans l'art*³⁶⁷ » et dans la vie aristocratique. En effet, pour Friedrich Nietzsche, l'artiste est un modèle des forces « *actives* » parce que ses œuvres ne se posent pas en s'opposant à d'autres œuvres. Les productions artistiques ou poétiques sont l'expression des sentiments, des opinions ou des pensées que l'artiste partage librement avec la société. Ce partage ne se fait pas dans le souci de dévoiler une vérité que les autres n'ont pas pu atteindre, mais dans le but de matérialiser et de communiquer une certaine vision stylisée de l'homme et du monde. Il s'agit, en fait, pour le créateur d'œuvres d'art, d'amener l'homme à une contemplation esthétique.

L'artiste, à en croire Friedrich Nietzsche, est à l'image de l'aristocrate, dans la mesure où, tout comme lui, il est créateur des valeurs et des modèles de vie. Le génie artistique ou aristocratique, sans argumenter, sans discuter, sans démontrer la pertinence ou la légitimité de ses créations ou de ses choix, comme le ferait un philosophe, un scientifique ou un démocrate, crée ou choisit, par lui-même, pour lui-même, et éventuellement pour les autres, des styles d'existence. L'artiste et l'aristocrate tracent ainsi la voie ou le chemin de leur propre épanouissement et, si possible, de celui des autres. L'artiste et l'aristocrate sont à la recherche d'une vie de plus en plus intense, florissante et belle. Friedrich Nietzsche fait le choix du génie artistique et aristocratique parce qu'il est actif. Le génie artistique et aristocratique n'étouffe pas la vie ou le réel par des idéaux immuables, extérieurs et supérieurs à l'homme.

Toutefois, force est de noter qu'il ne s'agit pas, pour l'auteur de *La Volonté de puissance*, d'appeler à l'embastillement ou au musellement des forces « *réactives* », car la vie ou le réel est à la fois structuré ou animé et par ces dernières et par les forces « *actives* ». Ainsi, l'embastillement ou le musellement des forces « *réactives* » ou des forces « *actives* » ne peut

³⁶⁶Luc Ferry, *Nietzsche : la mort de Dieu*, Paris, Flammarion, 2012, p. 35.

³⁶⁷Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 103.

que nuire à l'épanouissement de la vie ou au bon fonctionnement du réel. C'est pour cette raison que Friedrich Nietzsche pense qu'il faut que ces deux forces opposées restent présentes en l'homme. Cependant, pour que la vie ne soit pas toute de tristesse et de faiblesse, les forces « actives », s'il le faut, et sous le contrôle de la raison, doivent être hiérarchiquement au-dessus de leur inverse critique. Dans la même veine, Luc Ferry affirme que Friedrich Nietzsche est pour

*La hiérarchisation des forces à l'intérieur de nous-mêmes, s'il le faut sous le primat de la raison claire. Non pas le désordre de l'anarchie, mais la suprême maîtrise de soi. (...) C'est en maîtrisant les forces, en les hiérarchisant et en les organisant en nous-mêmes de telle manière qu'elles ne s'entre-déchirent pas les unes les autres qu'on obtiendra le maximum de puissance, donc le maximum de joie, d'intensité, et qu'on se sentira véritablement vivre.*³⁶⁸

Le matérialisme nietzschéen, comme nous venons de le démontrer, repose sur une réalité ou une vie unique, contemporaine du temps et de l'espace. Autrement dit, pour Friedrich Nietzsche, l'expérience du monde dans lequel se déploient les phénomènes, c'est-à-dire les êtres organiques et inorganiques, est la seule réalité ou la seule vie qui soit. Cette thèse relative à l'unicité de réel ou de la vie, ce postulat du monisme du phénomène inscrit, *ipso facto*, la pensée nietzschéenne dans la catégorie des philosophies de l'immanence « absolue ».

1-2- Le postulat de l'immanence « absolue »

La critique nietzschéenne de toutes les formes de transcendance est fondée sur le postulat du monisme du phénomène, c'est-à-dire sur l'idée selon laquelle la seule réalité crédible est l'immanence. En effet, pour Friedrich Nietzsche, tout ce qui existe émerge du réel ou de la vie, et nulle part ailleurs. On peut, certes, avoir l'impression que les corps harmonieux, les organismes complexes, stables et plus ou moins autonomes, ou encore des facultés, comme la raison, la conscience, l'intelligence et l'imagination ne résultent pas de la matière ou des forces chaotiques de l'immanence. Mais la réalité est tout autre, dans la mesure où ces corps, ces organismes et ces facultés ne sont rien d'autre que la résultante des mouvements du réel. Ainsi, considérant, par illustration, les corps harmonieux ou sphériques, la physique moderne nous apprend « *qu'il n'y a nul miracle, nulle « transcendance » d'un quelconque ordre cosmique ou divin à rechercher pour rendre compte [de l'] apparente perfection formelle*³⁶⁹ » des planètes et des gouttelettes de rosée. « *Simplement, [leur] forme sphérique s'obtient dès*

³⁶⁸Luc Ferry, *Nietzsche : la mort de Dieu*, p. 40.

³⁶⁹Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Paris, Bernard Grasset, 2002, p. 111.

*lors que les forces en présence agissent de manière identique dans toutes les directions de l'espace à la fois.*³⁷⁰ »

De même, s'agissant de la spécificité de l'homme, c'est-à-dire du fait qu'il soit, au-delà de ses passions, de ses pulsions et de ses instincts, un sujet pensant, moral et créateur, les sciences modernes démontrent que ces facultés ne font pas de lui un être « *supernaturel* », un être « *anti-naturel* » ou un être qui serait tombé du ciel. L'hominisation et l'humanisation de l'homme sont filles de l'espace et du temps, c'est-à-dire du big bang et de l'évolution.

En réalité, selon les sciences modernes, c'est par et grâce à la dynamique créatrice et hasardeuse de la nature que l'homme et l'humain en l'homme sont progressivement venus à l'existence. Nous l'avons établi ailleurs, en nous fondant sur la théorie du big bang et sur la théorie de l'évolution des espèces. Dans la même perspective, et par illustration, les neuroscientifiques contemporains démontrent que la pensée, la conscience, la raison ou l'intelligence est une production de la matière cérébrale, et non une donation de la transcendance. En fait, l'affirmation de l'existence d'une transcendance qui serait à l'origine de toutes choses et de tout être est ici symptomatique de l'aversion que l'homme ordinaire a pour le hasard. Umberto Eco estime, à ce propos, que les hommes ordinaires ont « *une sainte horreur du hasard*³⁷¹ ». C'est d'ailleurs la raison pour laquelle ils éprouvent, dit-il, « *le besoin de trouver le sens d'une série d'évènements historiques (...) en confectionnant un récit cohérent, en général une fable destinée à soulager [leurs] petites misères*³⁷² ».

La réflexion qui vient d'être menée nous a permis de montrer qu'en dehors du postulat de l'unicité du réel ou de la vie, c'est-à-dire du monisme du phénomène, le matérialisme nietzschéen repose sur le postulat de l'immanence « absolue ». Cependant, en plus de ces deux premiers postulats, un troisième est nécessaire pour définitivement équilibrer l'édifice de la pensée de Friedrich Nietzsche. Il s'agit du postulat du relativisme radical.

1-3- Le postulat du relativisme radical

André Comte-Sponville définit le relativisme comme « *toute doctrine qui affirme l'impossibilité d'une doctrine absolue*³⁷³ », car un esprit fini ou borné est dans l'incapacité d'accéder absolument à l'absolu. Autrement dit, le relativisme est « *la conviction que tout est*

³⁷⁰*Ibid.*

³⁷¹Umberto Eco, cité par Stephen Jay Gould, « Conclusion de Stephen Jay Gould », in Jean-Claude Carrière, Jean Delumeau, Umberto Eco, Stephen Jay Gould, *Entretiens sur la fin des temps* (réalisés par Cathérine David, Frédéric Lenoir et Jean-Philippe de Tonnac), Paris, Fayard, 1998, p. 301.

³⁷²*Ibid.*

³⁷³André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, p. 497.

relatif à un contexte historique, [géographique,] social ou biologique donné, qu'il n'y a donc rien d'absolu, ni sur le plan théorique (pas de vérité absolue), ni sur le plan moral (pas de valeurs absolues).³⁷⁴ » Luc Ferry précise que le relativisme est avant tout une doctrine qui trouve ses défenseurs dans le matérialisme, puisqu'il y est question de faire « *dépendre nos convictions intellectuelles et morales d'un contexte matériel, et ce, quelle qu'en soit la nature*³⁷⁵ ». Dès lors, il va donc sans dire, si on s'en tient à cette définition, que la philosophie nietzschéenne, radicalement matérialiste, ne peut être que profondément relativiste. En effet, Friedrich Nietzsche ne cache pas son penchant pour le relativisme, puisqu'il estime qu'étant une composante du monde, l'homme ne saurait porter un jugement absolument vrai sur la vie ou sur l'existence. Son jugement, dit l'auteur du *Crépuscule des idoles*, ne peut être qu'un point de vue, qu'une perspective ou qu'un « *symptôme n'exprimant lui-même qu'un état [de ses] forces vitales*³⁷⁶ ». Dans *Le Crépuscule des idoles*, et à ce propos, Friedrich Nietzsche affirme ce qui suit :

*Des jugements, des appréciations de valeur sur la vie, pour ou contre, ne peuvent au bout du compte jamais être vrais : ils n'ont de valeur que comme symptômes, ils n'entrent en ligne de compte que comme symptômes, - en soi, ces jugements ne sont que des âneries. On doit absolument étendre la main pour faire la tentative de saisir cette finesse étonnante que la valeur de la vie ne peut être appréciée. Pas par un vivant, parce qu'il est partie, et même objet du litige et non pas juge ; pas par un mort, pour une autre raison. – De la part d'un philosophe, voir dans la valeur de la vie un problème demeure même pour cette raison une objection à son endroit, un point d'interrogation placé sur sa sagesse, une non-sagesse.*³⁷⁷

Cette affirmation prouve que Friedrich Nietzsche ne croit pas à l'existence des jugements objectifs et désintéressés. Comment le pourrait-il d'ailleurs, s'il n'adhère pas au principe scientifique de l'intangibilité et de la sacralité des faits ? De son point de vue, il n'y a pas d' « *états de fait en soi* », parce que les « *faits* » auxquels les scientifiques prétendent se soumettre ne sont que « *le produit, lui-même fluctuant, d'une histoire de la vie en général et des forces qui la composent à tel ou tel instant particulier*³⁷⁸ ». Pour Friedrich Nietzsche, « *tout jugement est un symptôme* », et « *il n'y a de jugements que perspectivistes* ». Ou encore, affirme-t-il, « *il n'y a pas de chose en soi, [et] pas de connaissance absolue* ».

³⁷⁴Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 1307.

³⁷⁵*Ibid.*

³⁷⁶Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 113.

³⁷⁷Friedrich Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, Le cas Socrate, in *Le Monde de la Philosophie*, traduction, notes, bibliographie et chronologie par Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 2005, § 2, pp. 492-493.

³⁷⁸Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 114.

A partir des trois postulats sur lesquels repose son matérialisme, à savoir, le postulat de l'unicité du réel ou de la vie, le postulat de l'immanence « absolue » et le postulat du relativisme radical, l'auteur du *Crépuscule des idoles* procède à la déconstruction des illusions de la cosmologie grecque, de la métaphysique classique, des philosophies du sujet, de l'humanisme et de la religion. En d'autres termes, il entreprend de « briser à coup de marteau » la transcendance du cosmos, la transcendance de Dieu et la transcendance de la raison.

2- Friedrich Nietzsche : la « fin du monde », la « mort de Dieu » et la « mort de l'homme »

Pour l'auteur du *Crépuscule des idoles*, l'idée d'un cosmos harmonieux, la thèse de l'existence d'un être suprême et la « métaphysique de la subjectivité » relèvent de l'illusion.

2-1-La « fin du monde »

En s'appuyant sur les découvertes de la science moderne avec laquelle il entretient une relation « complexe d'amour (quand elle « déconstruit » les idoles et désenchant le monde) et de haine (quand elle les renforce par sa croyance en une rationalité du réel)³⁷⁹ », Friedrich Nietzsche, comme nous l'avons relevé, a posé le principe selon lequel le réel ou la vie est un tissu de forces chaotiques et aveugles. Autrement dit, pour lui, l'univers ou le cosmos n'est pas le lieu d'une harmonie préétablie, pensée et mise en place par une quelconque divinité. Il n'est donc pas le lieu où chaque chose, chaque corps, chaque être est à sa « juste place », à sa « place naturelle », comme les Grecs anciens l'ont pensé. En effet, les phénomènes du monde sont plutôt en évolution instable, puisqu'ils ne sont pas seulement régis par la nécessité, c'est-à-dire par des lois physiques intangibles qui font qu'ils soient ce qu'ils sont, mais aussi par la contingence qui fait que leur position, leur mouvement et leur devenir soient marqués du sceau de l'incertitude, de l'imprévisibilité, de l'indétermination, bref, du hasard.

La théorie du chaos explique suffisamment l'omniprésence du hasard, de la probabilité ou de l'incertitude dans le fonctionnement du monde. Ainsi, sonne le glas du divin cosmos, considéré, dans l'Antiquité grecque, comme le principe de sens de la vie de l'homme et de tous les êtres qui existent. Dans *La Volonté de puissance*, Friedrich Nietzsche affirme :

On imagine alors une manière d'unité, une forme quelconque de "monisme" et, par suite de cette croyance, l'homme est placé dans un sentiment profond de corrélation et de dépendance à l'égard d'un Tout qui le dépasse, il devient

³⁷⁹*Ibid.*, p. 87.

un simple mode de la divinité... Mais voici que cette globalité, tout simplement, n'existe pas !, [voici qu'il nous faut admettre « ces deux faits » bouleversants que] le devenir est sans but et qu'il n'est pas régi non plus par quelque grande unité dans laquelle l'individu pourrait plonger totalement comme dans un élément de valeur suprême.³⁸⁰

L'idée d'un univers organisé, harmonieux et bon ; un univers donnant une signification, une orientation et une finalité à l'existence est donc une aberration pour Friedrich Nietzsche qui signe et persiste que « *le monde est un monstre de forces, sans commencement ni fin, une somme fixe de force, dure comme l'airain [...], une mer de forces en tempête, un flux perpétuel³⁸¹* ». Ce « *maître du soupçon* », par cette posture, enterre définitivement la cosmologie grecque parce qu'elle est, de son point de vue, une projection de l'imagination, un fantasme humain, c'est-à-dire « *une simple façon de prendre nos désirs pour des réalités, de nous procurer un semblant de pouvoir sur une matière insensée, multiforme et chaotique qui nous échappe en vérité de toute part³⁸²* ». Une fois de plus, l'auteur de *La Volonté de puissance* affirme :

Toutes les valeurs à l'aide desquelles nous avons jusqu'à présent cherché à donner de la valeur au monde [...] sont, au point de vue psychologique, le résultat de certaines perspectives d'utilité bien définies, destinées à maintenir et à fortifier certaines formes de domination humaine et projetée à tort dans l'essence des choses. C'est une fois encore, cette naïveté hyperbolique de l'homme qui se prend pour le sens et la mesure de toute chose.³⁸³

Après la proclamation de la « *fin du monde* » ou du cosmos grec, Friedrich Nietzsche s'est donné pour devoir d'anéantir le Dieu personnel et unique des religions monothéistes, et partant toutes les formes de transcendance.

2-2-La « mort de Dieu »

Friedrich Nietzsche s'appuie sur le postulat de l'immanence « absolue » ou du monisme du phénomène pour déconstruire l'idée de l'existence de Dieu ou des dieux. En effet, de son point de vue, il n'est pas possible d'envisager l'existence d'une quelconque transcendance dans le monde, car l'univers est synonyme d'immanence, et l'immanence est, comme dirait André

³⁸⁰Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, tome II, trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1995, livre III, § 111.

³⁸¹Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, tome I, trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1995, livre II, § 51.

³⁸²Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 88.

³⁸³Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, tome II, livre III, § 3.

Comte-Sponville, « *le tout du réel*³⁸⁴ ». Autrement dit, le surnaturel n'existe pas, et tout ce qui existe est immanent au monde ou à la nature qui est « *sans créateur, sans extérieur, sans exception [et] sans finalité*³⁸⁵ ». Aux yeux de l'auteur du *Gai savoir*, ce sont les hommes eux-mêmes qui ont créé Dieu ou les dieux, et qui vont aussi le ou les défaire. Ils l'ont créé ou les ont créés pour se donner des raisons d'espérer. Auguste Comte, Ludwig Feuerbach et Karl Marx ont montré, bien avant Friedrich Nietzsche, que la croyance en l'existence de Dieu est l'expression de la fragilité et de l'immaturation humaine. C'est d'ailleurs ce que pense Albert Jacquard lorsqu'il affirme :

*La croyance en une toute-puissance à laquelle il suffirait de s'adresser pour orienter selon nos désirs le cours des événements est surtout un résidu de nos réflexes d'enfants, lorsque nous nous sentions sans pouvoir et étions entourés de parents qui, eux, pouvaient agir. Devenir adulte, s'intégrer à la communauté humaine, nécessite de quitter cette attitude et de ne pas mêler Dieu à nos insuffisances.*³⁸⁶

A la vérité, à en croire les auteurs susmentionnés, l'homme appelle Dieu ou les dieux à l'existence pour combler ses lacunes épistémologiques, fonder l'autorité de ses valeurs, et échapper à la finitude ou au néant qui est au début et à la fin de sa vie. Comme le souligne Aurélien Barrau, « *les postures religieuses, mystiques ou spiritualistes (...) constituent pour l'essentiel une projection de nos angoisses du moment. Elles traduisent nos peurs et nos désirs*³⁸⁷ ».

Mais Friedrich Nietzsche appelle chaque mortel à se détourner de l'illusion de la transcendance pour assumer courageusement son existence. Il demande à chaque individu de se libérer des mirages de la foi en la transcendance, de la confiance en des idéaux ou de la fidélité à des utopies qui étouffent la vie, « *l'innocence du devenir* » ou « *la volonté de puissance* ». Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Friedrich Nietzsche, en des termes très irréligieux, encourage l'humanité à demeurer fidèle la terre. Il dit explicitement ce qui suit :

*Je vous en conjure, ô mes frères, demeurez fidèles à la terre et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espérances supraterrrestres. Sciemment ou non, ce sont des empoisonneurs.
Ce sont des contempteurs de la vie, des moribonds, des intoxiqués dont la terre est lasse : qu'ils périssent donc !*

³⁸⁴ André Comte-Sponville, *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, p. 148.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 149.

³⁸⁶ Albert Jacquard, *Dieu ?*, p. 66.

³⁸⁷ Aurélien Barrau, *De la vérité dans les sciences*, Paris, Dunod, 2016, p. 35.

*Blasphémer Dieu était jadis le pire des blasphèmes, mais Dieu est mort, et morts avec lui ces blasphémateurs. Désormais, 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.*³⁸⁸

Pour Friedrich Nietzsche, les chrétiens sont, eux-mêmes, à l'origine de la mort de Dieu, car, en exerçant l'esprit critique et l'introspection, ils ont affiné leur conscience et affûté leur raison, au point de se rendre compte qu'ils étaient victimes d'une fiction métaphysique qu'ils avaient eux-mêmes montée. En d'autres termes, la naissance et le développement du rationalisme religieux, notamment au sein du christianisme, ont permis, comme le dit si bien Frédéric Lenoir, d'aiguiser la « *sagacité de la conscience des fidèles*³⁸⁹ », au point où ils ont découvert, par eux-mêmes, que « *Dieu est proprement incroyable. Incroyable parce que trop humain*³⁹⁰ ».

L'idée de l'existence de Dieu ou la réalité de la transcendance se révèle ainsi aux esprits éclairés par les lumières de la raison comme une « *illusion suprême* ». En effet, historiquement, c'est saint Thomas d'Aquin qui porte, en premier, la responsabilité théorique de ce déicide, puisqu'il a travaillé, comme docteur de l'Eglise, à la conversion du christianisme à l'aristotélisme et, *in fine*, au rationalisme. Ainsi, sans le savoir, peut-être, il a ouvert la boîte de Pandore au cœur même de l'institution ecclésiale, en ce sens qu'il a favorisé l'émergence et l'épanouissement de la liberté de penser, de la liberté de conscience, de l'esprit critique, du débat contradictoire et de l'athéisme. Cette évolution de la religion chrétienne vers l'incrédulité fait dire à l'auteur du *Christ philosophe* que « *l'athéisme est donc le dernier avatar et l'aboutissement ultime du christianisme*³⁹¹ ».

Toutefois, bien avant Frédéric Lenoir, Marcel Gauchet, dans son ouvrage intitulé *Le Désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, a montré que, dans son fondement et ses évolutions historiques, le christianisme a bel et bien contribué à l'avènement de l'humanisme, de la laïcité et du laïcisme qui sont aux fondements de la modernité. Par son analyse qui fait du christianisme « *la religion de la sortie de la religion*³⁹² », cet historien et philosophe français confirme la pertinence de la thèse nietzschéenne sur la dialectique de la

³⁸⁸Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue, 3, in *Le Monde de la Philosophie*, traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Flammarion, 2006, p. 9.

³⁸⁹Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, p. 210.

³⁹⁰*Ibid.*, p. 211.

³⁹¹*Ibid.*

³⁹²Lire, à cet effet, Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 292-303.

religion, en général, et du christianisme, en particulier. On pourrait dire que Friedrich Nietzsche avait raison de s'écrier :

N'entendons-nous rien encore du bruit des fossoyeurs qui ont enseveli Dieu ? Ne sentons-nous rien encore de la putréfaction divine ? – les dieux aussi se putréfient ! Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consoler, nous, les meurtriers des meurtriers ? Ce que le monde avait possédé jusqu'alors de plus sacré et de plus puissant a perdu son sang sous nos couteaux – qui essuiera ce sang de nos mains ? Quelle eau pourra jamais nous purifier ? (...) La grandeur de cette action n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne nous faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour paraître dignes de cette action ?³⁹³

Les fondements du matérialisme nietzschéen ne consacrent pas seulement la « *fin du monde* » et la « *mort de Dieu* », mais aussi la « *mort de l'homme* », c'est-à-dire l'illusion du sujet conscient, autonome, « supérieur » aux forces de la nature et définissant par lui-même le sens de son existence.

2-3-La « mort de l'homme »

Pour Friedrich Nietzsche, c'est une aberration de penser que l'homme est essentiellement conscience, liberté et responsabilité, car ces facultés ou ces possibilités, qui sont les siennes, ne représentent rien devant les forces chaotiques et aveugles qui structurent la vie et sa vie d'une main de fer. En d'autres termes, dans la perspective du matérialisme nietzschéen, la vie est dominée par des puissances physiques et psychiques, c'est-à-dire des forces énergétiques, instinctives, pulsionnelles et passionnelles, qui, d'un côté, engendrent la conscience à son insu ; et de l'autre, se jouent d'elle, de son autonomie et de sa capacité à être comptable de ses « choix ».

Dans ce contexte, la conscience ou la raison est une parfaite source d'illusion, car, en dépit de sa relative autonomie, de son apparente extériorité et de sa fragile supériorité, elle demeure, comme toutes les autres facultés humaines, un simple épiphénomène, c'est-à-dire un produit des forces chaotiques et aveugles de la matière, du monde, du réel ou de la vie. A ce propos, Luc Ferry affirme que, pour Friedrich Nietzsche :

Le moi conscient et supposé souverain ne transcende en rien la réalité vivante. Tout au contraire, petit bouchon qui flotte sur l'océan des forces vitales, il n'en est qu'une expression infime, une émanation parmi une infinité

³⁹³Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, Paris, Gallimard, collection Folio/Essai, 1982, § 125, p. 150.

*d'autres possibles. Il ne saurait donc ni juger la vie ni opérer des choix extérieurs à elle, ni par conséquent être tenu pour « responsable » d'actions qu'on prétendrait lui imputer comme s'il était une entité transcendante par rapport au monde.*³⁹⁴

Ce commentaire de l'auteur de *Nietzsche : la mort de Dieu* est fidèle à la philosophie nietzschéenne, dans la mesure où Friedrich Nietzsche estime, lui-même, que la « *petite raison* » est un petit instrument que le corps créa « *comme une main de son vouloir* ». Ainsi, dans cette perspective, la raison ou la conscience a émergé du chaos des instincts pour les servir, c'est-à-dire pour être un instrument à l'aide duquel la vie organise et domine le monde de l'expérience. Cette conception instrumentale de la raison ou de la conscience est aujourd'hui reprise par la neuroscience et la biologie. En effet, selon les neuroscientifiques et les biologistes contemporains, la raison ou la conscience, comme toutes les autres facultés humaines, a émergé progressivement du corps, et précisément du cerveau. En d'autres termes, comme les autres facultés humaines, la raison ou la conscience est le fruit du big bang, d'une part ; et d'autre part, de l'évolution, de la maturation ou de la plasticité de cet important organe qu'est le cerveau humain.

Mais force est de préciser que c'est au nom de son matérialisme absolu et de la « *psychologie des profondeurs* [que Friedrich Nietzsche dénonce] *les élucubrations de cette infime part de nous-mêmes qu'est la pensée consciente*³⁹⁵ ». A la vérité, bien avant l'apparition de la psychanalyse, ce « *maître du soupçon* » s'est appuyé, d'une part, sur le postulat de l'unicité du réel, du monisme du phénomène, de l'immanence radicale et du relativisme absolu ; et d'autre part, sur la découverte leibnizienne d'un inconscient psychique pour forger et fortifier sa critique de l'idée d'une raison autonome. En effet, historiquement, c'est Leibniz, comme le confirme d'ailleurs l'auteur du *Gai savoir*, qui est le penseur qui a introduit, le premier, le concept d'inconscient dans la philosophie moderne.

A l'inverse de René Descartes pour qui l'homme est une substance dont toute l'essence n'est que de pensée³⁹⁶, Leibniz pense que la conscience claire est toujours précédée d'un

³⁹⁴Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, pp. 117-118.

³⁹⁵*Ibid.*, pp. 114-115.

³⁹⁶Notons que pour René Descartes, la pensée ou la conscience est le propre de l'homme. L'auteur du *Discours de la méthode* n'envisage pas l'existence d'un inconscient psychique. Il nie même l'impact du corps et de ses affects sur l'esprit qui peut, selon lui, se déployer sans eux. C'est la raison pour laquelle il affirme : « *Je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est.* » (Cf. René Descartes, *Discours de la méthode*, biographie chronologique, introduction, analyse méthodique, notes, questions et documents par J.-M. Fataud, Paris, Bordas, 1980, quatrième partie, p. 102.

inconscient psychique. Autrement dit, l'inconscient est une instance du psychisme humain. Leibniz démontre la pertinence de sa thèse en prenant l'exemple d'un homme qui se réveille d'un profond sommeil. Ce dernier, dit-il, passe progressivement de l'inconscient au conscient, grâce à « *la sommation d'une infinité de degrés de conscience infinitésimaux*³⁹⁷ », c'est-à-dire de l'addition d'un ensemble de « *petites perceptions* ».

Avec la découverte leibnizienne d'un inconscient psychique et l'affirmation nietzschéenne de l'hétéro-détermination de l'homme par les forces de la vie, vole ainsi en éclats l'hypothèse du libre arbitre. Le sujet « conscient » n'a plus, dans ces conditions, la prétention à « *être l'auteur de ses pensées comme de ses actions*³⁹⁸ ». Il n'a plus à aspirer à la « responsabilité » et à la définition du sens de son existence, puisque ce n'est pas véritablement lui qui pense et qui agit, mais ce sont bien plutôt les forces chaotiques et aveugles de la vie qui « pensent » et qui « agissent » en lui. Friedrich Nietzsche met un terme à « *l'idée qu'il y aurait quelque chose qui pense*³⁹⁹ », car « *c'est déjà trop dire que "ça pense" ; déjà ce "ça" comporte une interprétation du processus et ne fait pas partie du processus lui-même... Peut-être les logiciens s'habitueront-ils eux aussi un jour à se passer de ce petit "ça" qu'a laissé en s'évaporant ce brave vieux "moi"*⁴⁰⁰ ». Selon le commentaire de Luc Ferry, l'auteur du *Crépuscule des idoles* estime que :

*Le désir du « libre arbitre », en l'entendant au sens métaphysique et superlatif, ainsi qu'il règne hélas encore dans les esprits à demi cultivés, le désir de supposer soi-même la responsabilité entière et dernière de ses actes et d'en décharger Dieu, le monde, les aïeux, le hasard, la société, n'est rien de moins en effet que le désir d'être justement cette causa sui et, avec plus de témérité que Münchhausen, le désir de se donner l'existence en se tirant soi-même par les cheveux hors du marécage du néant. Que quelqu'un vienne ainsi à découvrir la naïveté rustique de ce fameux concept de « libre arbitre », et le raie de son esprit, je le prierais de progresser un pas de plus vers les « lumières » et de supprimer de son esprit le contraire de cet anti concept de « volonté libre », je dirais « la volonté serve ».*⁴⁰¹

La « mort de l'homme », après la « fin du monde » et la « mort de Dieu », signe le parachèvement du processus de désenchantement du monde ; processus malheureusement laissé inachevé par les philosophes des Lumières, par manque de courage.

³⁹⁷*Ibid.*, p. 116.

³⁹⁸*Ibid.*, p. 118.

³⁹⁹*Ibid.*, p. 119.

⁴⁰⁰*Ibid.*

⁴⁰¹Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal. Prélude à une philosophie de l'avenir*, présentation et traduction d'Angèle Kremer-Marietti, Paris, L'Harmattan, § 21, pp. 42-43.

Ainsi, pour Friedrich Nietzsche, il n'est pas question de cautionner l'imposture des philosophes des Lumières qui a consisté à revêtir l'humanité d'un manteau d'emprunt. De son point de vue, l'homme n'est pas un dieu, et il n'a même pas à l'être. Il n'a non plus à porter des attributs divins, puisque Dieu est une fiction métaphysique. La seule vérité, c'est l'immanence radicale, la vie, le réel, le monde ou la nature. C'est cette instance matérielle qui est, pour l'auteur du *Gai savoir*, la matrice de tout ce qui existe ; l'homme y compris. La nature est le lieu de la nécessité et de la contingence, de la détermination et de l'indétermination. Cela veut dire que les phénomènes qui s'y déploient sont, tout à la fois, marqués du sceau de la prédictibilité et de l'imprédictibilité, de la prévisibilité et de l'imprévisibilité.

Dans ce contexte caractérisé par l'hyper-domination d'une « *altérité radicale* » immanente, il est question pour l'homme de ne pas s'opposer au réel, à la vie ou à la nature, mais de s'y soumettre ou, mieux encore, d'épouser le mouvement du monde. En d'autres termes, il s'agit, pour chaque individu, d'habiter lucidement et sereinement l'univers non seulement « *par-delà le bien et le mal* », mais aussi et surtout sans aucune nostalgie ni espérance. En effet, Friedrich Nietzsche propose au genre humain une sotériologie particulière, c'est-à-dire une doctrine du salut ou de la « *vie bonne* » qui lui est spécifique. A son avis, le sens de la vie de l'homme n'a plus à être défini en référence au cosmos grec, au Dieu personnel et unique des religions monothéistes ou à « *la froide et droite raison* » de la philosophie des Lumières.

L'auteur de *La Volonté de puissance* encourage chaque personne à vivre dans « *le grand style* », c'est-à-dire à harmoniser en lui les forces « *réactives* » et les forces « *actives* ». Autrement dit, il s'agit de faire de sa vie « *un moment d'harmonie, d'intensité et de puissance vitale qui se construit*⁴⁰² ». Il exhorte le genre humain à vivre selon la sagesse de « *l'amor fati* », de « *l'innocence du devenir* » et de « *la volonté de puissance* ». Cela suppose une réconciliation « *avec la totalité de ce qui est*⁴⁰³ », un amour inconditionnel du réel, une « *déculpabilisation totale*⁴⁰⁴ », puisqu' « *il n'y a pas d'être que l'on puisse rendre responsable du fait que quelqu'un existe, possède telle ou telle qualité, est né dans telles ou telles circonstances, dans tel milieu*⁴⁰⁵ ». La sagesse de « *l'amor fati* », de « *l'innocence du devenir* » et de « *la volonté de puissance* » suppose aussi le développement d'une volonté qui veut son propre accroissement permanent, c'est-à-dire sa propre intensification. Autrement dit, l'homme doit aimer la vie

⁴⁰²Luc Ferry, *Nietzsche : la mort de Dieu*, p. 48.

⁴⁰³*Ibid.*, p. 57.

⁴⁰⁴Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 165.

⁴⁰⁵Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, tome II, livre III, § 458.

quand elle est aimable et l'aimer encore quand elle est détestable. Il est question de tourner définitivement le dos « à toute louange et à tout blâme⁴⁰⁶ », et de vouloir que ses forces vitales s'épanouissent. La sagesse de « l'amor fati », de « l'innocence du devenir » et de « la volonté de puissance » est d'ailleurs le fondement de l'éthique stoïcienne. Epictète, par illustration, disait : « Ne cherche pas à faire que les événements arrivent comme tu veux, mais veille les événements comme ils arrivent, et le cours de ta vie sera heureux⁴⁰⁷ ».

A la vérité, comme le dit Arnaud Desjardins, « un oui total à tout supprime tous les conflits ». Il s'agit de dire oui à « tout ce qui est en nous, mais aussi [à] tout ce qui est hors de nous, tout ce que nous voulions, mais aussi tout ce que nous refusions, tous les possibles, tous les contraires, toute la création et toute la destruction, y compris ce que nous appelons la souffrance, y compris ce que nous appelons la mort⁴⁰⁸ ». Le sage sait que « l'amor fati », c'est-à-dire « l'art de se réjouir au fond du fond, quelles que soient les circonstances, constitue le viatique de tout chemin spirituel. Il dégage l'horizon, nous rend disponibles au grand voyage⁴⁰⁹ » de l'existence. Dans *La Consolation de l'ange*, Frédéric Lenoir magnifie la sagesse de « l'amor fati », en mettant les paroles suivantes dans la bouche du chœur angélique qui chante pour Blanche :

*Nous te souhaitons, amie très cher, d'apprendre à aimer encore la vie.
De l'aimer à travers ses hauts et ses bas, ses moments agréables et ses
moments difficiles.
De l'aimer pour les joies qu'elle t'offre, mais aussi pour les chagrins qu'elle
t'invite à traverser.
De l'aimer dans sa lumière et dans ses ténèbres, dans l'évidence et dans le
doute.
De l'aimer dans l'émerveillement des naissances, comme dans la douleur des
départs.
Nous te souhaitons de découvrir que de grandes joies peuvent jaillir après
des peines profondes.
Que les plus belles lumières surgissent des nuits les plus noires.
Puisses-tu apprendre à aimer la vie, toute vie, et pas simplement lorsqu'elle
te semble le plus favorable.
Et tu découvriras alors que le secret de la joie véritable, que rien ni personne
ne pourra jamais t'enlever, n'est autre qu'un amour inconditionnel de la
vie.⁴¹⁰*

⁴⁰⁶*Ibid.*, § 382.

⁴⁰⁷*Manuel d'Epictète*, VIII, traduction inédite d'Emmanuel Cattin, introduction de Laurent Jaffo, Paris, Flammarion, 1997, p. 67.

⁴⁰⁸Arnaud Desjardins, *op. cit.*, p. 229.

⁴⁰⁹Christophe André, Alexandre Jollien, Matthieu Ricard, *op. cit.*, p. 45.

⁴¹⁰Frédéric Lenoir, *La Consolation de l'ange*, Paris, Albin Michel, 2019, pp. 154-155.

Friedrich Nietzsche demande aussi à chaque individu de vivre selon la doctrine de « *l'éternel retour* », c'est-à-dire de telle façon qu'il veuille la répétition des instants de sa vie. Cette doctrine de « *l'éternel retour* » est, en fait, un appel ou une exhortation à la responsabilité, car il s'agit, pour l'auteur du *Gai savoir*, d'amener l'homme à agir de telle façon qu'il puisse vouloir que son action se répète indéfiniment, et dans les mêmes conditions. A la vérité, l'homme qui vit dans « *le grand style* », qui vit selon la sagesse de « *l'amor fati* », de « *l'innocence du devenir* » et de « *la volonté de puissance* » ne peut vouloir que la répétition des instants de sa vie qu'il appelle de ses vœux. *A contrario*, l'homme qui vit dans le ressentiment, la haine, la peur, la tristesse, la colère, la réaction et la culpabilité ne saurait vouloir qu'une telle existence revienne indéfiniment. La spiritualité laïque de Friedrich Nietzsche peut donc être résumée dans cette formule : « Vis de telle façon que tu veuilles que ces instants de ta vie revienne éternellement⁴¹¹ ».

La déconstruction et la sotériologie nietzschéennes ont inspiré plusieurs courants de pensée, à l'instar du postmodernisme. En effet, les théoriciens du postmodernisme affichent, tout comme Friedrich Nietzsche, leur incrédulité à l'égard des « *méta-récits de l'esprit, de la liberté et de l'émancipation* ». De leur point de vue, la prétention moderne de totalisation du savoir ou d'intelligibilité du réel, grâce à la raison, est une illusion parce que l'histoire du monde ou de la vie montre la persistance des légitimités contraires et rebelles au postulat rationnel. En outre, les postmodernes rejettent l'utopie humaniste qui se donne pour mission l'instauration du règne de l'homme et la réalisation de sa libération. Michel Foucault estime, par exemple, que la « *finitude* » et la « *mort* » ramènent chaque individu au même niveau que les autres êtres de la nature. Il conteste, comme d'ailleurs Friedrich Nietzsche, la souveraineté du « *je pense* », car, dit-il, ce que nous rencontrons chaque fois que nous voulons fonder une connaissance de l'homme, ce n'est ni l'être ni la nature du sujet, mais l'« *impensé* » ou l'inconscient, c'est-à-dire l'inverse critique du « *cogito* », de la conscience ou de la vérité. A ce propos, Michel Foucault affirme ce qui suit :

A tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne ou de sa libération, à tous ceux qui posent encore des questions sur ce qu'est l'homme en son essence, à tous ceux qui veulent partir de lui pour avoir accès à la vérité, à tous ceux qui en revanche reconduisent toute connaissance aux vérités de l'homme lui-même, à tous ceux qui ne veulent pas mythologiser sans démythifier, qui ne veulent pas penser sans penser aussitôt que c'est

⁴¹¹Cette formule est de nous.

*l'homme qui pense, à toutes ces formes de réflexions gauches et gauchies, on ne peut qu'opposer un rire philosophique.*⁴¹²

Si pour Karl Marx, l'idée de l'existence d'une « *transcendance verticale* » est l'expression de l'imaturité humaine et de l'aliénation économique de ceux qui croient en cette illusion, pour Friedrich Nietzsche, elle est consécutive à l'incapacité des hommes à affronter le réel, la vie ou le destin. Néanmoins, l'auteur du *Crépuscule des idoles* n'a pas seulement déconstruit la transcendance cosmologique et la transcendance théologique, comme l'ont fait certains de ses prédécesseurs, il a aussi eu le courage de briser la transcendance humaniste et les grandes utopies de la modernité à « *coup de marteau* », afin de parachever le processus de désenchantement, de sécularisation ou de laïcisation du monde laissé inachevé par les philosophes des Lumières. Par les efforts qu'il déploie pour en finir une bonne fois pour toutes avec la totalité des « *idoles* », Friedrich Nietzsche manifeste sa détermination à libérer définitivement l'humanité de toutes ses illusions et à la réconcilier totalement avec l'immanence.

La philosophie nietzschéenne est donc un « *immanentisme radical* ». Elle met l'homme et les autres êtres de la nature sur le même pied, et demande à celui-ci de vivre à leur image, c'est-à-dire en être naturel. Or est-il possible pour l'homme de s'abandonner aux caprices de la nature ou de la vie, comme le ferait un animal ou un végétal ? Dit autrement, la sagesse de « *l'amor fati* », de « *l'innocence du devenir* », de « *la volonté de puissance* » ou du « *grand style* » est-elle humainement applicable ? Cette question trouvera une esquisse de réponse dans le prochain chapitre. Toutefois, en attendant d'y arriver, mettons en lumière les arguments que Sigmund Freud, le troisième et dernier « *maître du soupçon* », déploie pour déconstruire, à son tour, les « *transcendances verticales* ». Autrement dit, sur quoi l'auteur de *Totem et tabou* se fonde-t-il pour affirmer, comme Karl Marx et Friedrich Nietzsche, l'illusion de la transcendance de Dieu et de la transcendance de la conscience ?

III- Sigmund Freud (1856-1939) : l'aliénation psychique et la réalité de l'inconscient

Pour Sigmund Freud, l'idée de l'existence d'une réalité suprasensible qui serait à l'origine du monde et de l'homme, et qui déterminerait toute chose et toute vie est une pure chimère, tout comme celle d'un sujet conscient, libre, responsable, et donc maître de sa

⁴¹²Michel Foucault, *Les Mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, NRF, Gallimard, 1966, pp. 353-354.

destinée. En effet, l'auteur de *L'Avenir d'une illusion* s'appuie sur deux arguments majeurs pour étayer sa thèse, à savoir l'argument de l'aliénation psychique et celui de la réalité de l'inconscient.

1- L'argument de l'aliénation psychique

Comme Karl Marx avant lui, Sigmund Freud reconnaît sa dette de gratitude envers Ludwig Feuerbach, « *philosophe qui l'a le plus impressionné au cours de sa formation*⁴¹³ ». En effet, l'auteur de *Moïse et le Monothéisme* est d'avis avec son maître que la croyance en une entité transcendante est non seulement l'expression de l'immaturité de l'esprit humain, mais aussi le signe de son aliénation. Toutefois, Sigmund Freud dépasse cette explication anthropologique donnée par Ludwig Feuerbach, en l'intégrant dans ses théories psychanalytiques. Il s'appuie sur son expérience de thérapeute pour démontrer que l'attitude religieuse est la projection d'un esprit humain névrosé et psychotique sur des entités ou des forces extérieures et supérieures à l'humanité. En d'autres termes, la foi en l'existence d'une « *transcendance verticale* », à l'instar du Dieu personnel et unique du judéo-christianisme, résulte, pour lui, de la culpabilité et de l'angoisse qui caractérisent un psychisme humain infantile.

Par rapport à l'hypothèse de la névrose liée à la culpabilité, Sigmund Freud a élaboré une théorie selon laquelle la croyance en Dieu ou l'attitude religieuse est issue du « *complexe d'Œdipe* », et donc du meurtre du père. En effet, après avoir commis le parricide, dans le but de prendre la place de son père, le fils se serait rendu compte du vide et de la fragilité créés par la disparition paternelle, d'une part, et d'autre part, il se serait mis à regretter son action meurtrière, à désirer de nouveau son parent et à l'idéaliser ; développant, par le fait même, un fort sentiment de culpabilité qui l'aurait conduit à postuler l'existence d'un père idéal qui pourrait non seulement le libérer de son fardeau, mais aussi se substituer à son géniteur. Ainsi, pour Sigmund Freud, « *la religion serait la névrose de contrainte universelle ; comme celle de l'enfant, elle serait issue du complexe d'Œdipe, de la relation au père*⁴¹⁴ ». Mais, au-delà de l'hypothèse de la névrose liée à la culpabilité, l'inventeur de la psychanalyse fait appel à une seconde hypothèse, à savoir celle de la psychose liée à l'angoisse.

Selon l'hypothèse de la psychose liée à l'angoisse, Sigmund Freud pense que le vide laissé par le père assassiné met l'enfant dans une situation de « *désemparement*⁴¹⁵ »,

⁴¹³Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, p. 192.

⁴¹⁴Sigmund Freud, *L'Avenir d'une illusion*, Paris, PUF, collection « Quadrige », 1995, p. 44.

⁴¹⁵Sigmund Freud et Carl Gustav Jung, *Correspondance* (1906-1914), traduit de l'allemand par Ruth Fivaz-Silbermann, Paris, Gallimard, 1992, p. 372.

d'inquiétude ou d'angoisse qui l'oblige à s'octroyer un Dieu qui pourra le protéger dans une nature et dans une société très hostiles. En d'autres termes, privé d'un père qui pouvait l'encadrer, le rassurer, l'aimer et le sécuriser, le fils crée « *la croyance en des forces surnaturelles protectrices pour parer aux dangers indéterminés qui le menacent dans [la société et dans] le monde extérieur*⁴¹⁶ ». Ces forces surnaturelles deviennent ainsi de véritables substituts de la protection paternelle qui n'existe plus ou qui est défaillante. Pour l'auteur de *L'Avenir d'une illusion*, la religion ou la croyance en une entité transcendante est l'expression de la peur du réel, de l'incapacité à faire face aux vicissitudes de la vie, et surtout du manque de courage à s'assumer comme mortel :

[Les] *représentations religieuses* [sont] *des illusions*, [l'] *accomplissement des souhaits les plus anciens, les plus forts et les plus pressants de l'humanité ; le secret de leur force, c'est la force de ces souhaits. Nous le savons déjà, l'impression d'effroi liée au désespoir de l'enfant a éveillé le besoin de protection – protection par l'amour – auquel le père a répondu par son aide ; la reconnaissance du fait que ce désespoir persiste tout au long de la vie a été la cause du ferme attachement à l'existence d'un père – désormais plus puissant, il est vrai. Du fait que la Providence divine gouverne avec bienveillance, l'angoisse devant les dangers de la vie est apaisée.*⁴¹⁷

Cette analyse de Sigmund Freud est reprise et amplifiée par son disciple dissident Carl Gustav Jung, dans la mesure où « *il ne réfute pas l'affirmation freudienne selon laquelle la croyance religieuse peut être névrotique*⁴¹⁸ ». Il est aussi conscient que Dieu, pour beaucoup de croyants, est « *un substitut du père*⁴¹⁹ ». Mais au-delà de cette approche freudienne relative au fondement de la foi en une entité transcendante, créateur de l'univers et de tout ce qu'il contient, Carl Gustav Jung pense que le sentiment religieux ou l'affirmation de l'existence de Dieu ou des dieux est davantage la manifestation d'un « *inconscient collectif*⁴²⁰ », c'est-à-dire d'un ensemble d'émotions, de passions, de pulsions et d'instincts hérités de nos lointains ancêtres. En effet, Carl Gustav Jung est « *convaincu qu'il existe dans la psyché individuelle des strates plus profondes qui relient chaque individu à l'histoire collective de sa lignée, de sa culture, de la civilisation à laquelle il appartient*⁴²¹ ». Cette histoire qui remonte jusqu'à nos lointains

⁴¹⁶Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, p. 193.

⁴¹⁷Sigmund Freud, *L'Avenir d'une illusion*, Paris, PUF, collection « Quadrige », 1995, pp. 30-31.

⁴¹⁸Frédéric Lenoir, *Jung, un voyage vers soi*, Paris, Albin Michel, 2021, p. 174.

⁴¹⁹*Ibid.*

⁴²⁰Carl Gustav Jung, *L'Homme à la découverte de son âme*, traduit par le Dr Roland Cahen, Paris, Albin Michel, 1987, p. 73. Lire aussi Frédéric Lenoir, *Jung, un voyage vers soi*, p. 92.

⁴²¹Frédéric Lenoir, *Jung, un voyage vers soi*, p. 55.

ancêtres a, selon ce médecin et psychanalyste, un impact décisif sur nos représentations et sur nos actions, à tel point que nous sommes, dans une certaine mesure, et souvent sans le savoir, ce qu'ils furent. Il affirme : « *De même que nos corps conservent dans de nombreux organes les restes d'anciennes fonctions et d'anciens états, de mêmes notre esprit (...) porte toujours en lui les marques de l'évolution parcourue et répète le passé lointain au moins dans ses rêves et fantaisie.*⁴²² » Ainsi, à en croire l'auteur de *L'Homme à la découverte de son âme*, le sentiment religieux ou la croyance en un être transcendant relève tout simplement d'un « *inconscient collectif* ». Il est, selon lui, « *le fruit d'émotions puissantes – joie, peur, angoisse, amour – ressenties par les premiers humains devant la puissance de la nature et le mystère de la vie et de la mort.*⁴²³ »

Carl Gustav Jung fait ainsi de Dieu un archétype, c'est-à-dire une image ou une structure mentale innée qui sous-tend la conscience, mais qui lui préexiste, comme le dit si bien Frédéric Lenoir dans *Jung, un voyage vers soi*. Toutefois, force est de noter que ce médecin et psychanalyste suisse ne dit rien sur l'essence de Dieu, puisqu'il n'en sait rien, comme il le dit lui-même. Carl Gustav Jung reconnaît uniquement « *qu'il existe une image de Dieu inscrite dans notre inconscient collectif dont on peut faire l'expérience*⁴²⁴ », même si cette expérience « *reste subjective et indicible*⁴²⁵ » :

*Je suis toujours prêt à professer mon expérience, mais jamais mon interprétation métaphysique ; car sinon je revendique implicitement pour celle-ci une reconnaissance universelle. Je dois professer au contraire que je ne puis interpréter l'expérience intérieure dans sa réalité métaphysique, car cette réalité est de nature transcendante et dépasse mes possibilités humaines. Je suis bien sûr libre de croire ce que je veux à ce sujet, mais c'est alors mon préjugé subjectif, avec lequel je ne veux pas importuner les autres et dont je ne peux d'ailleurs absolument pas prouver la validité universelle. [...] Tout ce que les hommes affirment au sujet de Dieu n'est que pur bavardage ; car nul ne peut connaître Dieu. Connaître quelque chose, cela signifie en effet le voir de telle façon que tous puissent le voir aussi, et affirmer une connaissance que je suis le seul à avoir, cela n'a pour moi absolument aucun sens. Les gens qui le font, c'est à l'asile qu'on les rencontre.*⁴²⁶

⁴²²Lire l'introduction à Carl Gustav Jung, *Métamorphoses et symboles de la libido*, traduit par L. Devos, Paris, Montaigne/Fernand Aubier, 1931, cité par Frédéric Lenoir, *Jung, un voyage vers soi*, p. 93.

⁴²³Frédéric Lenoir, *Jung, un voyage vers soi*, p. 92.

⁴²⁴*Ibid.*, p. 180.

⁴²⁵*Ibid.*

⁴²⁶« Lettre de juin 1957 au Dr Bernhard Lang », in Carl Gustav Jung, *Le Divin dans l'homme. Lettres sur les religions* (choisies et présentées par Michel Cazenave), traduit par François Périgaut, Claude Maillard, Christine Pflieger-Maillard et al., Paris, Albin Michel, 1999, p. 43.

De ce qui précède, nous notons que pour Carl Gustav Jung, l'« *image mentale* », l'« *archétype* » ou l'« *empreinte* » de Dieu, qui existe dans notre psyché ou dans notre « *inconscient collectif* », ne constitue en aucun cas la preuve de l'existence de Dieu, car il « *peut aussi exister du fait que l'être humain croit en Dieu ou en des forces divines depuis des millénaires*⁴²⁷ ».

Néanmoins, en dépit de cette aliénation religieuse ou psychique dont est victime l'humanité, Sigmund Freud et Carl Gustav Jung estiment qu'il est possible de s'en libérer, grâce aux avancées scientifiques, à la psychanalyse et à l'analyse psychologique. Toutefois, la question que nous nous posons est celle de savoir si cette libération est vraiment possible, si tant est que l'auteur de *Totem et tabou* et l'auteur de *L'Homme à la découverte de son âme*, comme les deux autres « *maîtres du soupçon* », s'attellent à déconstruire l'illusion du « *sujet moderne* ». Dit autrement, comment l'homme peut-il conquérir son autonomie, s'il est primitivement et fatalement déterminé par ses passions, ses pulsions, son instinct et les « *résidus archaïques* » d'un passé plusieurs fois millénaire ? Quel pouvoir peut-il encore avoir dans un contexte où il est régi et par l'inconscient individuel et par l'inconscient collectif ?

2- L'argument de la réalité de l'inconscient

Leibniz et Friedrich Nietzsche sont les précurseurs de Sigmund Freud, puisqu'ils ont, bien avant ce dernier, établi la thèse de l'existence d'un inconscient psychique. En effet, comme nous l'avons montré, l'auteur du *Gai savoir* reconnaît à Leibniz le mérite d'avoir découvert la dimension inconsciente de l'esprit humain. Il affirme :

[Leibniz a découvert] « *l'incomparable idée qui lui donnait raison, non seulement contre Descartes, mais contre tout ce qui avait philosophé jusqu'à lui, selon laquelle la conscience est un simple accident de la représentation, non son attribut nécessaire, essentiel, de sorte que ce que nous appelons conscience ne constitue qu'un état (et peut-être même un état malade) de notre monde spirituel – nullement, tant s'en faut, ce monde lui-même.*⁴²⁸

Ainsi, par sa psychanalyse ou son effort d'élaboration théorique, Sigmund Freud ne fait que poursuivre un travail commencé par des prédécesseurs fameux. Il soutient, tout comme Leibniz et Friedrich Nietzsche, que la conscience est « *un épiphénomène de la vie, [et]*

⁴²⁷Frédéric Lenoir, *Jung, un voyage vers soi*, pp. 181-182.

⁴²⁸Friedrich Nietzsche, cité par Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 116. Nous pouvons aussi retrouver cette même citation dans son *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 864.

*nullement la vie elle-même*⁴²⁹ ». La conscience est une instance du psychisme humain qui n'a, en réalité, aucun pouvoir, puisqu'elle est supplantée par les pulsions, les passions, l'instinct, c'est-à-dire le « ça ». Le père de la psychanalyse souligne que n'eût été l'intériorisation des valeurs et des lois sociales par l'individu socialisé et éduqué, ce dernier ne pourrait pas résister aux assauts du « ça » ou de l'inconscient. Néanmoins, malgré le caractère coercitif du « sur-moi », malgré ses censures et ses refoulements, le « ça », qui constitue « *le fond de la réalité vivante*⁴³⁰ », réussit toujours à envahir et à contrôler le psychisme. D'ailleurs, les pulsions, les passions et l'instinct, que Sigmund Freud regroupe sous le terme générique du « ça » ou de la libido, régissent la vie de l'homme à tous les stades de son évolution :

*Le « stade oral », où les désirs du nourrisson, encore largement auto-érotiques et narcissiques, se réalisent essentiellement dans les activités liées à la succion ; le « stade anal », qui coïncide à peu de chose près avec l'apprentissage de la propreté chez l'enfant, puis, après une période transitoire dite de « latence », l'apparition avec l'adolescence de la sexualité adulte au sein de laquelle toutes les pulsions primaires sont regroupées sous le primat de la génitalité. La libido se tourne alors clairement vers les objets extérieurs à elle. On pourrait dire, en reprenant le vocabulaire de Piaget, qu'elle s'est « décentrée » et s'exprime désormais dans la recherche d'un partenaire sexuel et amoureux.*⁴³¹

Si le « ça », la libido ou l'inconscient est au principe de chaque comportement humain, ceci à tous les stades de l'évolution du sujet, alors, il va sans dire, comme affirme l'auteur de *l'Introduction à la psychanalyse*, que le moi n'est véritablement pas « *maître dans sa propre maison* ». Ainsi vole en éclats l'hypothèse de la liberté et de la responsabilité humaines. En effet, comment peut-on affirmer la réalité de l'autonomie et de la responsabilité de l'individu, lorsque celui-ci n'a pas tout à fait la maîtrise de ses états d'âme et de ses actes ? La condition de l'autonomie et de la responsabilité véritables n'est-elle pas la claire conscience, c'est-à-dire la lucidité, le discernement et le bon jugement ?

A la vérité, l'affirmation de l'existence d'un inconscient qui serait le véritable patron du psychisme humain « *dissout littéralement [le] « fétichisme » du sujet*⁴³² » ou, du moins, rend problématique la capacité de l'homme à s'autodéterminer et à définir, par lui-même, en toute conscience et en toute responsabilité, le sens de sa vie. Dans ce contexte paradoxal où on a

⁴²⁹Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 865.

⁴³⁰Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 210.

⁴³¹*Ibid.*, p. 211.

⁴³²Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 866.

affaire à « *un esprit sans esprit, [à] une pensée sans pensée, [et à] un sujet sans sujet*⁴³³ », l'existence de l'être humain semble davantage être le théâtre d'un jeu qui se joue de celui qu'on pense être le maître du jeu. Sigmund Freud dira que la vie est le lieu d'un conflit permanent entre le principe de plaisir et le principe de réalité, même si, en réalité, ce dernier n'est qu'une simple modification de son inverse critique. Dans tous les cas, l'homme reste malmené et déterminé par des forces externes et internes qui lui échappent.

Carl Gustav Jung ira beaucoup plus loin que Sigmund Freud, en démontrant que la « *métaphysique de la subjectivité* » est une pure illusion, car l'homme n'est pas seulement régi par un inconscient individuel ou personnel, mais aussi et surtout par un « *inconscient collectif*⁴³⁴ » ou impersonnel qui le relie sans lui et malgré lui à « *l'histoire de [ses] ancêtres depuis des millénaires*⁴³⁵ » :

*Bien que nous ayons, nous autres hommes, notre propre vie personnelle, nous n'en sommes pas moins par ailleurs, dans une large mesure, les représentants, les victimes et les promoteurs d'un esprit collectif, dont l'existence se compte en siècles, écrit-il soixante ans plus tard dans son autobiographie. Nous pouvons, une vie durant, penser que nous suivons nos propres idées sans découvrir jamais que nous n'avons été que des figurants sur la scène du théâtre universel. Car il y a des faits que nous ignorons et qui pourtant influencent notre vie, et ce d'autant plus qu'ils sont inconscients.*⁴³⁶

En effet, comme nous l'avons souligné précédemment, pour Carl Gustav Jung, l'homme ne vient pas au monde avec un esprit vierge, mais avec un esprit chargé d'un lourd et puissant héritage qu'il a reçu des « *millions de générations d'êtres humains qui [l'ont] précédés*⁴³⁷ ». A ce propos, il affirme :

Reconnaître à quel degré inouï les âmes humaines sont différentes les unes des autres fut une des expériences les plus bouleversantes de ma vie (...) Mais en dépit de toute notre conscience individuelle, elle ne s'en perpétue pas moins inébranlablement au sein de l'inconscient collectif, comparable à une

⁴³³André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, p. 303.

⁴³⁴Frédéric Lenoir nous rappelle que l'hypothèse d'un « *inconscient collectif* » est l'une des grandes découvertes de Carl Gustav Jung. Elle contribuera davantage à sa renommée. En effet, pour ce médecin et psychanalyste suisse, « *il existe chez tout individu un inconscient aux contenus impersonnels, c'est-à-dire collectifs. Si le conscient et l'inconscient personnel se construisent au fil d'une vie, l'inconscient collectif, lui, est hérité* » de nos lointains ancêtres. (Cf. Frédéric Lenoir, *Jung, un voyage vers soi*, pp. 91-92. Lire aussi Carl Gustav Jung, *L'Homme à la découverte de son âme*, p. 73.)

⁴³⁵Frédéric Lenoir, *Jung, un voyage vers soi*, p. 56.

⁴³⁶Carl Gustav Jung, « *Ma vie* ». *Souvenirs, rêves et pensées* (recueillis et publiés par Aniéla Jaffré), traduit par le Dr Roland Cahen et Yves Le Lay, Paris, Gallimard, 1991, p. 155.

⁴³⁷Frédéric Lenoir, *Jung, un voyage vers soi*, p. 92.

*mer sur laquelle la conscience du moi voguerait, semblable à un bateau. C'est pourquoi rien ou presque rien du monde psychique originel n'a disparu.*⁴³⁸

Dès lors, doublement déterminé par un inconscient individuel et un « *inconscient collectif* », que peut faire l'homme pour alléger le retentissement négatif de l'impact de ces forces internes et générationnelles sur sa vie, même s'il ne peut véritablement les annihiler ? En d'autres termes, comment l'individu peut-il parvenir à « *l'harmonie, fût-elle relative*⁴³⁹ » ou minimale, en dépit du poids de l'inconscient individuel et collectif ?

Pour Sigmund Freud, le minimum de santé psychique auquel le sujet peut prétendre passe nécessairement par l'acceptation de la vie telle qu'elle se donne, et surtout par l'évitement des conflits internes. Autrement dit, il est question, pour l'homme, non seulement de ne pas s'opposer aux forces vitales, mais aussi d'éviter ou de réduire « *les déchirements qui opposent en [lui] la censure aux désirs qu'elle interdit*⁴⁴⁰ ». L'individu doit donc vivre en harmonie avec le réel et ajuster ses pulsions, ses passions et ses appétits aux exigences du « *sur-moi* ». En effet, l'auteur de *L'Avenir d'une illusion* pense que les conflits les plus néfastes pour le sujet, c'est-à-dire les conflits qui détruisent davantage la santé ou l'équilibre mental de la personne, sont ceux qui opposent le « *sur-moi* » au « *ça* », et non ceux qui opposent l'homme au monde extérieur.

Sur l'idée de la dangerosité des conflits, en général, et des conflits internes à l'homme, en particulier, Sigmund Freud semble être du même avis que Friedrich Nietzsche, puisqu'il estime que les antagonismes de toutes sortes sont « *épuisants* », « *réactifs* », source d'obstruction des énergies ou des forces vitales, comme l'aurait dit l'auteur du *Gai savoir*. Pour Sigmund Freud, cette obstruction ou cet emprisonnement des énergies ou des forces vitales engendre, bien évidemment, des névroses et des psychoses, bref, de multiples pathologies psychiques.

Pour Carl Gustav Jung, la santé psychique de l'homme passe par sa capacité à s'engager dans un « *processus d'individuation*⁴⁴¹ ». En effet, le « *processus d'individuation* » est « *un extraordinaire voyage intérieur, où chacun d'entre nous apprend à faire dialoguer son conscient et son inconscient pour devenir pleinement soi et accéder à un sentiment d'unité et*

⁴³⁸Carl Gustav Jung, *L'Homme à la découverte de son âme*, p. 73.

⁴³⁹Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 220.

⁴⁴⁰*Ibid.*, p. 219.

⁴⁴¹Frédéric Lenoir attire notre attention sur le fait que « *c'est en 1916, dans Les Sept Sermons aux morts, qu'apparaît pour la première fois dans l'œuvre de Jung l'idée d'un processus d'individuation, le principium individuationis, qu'il définit comme le principe même de la création humaine* ». (Lire, à ce propos, Frédéric Lenoir, *Jung, un voyage vers soi*, p. 211, ou encore « Les Sept Sermons aux morts », in Michel Cazenave (dir.), *Carl G. Jung*, L'Herne, 1984, p. 12.)

*de joie profonde*⁴⁴² ». Il s'agit, pour l'homme, de s'engager dans un cheminement lui permettant de mettre en lumière et de déchiffrer le sens non seulement des passions, des pulsions et de l'instinct qui constituent la partie obscure de son psychisme, mais aussi et surtout le langage des symboles, des archétypes, des mythes et des images qui peuplent son inconscient collectif. Pour Carl Gustav Jung, c'est en se lançant dans une telle introspection que le sujet peut parvenir à la réalisation de lui-même, c'est-à-dire devenir plus conscient et de plus en plus mature.

D'après Carl Gustav Jung, le « *processus d'individuation* » ou de « *réalisation de soi-même*⁴⁴³ » est constitué de quatre étapes majeures. Dans la première étape, l'homme doit être capable de « *passer de la persona au moi*⁴⁴⁴ », soit en établissant toujours une différence entre le rôle qu'il joue dans la société et ce qu'il est en réalité, car il y a souvent bel et bien un hiatus entre le visage qu'on donne à voir aux autres et la personne qu'on est véritablement ; soit en faisant en sorte que son personnage soit le reflet de sa personne ou de son moi, ce qui n'est pas chose facile dans pour un individu qui doit se protéger du regard des autres ou s'adapter à la communauté à laquelle il appartient. Dans tous les cas, pour Carl Gustav Jung, il est indispensable, pour celui qui veut grandir en conscience, en humanité, en amour, en joie, et donc en santé, d' « *opérer la conversion du paraître à l'être*⁴⁴⁵ », en s'efforçant de ne pas porter le masque qui ne sied pas à sa personne ou à son moi, ou encore, « *tel un acteur, (...) endosser le costume puis le laisser au vestiaire dès lors que la pièce est finie et que l'on rentre chez soi. Quoi qu'il en soit, au cours du processus d'individuation, la persona se révèle et doit disparaître au profit du moi, étape importante permettant de cheminer vers le Soi*⁴⁴⁶ ».

Dans la deuxième étape du « *processus d'individuation* », l'homme doit apprendre à « *apprivoiser son ombre*⁴⁴⁷ », c'est-à-dire à identifier ses défauts et ses tendances les plus inavouables, à l'instar de « *l'égoïsme, l'avarice, la paresse, la lâcheté, l'indifférence, le manque de compassion, la tendance à être esclave des biens matériels, à être dans le déni, à mentir*⁴⁴⁸ ». Pour Carl Gustav Jung, c'est en prenant conscience de cette partie répugnante de notre psychisme que nous nous dirigeons vers notre Soi, c'est-à-dire vers ce que nous sommes et pouvons devenir. Ce médecin et psychanalyste estime que « *ce n'est pas en regardant la*

⁴⁴²Frédéric Lenoir, *Jung, un voyage vers soi*, quatrième de couverture.

⁴⁴³*Ibid.*, p. 212.

⁴⁴⁴*Ibid.*, p. 271.

⁴⁴⁵*Ibid.*, p. 274.

⁴⁴⁶*Ibid.*

⁴⁴⁷*Ibid.*

⁴⁴⁸*Ibid.*, pp. 275-276.

lumière qu'on devient lumineux, mais en plongeant dans son obscurité⁴⁴⁹ ». Il ajoute, ce qui suit :

*Un homme qui n'a pas traversé l'enfer de ses passions ne les a pas non plus surmontées. Elles habitent alors dans la maison voisine et, sans qu'il y prenne garde, une flamme peut en sortir qui atteindra aussi sa propre maison. Si nous abandonnons, laissons de côté et, en quelque sorte, oublions à l'excès, nous courons le danger de voir reparaître avec une violence redoublée tout ce qui a été laissé de côté ou abandonné.*⁴⁵⁰

Dans la troisième étape du « processus d'individuation », la personne humaine doit prendre conscience et faire bon usage de son archétype féminin (« anima »), si elle est du genre masculin ; ou de son archétype masculin (« animus »), si elle est du genre féminin. Pour Carl Gustav Jung, la non prise de conscience et la non prise en compte de ces « archétypes influents, régulateurs du comportement de l'homme et de la femme⁴⁵¹ » sont de nature à ouvrir la voie à l'émergence des individus profondément déséquilibrés et malades. A ce propos, Frédéric Lenoir écrit :

*Au même titre que l'ombre, cette double figure animus-anima est un complexe psychique qui se manifeste comme une compensation. Ainsi, un homme viril et fort aura besoin de convoquer son anima pour trouver en lui des qualités de tendresse et de compassion. Bien intégrée, elle lui évitera d'être machiste ou misogyne. De la même manière, une femme vulnérable et fragile va utiliser l'énergie de son animus pour s'affirmer et devenir indépendante.*⁴⁵²

La quatrième étape du « processus d'individuation » consiste en l'harmonisation des contraires. Il est question, pour l'homme, de prendre conscience qu'il est fondamentalement régi par la contrariété ou la polarité qu'il doit identifier, répertorier, accepter et réconcilier. En effet, pour Carl Gustav Jung, c'est dans l'identification, l'acceptation et la réconciliation des opposés que se trouve le salut du sujet, c'est-à-dire la possibilité de sa croissance psychique, psychologique, intellectuelle, sociale et matérielle. Ainsi, un homme qui va en guerre contre la contrariété ou la polarité s'épuise et se détruit fondamentalement. Il manque sa propre réalisation, étant donné que ce sont les contraires qui permettent la croissance ou la maturation du genre humain : « L'union des opposés est à la fois la force qui provoque le processus d'individuation et son but⁴⁵³ », nous dit Carl Gustav Jung.

⁴⁴⁹*Ibid.*, p. 279.

⁴⁵⁰Carl Gustav Jung, « *Ma vie* ». *Souvenirs, rêves et pensées* (recueillis et publiés par Aniéla Jaffré), traduit par le Dr Roland Cahen et Yves Le Lay, Paris, Gallimard, 1991, pp. 437-438.

⁴⁵¹Frédéric Lenoir, *Jung, un voyage vers soi*, p. 280.

⁴⁵²*Ibid.*, p. 281.

⁴⁵³*Ibid.*, p. 290.

Nous avons montré, tout au long de ce chapitre qui s'achève, comment les « *maîtres du soupçon* » se sont attelés à déconstruire non seulement l'illusion de la transcendance, mais aussi et surtout le « *fétichisme* » du sujet. De leur point de vue, affirmer l'existence des forces ou des entités surnaturelles est l'expression, d'une part, de l'aliénation anthropologique, économique et psychique ; et d'autre part, de la peur ou de la haine de la vie. Qui plus est, ils pensent, par illustration, que croire qu'on est « *l'auteur de ses idées, de ses valeurs, de ses choix*⁴⁵⁴ » est un pur fantasme, car « *la vérité est qu'ils appartiennent à une histoire, à un milieu social, [à] une culture, [à] un organisme vivant, [à] une nation au sein desquels ils ont été façonnés à [notre] insu*⁴⁵⁵ ». Ainsi, ce n'est point l'homme qui définit le sens de son existence, comme les humanistes de la Renaissance et de la modernité l'ont pensé, mais c'est bien plutôt les forces chaotiques et aveugles de la matière, de la nature, du réel, de la vie ou du corps qui donnent une signification, une orientation et une finalité à sa vie.

Si nous nous en tenons à la perspective des « *maîtres du soupçon* », et si nous nous positionnons contre la pensée des philosophes de la Renaissance et de la modernité qui place « *l'universel dans la raison et [appelle] au contrôle des passions par la volonté mise au service de la lucidité*⁴⁵⁶ », l'idée selon laquelle la définition du sens de la vie de l'homme lui échappe nécessairement serait d'autant plus vraie que l'universel émerge de « *la vie* », si nous nous référons à Karl Marx ; de « *l'inconscient et son langage*⁴⁵⁷ », à en croire Friedrich Nietzsche ; du « *désir qui renverse les barrières de l'intériorité*⁴⁵⁸ », si nous nous appuyons sur Sigmund Freud.

⁴⁵⁴ Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, pp. 867-868.

⁴⁵⁵ *Ibid.*

⁴⁵⁶ Alain Touraine, *op. cit.*, p. 151.

⁴⁵⁷ *Ibid.*

⁴⁵⁸ *Ibid.*

CONCLUSION PARTIELLE

Au terme de cette première articulation de notre travail où il était question de mettre en lumière les fondements scientifiques et philosophiques du déclin des « *transcendances verticales* », il en ressort que si la transcendance cosmologique et la transcendance théologique ont été efficacement déconstruites, c'est surtout grâce à la révolution scientifique moderne, à l'émergence de l'humanisme athée et à l'irruption des philosophies du soupçon et de la déconstruction qui ont, par ailleurs, montré l'illusion de la transcendance humaniste. En effet, grâce à la puissance des arguments et des preuves mobilisés, les sciences modernes et les courants philosophiques susmentionnés ont mis hors circuit toutes les « *transcendances du passé* » ; vidant, par le fait même, le monde de toutes les entités suprasensibles et abstraites qui l'encharmaient.

Dans ce contexte de désenchantement, de sécularisation ou de laïcisation du monde, l'homme n'a plus à se référer au cosmos des Grecs de l'Antiquité, au Dieu personnel et unique des religions monothéistes du Moyen Age, à la raison et aux grandes utopies de la modernité pour définir le sens de son existence. Au contraire, il est livré, pieds et poings liés, à l'immanence radicale, car il s'est libéré de la « *cosmo-nomie* », de la « *théo-nomie* » et de la « *ratio-nomie* »⁴⁵⁹ pour se soumettre aux forces chaotiques et aveugles de la matière, de la nature, du réel, de la vie ou du corps. L'homme part ainsi de la soumission aux « *transcendances verticales* » pour une dépendance totale vis-à-vis de l'immanence radicale. On pourrait dire qu'il passe d'une forme d'aliénation à une autre, puisqu'il demeure sous la régie d'une « *altérité radicale* », fût-elle immanente.

Toutefois, la question qui demeure est celle de savoir si l'immanence radicale dans laquelle les philosophes du soupçon et de la déconstruction voudraient plonger l'humanité est humainement appropriée. Autrement dit, la pensée de l'immanence radicale est-elle applicable à la condition humaine ? En d'autres termes, même si l'homme est un être naturel, peut-il vivre, comme les autres êtres de la nature, dans le « *non-sens radical* » et le tragique de l'immanence absolue ? L'homme peut-il exister sans aucune forme de transcendance, sans aucun souci du

⁴⁵⁹Partant du concept de « *théo-nomie* » que Luc Ferry, dans son œuvre intitulée *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 439, définit comme « *une fondation de la loi en Dieu* », nous avons forgé les termes de « *cosmo-nomie* » et de « *ratio-nomie* ». En effet, nous entendons par « *cosmo-nomie* », l'état d'une personne qui se soumet aux normes inspirées de l'organisation et du fonctionnement du monde. Les Grecs anciens pensaient, par illustration, que la morale était inscrite dans le cosmos. La « *ratio-nomie* », quant à elle, est le fait qu'un sujet assujettisse sa volonté aux exigences de la raison. Les philosophes du soupçon estiment que la « *ratio-nomie* » est une hétéronomie, car l'individu se soumet et soumet toutes les autres dimensions de sa subjectivité et de son existence aux lois d'une raison abstraite et hégémonique. Ainsi, la « *cosmo-nomie* », la « *théo-nomie* » et la « *ratio-nomie* », comme absence d'autonomie, sont l'expression de l'aliénation de l'homme.

sens, du sacré et du salut ? En d'autres mots, une vie véritablement humaine est-elle possible dans un monde totalement laïcisé, sécularisé ou désenchanté ? Par ailleurs, quel peut être l'intérêt de libérer l'humanité des griffes aliénantes, déshumanisantes et mortifères des « *transcendances verticales* », si c'est pour l'assujettir aux forces aveugles de la nature, aux lois de la matière, aux caprices de la vie et aux appétits du corps ?

A la vérité, pour Luc Ferry, il n'est pas possible, pour l'homme, de vivre dans l'immanence radicale, c'est-à-dire dans un monde complètement désenchanté et absurde. Mais qu'est-ce qui fonde cette conviction ou cette affirmation ferryyenne ? L'auteur de *La Sagesse des Modernes* voudrait-il opérer un retour aux « *transcendances du passé* », afin de réenchanter le monde et sauver le sujet moderne ou l'homme contemporain d'une aliénation et d'une déshumanisation certaines dans le carcan de la nature ?

DEUXIEME PARTIE :
DES « TRANSCENDANCES HORIZONTALES » A L' « HUMANISME DE
L'HOMME-DIEU »

« Malgré tout, nous assistons au développement d'un nouvel humanisme, non plus fondé sur la raison, mais sur l'amour ; une véritable spiritualité laïque. Réjouissons-nous : la révolution en cours est l'aurore d'un réenchantement du monde. »

Luc Ferry, *La Révolution de l'amour*, Paris, Editions J'ai Lu, 2018, quatrième de couverture.

INTRODUCTION PARTIELLE

Bien que Luc Ferry pense que le matérialisme absolu ou « *l'immanentisme radical* » soit humainement intenable, il n'opère pas un retour aux anciennes formes de transcendance, et ne remet pas non plus en question les acquis de la déconstruction. En effet, l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* estime que la déconstruction des « *transcendances verticales* » est pertinente aux plans scientifique et philosophique, dans la mesure où ces dernières sont, en ce qui concerne principalement les transcendances cosmologique et théologique, illusoires, aliénantes et déshumanisantes. Les transcendances cosmologique et théologique sont illusoires parce qu'elles sont le fruit d'une fiction métaphysique, le reflet de la projection des peurs ou des espérances d'une humanité en crise. Elles sont aliénantes, en ce sens qu'elles maintiennent l'homme dans l'hétéronomie, et elles sont déshumanisantes, puisque l'individu, dans ce contexte, est prisonnier soit du « *cosmologico-éthique et politique* » soit du « *théologico-éthique et politique* », c'est-à-dire d'un système de représentation qui le rend étranger à lui-même et l'empêche de devenir l'auteur et l'acteur de sa propre histoire.

A l'instar des transcendances cosmologique et théologique, la transcendance humaniste a été, elle aussi, récusée par les philosophes du soupçon et de la déconstruction parce qu'elle a un caractère abstrait, hégémonique, « *vorace* » et « *boulimique* ». En effet, Claude Capelier, dans son entretien avec l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, rappelle que l'humanisme, notamment l'humanisme des Lumières, est tourné « *vers des idéaux (...) que l'on [a] fixés aux citoyens en exigeant d'eux qu'ils s'y sacrifient*⁴⁶⁰ ». Ainsi, l'humanisme moderne a fait la part belle aux exigences et aux utopies de la raison, et a muselé toutes les autres dimensions de la vie ou de la subjectivité, à savoir, par exemple, « *l'inconscient, le corps, le sexe [et] l'irrationnel*⁴⁶¹ ». Qui plus est, par sa volonté d'universaliser ses idéaux, ce mouvement intellectuel et philosophique qu'est l'humanisme moderne a sacrifié le droit à la différence. C'est alors qu'il a validé ou, du moins, toléré, contre toute attente, l'esclavage, la colonisation et l'exclusion socio-politique des minorités.

Eu égard à la légitimité ou à la pertinence des arguments susmentionnés, Luc Ferry assume la critique des « *transcendances du passé* ». Cependant, il refuse de valider le projet d'insertion de l'homme dans l'immanence radicale ; projet pensé par certains « *maîtres du*

⁴⁶⁰Luc Ferry, *De l'amour. Une philosophie pour le XXIe siècle*, p. 51.

⁴⁶¹*Ibid.*, p. 88.

soupçon » et certains penseurs de la déconstruction. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il affirme ce qui suit :

*L'immanentisme radical annoncé par Nietzsche est-il désormais la seule règle de nos existences ? Je n'en crois pas et c'est pourquoi, me semble-t-il, nous n'en avons nullement fini avec les interrogations portant sur la vie bonne. Il faut au contraire, du moins pour qui n'est pas croyant, apprendre à les penser en marge des religions traditionnelles comme hors des cadres d'un matérialisme dont rien ne prouve encore à mes yeux qu'il soit l'horizon unique et ultime de l'humanisme moderne.*⁴⁶²

Ainsi, dans cette deuxième partie de notre travail, il est question, d'une part, de mettre en exergue les raisons pour lesquelles Luc Ferry estime humainement intenable « *l'immanentisme radical* » ; et d'autre part, de démontrer qu'il est possible, d'après lui, de réenchanter le monde grâce aux nouvelles formes de transcendance qui se dévoilent au cœur de l'humain. Ces transcendants nouvelles, qui sont pour Luc Ferry des « *transcendances horizontales* », constituent un nouveau foyer de sens. Elles ouvrent la voie à une ère nouvelle, marquée par la naissance d'un « *humanisme transcendantal* » et par l'émergence d'une sagesse des modernes, c'est-à-dire d'une spiritualité laïque ou sans Dieu.

⁴⁶²Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 413.

CHAPITRE 4

LA CRITIQUE FERRYENNE DES TENANTS PHILOSOPHIQUES ET DES ABOUTISSANTS IDEOLOGIQUES DE « L'IMMANENTISME RADICAL »

« *L'immanentisme radical* » est une doctrine « *pour laquelle tout est immanent, au sens absolu du terme, ce qui suppose qu'il n'existe aucune transcendance*⁴⁶³ ». Autrement dit, pour les théoriciens et les partisans de cette doctrine, il ne s'agit nullement de définir l'immanence comme étant « *tout ce qui fait partie de l'univers matériel*⁴⁶⁴ », comme s'il y avait une autre réalité au-dessus de la matière, mais comme « *ce qui est intérieur au tout*⁴⁶⁵ », sous-entendu que la nature, le monde, le réel ou la vie est tout. « *L'immanentisme radical* » est synonyme de matérialisme absolu ou de naturalisme, puisqu'il est ici question d'affirmer le monisme physique, et donc l'inexistence des entités spirituelles ou idéelles autonomes. Ainsi, dans cette perspective, les Idées immuables, le Dieu créateur, l'âme immortelle, l'esprit désincarné et les valeurs absolues ou en soi ne sont que des productions de l'imagination. Ce courant philosophique, qui s'oppose frontalement au spiritualisme, à l'idéalisme et aux religions de salut céleste, pose « *les phénomènes intellectuels, moraux ou spirituels (ou supposés tels)*⁴⁶⁶ » comme des réalités résultant de la matière, et donc absolument déterminées.

I- Les tenants philosophiques et les aboutissants idéologiques de « *l'immanentisme radical* »

Au fondement de l'atomisme antique, des philosophies du soupçon et de la déconstruction, « *l'immanentisme radical* » est aussi au principe des sciences modernes. C'est le cas de la biologie, et précisément de la neurobiologie. Du point de vue neurobiologique, la pensée de l'immanence radicale établit, comme le dit si bien André Comte-Sponville, que l'esprit, la raison, la conscience ou la pensée « *n'est pas [un] principe mais [un] résultat, [pas un] sujet mais [un] effet, [pas une] substance mais [un] acte, [pas une] essence mais [une] histoire*⁴⁶⁷ ». En d'autres termes, il s'agit de reconnaître que :

⁴⁶³ André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, p. 297.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 296.

⁴⁶⁵ *Ibid.*

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 361.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 362.

C'est le cerveau qui pense, que « l'âme » ou « l'esprit » ne sont que des illusions ou des métaphores, enfin que l'existence de la pensée (comme Hobbes, contre Descartes, l'avait fortement marqué) suppose assurément celle d'un être qui pense, mais nullement que cet être soit lui-même une pensée ou un esprit : autant dire, parce que je me promène, que je suis une promenade (Hobbes, Deuxième objection aux Méditations de Descartes). « Je pense, donc je suis » ? Sans doute. Mais que suis-je ? Une « chose pensante » ? Soit. Mais quelle chose ? Les matérialistes [ou les immanentistes] répondent : un corps [, et les neuroscientifiques de préciser : un cerveau].⁴⁶⁸

La pensée, la conscience ou la raison est donc, dans la perspective matérialiste, naturaliste ou immanentiste, une simple production de la matière, comme tous les autres phénomènes qui se déploient dans l'univers. Dans ce cas, l'autonomie du sujet, comme nous l'avons mentionné dans le chapitre précédent, devient une pure illusion, c'est-à-dire une fiction métaphysique. Dans cette perspective, paraphrasant Baruch Spinoza, Michel Onfray affirme que « *chacun se croit libre parce qu'il ignore la puissance naturelle qui le détermine – et depuis Schopenhauer, Nietzsche ou Darwin, ignorer que nous sommes d'abord des mammifères est une faute ontologique majeure*⁴⁶⁹ ».

En dehors du postulat du monisme du phénomène, de la double détermination de l'homme par le corps et par la nature, de l'illusion des « *arrière-mondes* », la pensée de l'immanence radicale qu'assument Friedrich Nietzsche et tous les autres philosophes de la déconstruction fait la promotion d'une sagesse pratique ou d'une sotériologie laïque fondée principalement sur « *l'amor fati* ». Dans le chapitre précédant, nous avons défini « *l'amor fati* » comme l'amour de la vie dans toutes ses dimensions ou dans tous ses compartiments. En effet, les théoriciens et les partisans de « *l'immanentisme radical* » estiment que le bien-être de chaque individu passe par « *l'acceptation* » de la vie telle qu'elle se présente, c'est-à-dire avec ses hauts et ses bas, ses beautés et ses laideurs, ses joies et ses peines, ses opportunités et ses tragédies, puisque nous n'avons, sur elle, aucun pouvoir.

Pour les immanentistes radicaux, la vie est comme un rouleau compresseur qui écrase tous ceux qui lui résistent. La vie se pose en s'imposant à tous les vivants parce qu'elle est la nécessité même. Dès lors, étant donné que nous n'avons aucune prise sur la vie ou sur le réel, étant donné que nous ne pouvons lui donner aucune orientation, ni aucun but, il serait sage, comme nous le conseillent les stoïciens et les théoriciens de « *l'immanentisme radical* », de lui dire un grand « oui » sacré, en toute circonstance. En d'autres termes, l'homme doit dire un

⁴⁶⁸*Ibid.*

⁴⁶⁹Michel Onfray, *Sagesse. Savoir vivre au pied d'un volcan*, Paris, Albin Michel/Flammarion, 2019, p. 213.

grand « oui » sacré à la vie, au réel ou au destin quand il lui est favorable, et lui dire encore un grand « oui » sacré quand il lui est défavorable. C'est ce qu'André Comte-Sponville appelle, dans *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, « l'acceptation⁴⁷⁰ » ou la « libération⁴⁷¹ », car, pour lui, comme pour Baruch Spinoza, la liberté est la connaissance et l'assomption de la nécessité. A cet effet, André Comte-Sponville affirme :

L'absolu est « l'être même » (...) Nos valeurs n'existent qu'en lui. Elles existent donc. Il s'agit non de les nier, encore moins de les renverser (c'est où Spinoza s'oppose à Nietzsche, et c'est bien sûr Spinoza qu'il faut suivre), mais de dire oui à tout (y compris donc à nos jugements, mais en tant que relatifs), et c'est ce que j'appelle l'acceptation.⁴⁷²

Pour André Comte-Sponville, la réalité est non seulement synonyme d'absolu, mais aussi de perfection, en ce sens qu'elle est, de son point de vue, « sans aucune faute, qu'on ne peut [la] comparer à rien (puisque [elle] est tout), ni donc [la] juger (puisque tout jugement en fait partie)⁴⁷³ ». L'auteur de *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu* fait ainsi sienne la pensée de Baruch Spinoza lorsqu'il dit : « Par réalité et par perfection, j'entends la même chose⁴⁷⁴ ».

Dans la même veine que les stoïciens, les immanentistes radicaux, les matérialistes absolus, les naturalistes et les philosophes de la déconstruction, Michel Onfray pense que nous devons toujours accueillir la nécessité avec bon cœur. Il est question, pour l'être humain, de vivre selon la sagesse de « l'innocence du devenir », de « la volonté de puissance » ou du « grand style », comme le recommande Friedrich Nietzsche. Autrement dit, il ne faut jamais se plaindre, quand bien même on aurait toutes les raisons du monde de le faire. A ce sujet, Michel Onfray affirme qu'un sage ou « un philosophe ne fuit pas la nécessité puisque tout son travail consiste à savoir l'affronter, surtout quand elle se révèle rude et pénible⁴⁷⁵ ». Pour Michel Onfray, il est judicieux que l'homme apprenne ou sache « vivre au pied d'un volcan », comme l'indique le sous-titre de *Sagesse*⁴⁷⁶.

⁴⁷⁰ André Comte-Sponville, *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, p. 196.

⁴⁷¹ *Ibid.*

⁴⁷² *Ibid.*, p. 195.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 191.

⁴⁷⁴ *Ibid.*

⁴⁷⁵ Michel Onfray, *Sagesse. Savoir vivre au pied d'un volcan*, p. 67.

⁴⁷⁶ Nous attirons l'attention de nos lecteurs sur le sens du sous-titre de l'œuvre de Michel Onfray intitulée *Sagesse. Savoir vivre au pied d'un volcan*.

Dans la même perspective que les immanentistes radicaux, mais pour d'autres raisons, Sœur Emmanuelle estime qu' « *au lieu de nous lamenter sur l'absence de lumière, sachons, au cœur de la pénombre, être heureux de ce jour qui continue de luire, même de manière ténue. En nous réjouissant, nous cultivons un sentiment de bonheur qui ramènera la lumière*⁴⁷⁷ ». Autrement dit, l'homme sage est celui qui fait contre mauvaise fortune bon cœur, puisque c'est en acceptant la réalité du moment, fût-elle tragique, qu'il peut efficacement la transcender. En effet, l'acceptation de la réalité est déjà en soi une source de soulagement pour le sage, dans la mesure où cette attitude lui permet de ne pas développer des « *passions tristes* » qui vont davantage empoisonner son existence. En outre, en acceptant la réalité, le sage évite de mobiliser inutilement des énergies pour lutter contre une situation sur laquelle il n'a aucun pouvoir. Au contraire, il sait qu'il gagnerait à conserver ou à économiser ses énergies, ou encore à les utiliser à bon escient, pour impacter positivement les événements qui relèvent de son pouvoir.

Le sage sait aussi que le plus grand obstacle à son épanouissement ne provient pas de la réalité, mais bien plutôt de la représentation qu'il a de la réalité. Ainsi, la réalité peut être laide, et même tragique, cela n'empêche pas le sage de rayonner de joie, puisqu'il a construit à l'intérieur de lui-même un monde harmonieux. Il va donc s'appuyer sur « *l'harmonie de son monde intérieur*⁴⁷⁸ » pour gérer la contrariété ou la polarité, faire montre de résilience, et grandir en humanité, en conscience et en amour. Frédéric Lenoir illustre cette sagesse de « *l'amor fati* », en citant le cas d'Etty Hillesum, une jeune femme juive hollandaise déportée à Auschwitz. En effet, malgré ses atroces souffrances, Etty Hillesum n'avait pas perdu sa joie de vivre, car elle avait développé une vie intérieure riche de conscience, de liberté et de générosité :

*Si jeune, elle a compris et mis en pratique ce que disaient déjà le Bouddha ou Epictète, à savoir que l'obstacle au bonheur n'est pas la réalité, mais la représentation que nous en avons. Le bonheur du sage ne dépend plus des événements, toujours aléatoires, émanant du monde qui lui est extérieur, mais de l'harmonie de son monde intérieur. Etty pourrait laisser ses bourreaux lui enlever cette harmonie, cette paix et cette joie qui habitent son cœur, mais elle refuse de leur donner ce pouvoir. Elle y parvient en se focalisant pas sur sa souffrance du présent, mais en regardant la totalité de sa vie, avec ses moments tristes et joyeux.*⁴⁷⁹

⁴⁷⁷Sœur Emmanuelle, *Mon testament spirituel*, pp. 94-95.

⁴⁷⁸Frédéric Lenoir, *La Consolation de l'ange*, p. 152.

⁴⁷⁹*Ibid.*

Par ailleurs, les théoriciens et les partisans de « *l'immanentisme radical* » pensent que la santé psychique et l'équilibre psychosomatique de l'individu ne dépendent pas seulement de l'amour de la nécessité, mais aussi et surtout de son rapport au temps, c'est-à-dire de la relation qu'il entretient avec le passé, le présent et l'avenir. En effet, ils estiment que pour parvenir à la sérénité, à l'amour et à la joie du devenir, l'homme doit, d'une part, accepter et aimer ce qui est ; et d'autre part, vivre l'instant présent. Pour ce faire, il doit rompre avec deux principaux néants, à savoir le passé qui est « *une temporalité* » qui n'est plus, et l'avenir qui est « *une temporalité* » qui n'existe pas encore⁴⁸⁰.

Pour les immanentistes radicaux, l'homme perd sa sérénité, son amour et sa joie de vivre, d'une part, en se constituant prisonnier d'un passé révolu, heureux ou malheureux ; et d'autre part, en fuyant la réalité du présent pour se réfugier dans un avenir hypothétique ou fantasmé. En effet, la nostalgie, qui est liée au passé, et l'espérance, qui est la figure de l'avenir, sont les principales sources des « *passions tristes* », c'est-à-dire des sentiments destructeurs, comme la culpabilité, la colère, le remords, l'indignation, le regret, la honte, l'envie ou la convoitise. Ces « *passions tristes* » ou ces sentiments destructeurs ont pour vocation d'obstruer la fluidité de la vie, de nourrir le ressentiment, d'efféminer, d'empoisonner et de détruire l'homme de l'intérieur. Tout comme les stoïciens avant lui, Friedrich Nietzsche est favorable à une vie dans l'instant ou dans le présent :

A la différence des stoïciens, sans doute, Nietzsche ne pense pas que le monde soit harmonieux et rationnel. La transcendance du cosmos est abolie. Mais comme eux, cependant, il invite à vivre dans l'instant, à nous sauver nous-mêmes en aimant tout ce qui est, à fuir la distinction des événements heureux et malheureux, à nous affranchir, surtout, de ces déchirements que la temporalité du libre arbitre introduit fatalement en nous : remords liés à une vision indéterminée du passé (« j'aurais dû faire autrement... »), hésitations face au futur (« ne devrais-je pas faire un autre choix ? »). Car c'est en nous libérant de ce double visage hideux des forces réactives (encore une fois, tout déchirement est par essence réactif), en nous libérant des pesanteurs du passé et de l'avenir, que nous atteignons à la sérénité et à l'éternité, ici et maintenant, puisqu'il n'y a rien d'autre, puisqu'il n'y a plus de possibles culpabilisants pour relativiser l'existence présente.⁴⁸¹

Selon Michel Onfray, la sagesse de « *l'amor fati* » nous donne de comprendre que l'humanité et l'histoire de la philosophie sont constituées de deux grandes composantes, à

⁴⁸⁰Nous empruntons les expressions « *le passé est une temporalité* » et « *le futur est une temporalité* » à Charles Robert Dimi, *L'Afrique dans l'immense incertitude et l'instabilité*, Darmstadt, Edkbooks, 2021, p. 20.

⁴⁸¹Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 166.

savoir, d'une part, les lâches qui, par peur du réel, se réfugient dans des fables ; et d'autre part, les courageux qui, par leur lucidité, affrontent la tragédie de la vie avec sérénité. Le cas d'Héraclite d'Ephèse, qui se lamente à cause du « *devenir* » qui entraîne les vivants dans le néant, et celui de Lucien de Samosate, qui répond à sa condition de mortel par le courage et la dérision, constituent une illustration. Michel Onfray, à ce propos, affirme :

*Contre Héraclite qui pleure, Lucien de Samosate a pris le parti de Démocrite qui rit. Cette opposition structure deux visions du monde et deux façons de l'occuper : l'une qui invite à prendre le parti de l'humour et de l'ironie, de la plaisanterie et de la moquerie, de la raillerie et de la dérision pour répondre au tragique du monde ; l'autre qui lui préfère la déploration, la plainte, le gémissement.*⁴⁸²

Dans « La mort du loup », Alfred de Vigny célèbre la sagesse de « *l'amor fati* » lorsqu'il prend le loup comme modèle par excellence. En effet, par la fierté et le courage qui le caractérisent et l'empêchent de rechercher la facilité et une protection auprès des hommes, comme le ferait un chien ; par la détermination et le sens du devoir qui le poussent à affronter sa condition ou les turpitudes de la vie ; et par la dignité et la majesté dont il fait montre devant l'imminence d'une mort certaine, le loup donne un enseignement aux hommes et aux chiens, à savoir : ne pas « *fuir, hurler, crier, se lamenter*⁴⁸³ » dans la vie ; ne pas non plus « *s'arrêter et subir*⁴⁸⁴ » ; mais « *faire face*⁴⁸⁵ » au réel, au monde, à la nature ou à la vie, et continuer d'avancer.

Alfred de Vigny fait l'apologie du stoïcisme du loup en ces termes :

*Hélas ! ai-je pensé, malgré ce grand nom d'hommes,
Que j'ai honte de nous, débiles que nous sommes !
Comment on doit quitter la vie et tous ses maux,
C'est vous qui le savez, sublimes animaux !
A voir ce que l'on fut sur terre et ce qu'on laisse
Seul le silence est grand ; tout le reste est faiblesse.
– Ah ! je t'ai bien compris, sauvage voyageur,
Et ton dernier regard m'est allé jusqu'au cœur !
Il disait : « Si tu peux, fais que ton âme arrive,
A force de rester studieuse et pensive,
Jusqu'à ce haut degré de stoïque fierté
Où, naissant dans les bois, j'ai tout d'abord monté.
Gémir, pleurer, prier est également lâche.*

⁴⁸²Michel Onfray, *Sagesse. Savoir vivre au pied d'un volcan*, p. 369.

⁴⁸³*Ibid.*, p. 10.

⁴⁸⁴*Ibid.*

⁴⁸⁵*Ibid.*, p. 11.

*Fais énergiquement ta longue et lourde tâche
Dans la voie où le Sort a voulu t'appeler,
Puis après, comme moi, souffre et meurs sans parler.* »⁴⁸⁶

Toutefois, l'interrogation que suscite « *l'immanentisme radical* » est celle de son adéquation avec la condition humaine. Autrement dit, la doctrine de l'immanence radicale correspond-elle à l'expérience humaine, lorsqu'on sait que l'homme a la capacité de s'affranchir ou de s'écarter de la nature ? En outre, en plaçant le sujet sous la détermination d'une « *altérité radicale* » immanente, d'une part ; et d'autre part, en lui prescrivant une sotériologie laïque, c'est-à-dire un ensemble de sagesses susceptibles de lui permettre de réaliser ou de parvenir à une « *vie bonne* » ou « *réussie* », la pensée de l'immanence radicale ne sombre-t-elle pas dans des paradoxes insurmontables ? Par ailleurs, en affirmant que la nécessité est « *le tout du réel* », « *l'immanentisme radical* » ne pose-t-il pas de sérieux problèmes de pertinence philosophique ?

II- La thèse ferryyenne de l'antinaturalité de l'homme

Pour Luc Ferry, la pensée de l'immanence radicale est une occultation du « *véritable critère du propre de l'homme*⁴⁸⁷ », en ce sens qu'elle ne prend pas en considération ce qui fait la spécificité de ce dernier, à savoir son « *anti-naturalité* ».

Pour l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, l'homme n'est pas seulement cet être engendré par la nature et soumis à son influence, il est aussi un « *être d'anti-nature* », c'est-à-dire un sujet qui a le pouvoir de s'arracher progressivement au réel, aux déterminismes ou à tous les codes qui tendent à le maintenir dans un carcan définitionnel. Par sa capacité à se soustraire à la réalité, l'homme apparaît comme un être qui se différencie fondamentalement des autres êtres de la nature, totalement soumis à la nécessité. C'est le cas des êtres inorganiques, à l'instar des roches qui sont régis par les lois ou les forces aveugles qui sont au fondement du fonctionnement de l'univers. Les roches ne disposent d'aucune autonomie, puisqu'elles n'ont ni conscience ni volonté. Elles subissent la dynamique de la nature qui fait d'elles ce qu'elles sont dans le temps et dans l'espace.

C'est aussi le cas des êtres organiques qui sont absolument déterminés par leur patrimoine génétique, leur instinct, leurs forces vitales ou leurs automatismes biologiques. En effet, privés de la faculté de connaître, de juger et de choisir, les lions, par exemple, sont, tout

⁴⁸⁶Alfred de Vigny, *op. cit.*, §§75-85, pp. 106-107, notamment le poème philosophique intitulé « La mort du loup ».

⁴⁸⁷Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 422.

au long de leur développement, essentiellement déterminés par la nature. Ainsi, les êtres non humains qui peuplent l'univers ne peuvent pas changer leur essence. Ils n'ont pas la possibilité de modifier leurs prédispositions naturelles ou leurs programmes génétiques qui les poussent à ne devenir que ce qu'ils sont, ou bien à n'agir que dans les simples limites de ce qui a été prévu non seulement par la nature, mais aussi par leur nature. Les êtres non humains sont, de ce fait, prédéterminés, car la nature est pour eux, ce qu'un programme informatique ou un logiciel est pour un ordinateur.

L'abeille dont parle Karl Marx construit et construira sa ruche de la même façon parce que le modèle architectural de cette ruche est fatalement inscrit dans son patrimoine génétique. Ce modèle architectural n'est pas le résultat d'une réflexion, d'une pensée ou d'une planification conséquente. L'auteur du *Capital* a donc raison d'établir une différence entre l'activité animale, purement instinctive, et le travail humain qui est le produit de la raison, de la liberté, de la responsabilité et de la créativité. Karl Marx affirme : « *Ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche*⁴⁸⁸ ».

En tant qu'être de conscience, d'intelligence, de volonté et de créativité, l'homme se démarque considérablement des autres êtres de la nature. Il a, grâce à ses facultés, la capacité de contredire, de s'opposer, de combattre, de dénaturer, de modifier, de recréer ou de s'écarter du donné initial. Autrement dit, l'homme n'est pas tragiquement assujéti aux déterminismes inhérents à sa naturalité, car, par le pouvoir de la connaissance et de la créativité, il peut progressivement transcender les déterminismes de toutes sortes. D'ailleurs, c'est ce que l'homme fait au quotidien, en transformant son environnement conformément à ses objectifs, et ce, malgré le fait qu'il ait émergé dans une nature hostile et inhospitalière.

Qui plus est, l'histoire nous donne de constater que l'être humain augmente d'époque en époque, de siècle en siècle, d'année en année et de jour en jour sa puissance scientifique et technologique, ce qui lui permet de prévenir, de corriger et de soigner des tares congénitales, des malformations d'origine génétique ou accidentelle, des maladies de toutes sortes qui étaient considérées, par le passé, soit comme une malédiction, soit comme une tragédie. Ce faisant, il améliore ses conditions sanitaires d'existence et conquiert une plus large autonomie. L'homme n'est donc plus totalement à la merci des caprices de la nature, puisqu'il a désormais la possibilité de choisir son mode de vie. Avec le développement des Nanotechnologies, des Biotechnologies, de l'Informatique et des sciences Cognitives, par exemple, la médecine de

⁴⁸⁸Karl Marx, *Le Capital*, livre I, troisième section, chapitre 7.

l'avenir sera davantage prédictive et méliorative que diagnostique et thérapeutique. Il s'agira d'attaquer la maladie avant qu'elle ne se déclenche, de donner à l'individu le corps, la longévité, la performance et les compétences qu'il voudrait ou souhaiterait avoir. Dans cette perspective, Laurent Alexandre affirme de façon concise et péremptoire :

Sous l'influence des technologies NBIC, l'Homo sapiens va devenir la première espèce « libre », dans le sens où il sera libéré des incertitudes de la sélection darwinienne. Cet affranchissement de la servitude d'une nature cruelle et brutale éliminant la plupart des individus afin que quelques-uns survivent a commencé depuis longtemps : on l'appelle civilisation. (...) Nous ne serons plus les jouets d'un tri accompli sur des critères et par des forces de sélection aveugles qui nous sont extérieures, mais les décisionnaires et véritables sélectionneurs actifs des attributs de notre humanité. L'homme biotechnologique aura toutes les cartes en main pour « s'arracher à la nature », comme disaient les philosophes des Lumières, et décider de son avenir.⁴⁸⁹

Le fait que la nature ait doté l'homme de raison ou d'intelligence a permis le progrès technoscientifique et, par conséquent, une plus grande maîtrise non seulement de son milieu physique, mais aussi de son propre organisme. Ainsi, à l'opposé des autres êtres qui peuplent l'univers, l'être humain a la possibilité de transformer la fatalité en situation, et la situation en opportunité. Ainsi, quelles que soient les contraintes qui s'imposent à lui, l'homme ne se laisse pas déterminer. C'est d'ailleurs ce pouvoir qu'a chaque sujet de se soustraire aux déterminismes qui fait dire à Luc Ferry ce qui suit :

La nature a engendré le seul être capable de s'arracher à la réalité pour la juger, de prendre avec elle des distances qui lui permettent à certains égards d'être « anti-naturel », de construire les lois ou des œuvres qui combattent la nature plus qu'elles ne la prolongent, bref, d'être l'unique vivant susceptible de lui résister, la seule forme de vie capable de se révolter contre la vie elle-même et, par là même, c'est tout un, d'accéder à la sphère de la morale, de la culture et de la politique.⁴⁹⁰

Dans l'Antiquité, les Grecs se sont appuyés sur le mythe de Prométhée pour montrer l'origine de la « surnaturalité » ou de l' « anti-naturalité » de l'homme. Selon ce mythe auquel recourt Platon dans le *Protagoras*, l'intelligence et la liberté sont le propre de l'homme, par

⁴⁸⁹Laurent Alexandre, *Et si nous devenions immortels ? Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, p. 84.

⁴⁹⁰Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 422.

opposition aux autres êtres de la nature, régis par le déterminisme naturel. En effet, parce que lésé par Epiméthée dans la distribution des dons aux mortels, l'homme s'est vu, à la dernière minute, gratifier d'un cadeau quasi divin, à savoir « *le génie créateur des arts ainsi que le feu*⁴⁹¹ » dérobés à Héphaïstos et à Athéna par Prométhée. Mais que s'est-il véritablement passé pour qu'Epiméthée en arrive à léser l'humanité au cours de la distribution des dons aux mortels ? Et pourquoi son frère Prométhée s'est-il senti obligé de réparer cette erreur en donnant aux hommes le pouvoir divin de créer qui suppose l'intelligence et la liberté ?

En effet, après avoir gagné la guerre contre les forces du chaos, incarnées par les Titans, Zeus a fondé un univers paisible, harmonieux et juste, où chaque divinité était à sa « *juste place* ». Toutefois, constatant que l'ennui commence à affecter le cosmos désormais immobile, puisque privé de toute nouveauté et de toute agitation, le premier des Olympiens charge Prométhée, un des enfants de Japet, de créer les mortels, dans le but de redonner vie à l'univers. Mais au lieu d'obéir, en se lançant directement à la réalisation du projet à lui confié par Zeus, Prométhée cède plutôt aux supplications de son frère Epiméthée qui lui demande de lui soustraire la réalisation de cette œuvre créatrice. Or, comme son nom l'indique, Epiméthée, à l'inverse de son frère, est « *celui qui pense après coup* », *le benêt, l'idiot de la famille qui a toujours une longueur de retard*⁴⁹² ». Epiméthée commence donc sa tâche, et parvient à fabriquer, à l'aide de terre, d'eau et de feu, les archétypes ou les modèles des espèces animales et végétales qu'il dote des dons particuliers pouvant leur permettre de survivre et de s'épanouir dans leur environnement naturel.

Ce qu'il faut retenir, pour comprendre la genèse de la liberté humaine, c'est que le frère de Prométhée a doté les espèces animales et végétales de trois principaux éléments, à savoir : « *un modèle (un archétype) qui définit l'ensemble des points communs à l'espèce, une place dans le cosmos (les poissons sont dans l'eau, les mammifères sur terre, les oiseaux dans le ciel, etc.), et des dons particuliers (carapaces, griffes, nageoires, fourrures, becs, ailes, etc.)*⁴⁹³ ». Toutefois, au moment où il s'engage à équiper l'homme qu'il a aussi créé, il se rend compte, trop tard, qu'il ne lui reste plus aucun don. Que faire d'un être nu, « *sans carapace ni fourrure, sans griffes ni nageoires, ni ailes, ni quoi que ce soit qui puisse [lui] permettre de survivre dans un monde hostile*⁴⁹⁴ » ?

⁴⁹¹Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 981.

⁴⁹²*Ibid.*, p. 979.

⁴⁹³*Ibid.*, p. 980.

⁴⁹⁴*Ibid.*, p. 981.

Nous comprenons que Prométhée n'a pas d'autre choix que de résoudre ce problème, en corrigeant l'erreur d'Épiméthée. Pour cela, il va doter les hommes d'un pouvoir nouveau que les autres mortels n'ont pas, à savoir le pouvoir divin de créer dérobé à Héphaïstos et à Athéna. Ce pouvoir suppose l'intelligence et la liberté qui permettent aux hommes de s'écarter de la nature. Comme les dieux, ils peuvent inventer des choses qu'ils ajoutent à la nature de manière à la transformer, tout en se transformant eux-mêmes. A ce propos, Luc Ferry fait le commentaire suivant :

Derrière l'absence de don initiale, compensée par le cadeau que fait Prométhée en donnant aux hommes les techniques et le feu, c'est la liberté humaine qui se profile, la capacité d'inventer son histoire et sa vie. Un lien profond s'établit dans le mythe de Prométhée entre le fait que l'homme, à la différence des animaux, n'est originellement rien (Sartre dira dans le même sens qu'il est « néant »), qu'il ne possède a priori aucune nature particulière qui viendrait déterminer par la suite tous ses comportements, et le fait qu'il est un créateur, c'est-à-dire un être capable d'inventer son destin, de façonner lui-même son existence. (...) [Les êtres humains] deviennent l'espèce antinaturelle par excellence, la seule qui puisse modifier l'ordre du monde par sa liberté. Voilà pourquoi Zeus va punir Prométhée de façon atroce, pour le remettre à sa place, en l'enchaînant au sommet du Caucase et en faisant dévorer chaque jour son foie par un aigle, son foie se reconstituant pendant la nuit pour être à nouveau déchiqueté le lendemain. Pourquoi cette punition terrible ? Parce que Prométhée a donné aux humains la liberté, la faculté de s'écarter de la nature, et par là même, le pouvoir de menacer l'ordre cosmique.⁴⁹⁵

Luc Ferry souligne qu'en plus de cette capacité à s'arracher à la nature, la liberté humaine se manifeste par l'entrée de l'homme dans une double historicité.

III- La critique ferryenne de « l'immanentisme radical » par l'argument de la double historicité

A l'opposé des théoriciens de « l'immanentisme radical », Luc Ferry pense qu'à la différence des autres êtres de l'univers, totalement soumis aux déterminismes naturels, l'homme se caractérise par une double historicité qui lui permet d'échapper à la programmation de la nature, de « *devenir librement tout ce qu'il voudra, [d'] adopter toutes les destinées, [ou de] remplir toutes les fonctions et toutes les missions⁴⁹⁶* ».

⁴⁹⁵*Ibid.*, p. 982.

⁴⁹⁶*Ibid.*, p. 988.

Le premier grand processus historique dans lequel l'homme entre se confond avec son histoire personnelle ou individuelle ; et le second est relatif à l'évolution de la collectivité ou de l'espèce. En effet, sur le plan de l'histoire individuelle, l'homme se libère progressivement des contraintes naturelles par les moyens de la socialisation, de l'éducation et du travail. Durant de longues années, et aidé par ses parents, ses aînés ou ses semblables, l'homme apprend à marcher, à communiquer, à penser, à discerner, à juger, à prendre des distances critiques par rapport à l'altérité, à faire des choix et à les assumer, à travailler, à créer, à se prendre en charge, bref, à s'affirmer dans un monde hostile où il arrive dépourvu de tout ce dont il a besoin pour survivre et s'épanouir.

A la vérité, si l'homme est abandonné à lui-même dès sa prime enfance, s'il n'entre pas dans un processus d'apprentissage ou de formation, il ne pourra pas acquérir des savoirs et des savoir-faire lui permettant d'échapper à l'adversité, à l'aliénation, au dépérissement et à la mort. Ainsi, c'est par sa capacité à s'élever au-dessus de la nature, c'est-à-dire à desserrer l'étau de la nécessité ou de conquérir sa liberté, qu'il peut se maintenir à l'existence et accéder au bien-être. Or les animaux, par exemple, n'ont pas besoin d'une formation ou d'une éducation particulière pour se maintenir en vie. La nature leur est plus favorable qu'aux êtres humains, étant donné qu'ils arrivent au monde équipés de qualités ou d'aptitudes leur permettant de s'insérer harmonieusement dans leur biotope. Le mythe de Prométhée est, de ce point de vue-là, pertinent, car n'ayant été préformés par aucun archétype ou modèle, les hommes apparaissent comme de véritables néants à leur naissance, comparativement aux animaux qui sont « *de part en part programmés par leurs dons naturels, déterminés par leur instinct et régis par la nature*⁴⁹⁷ ». Nous comprenons pour quelle raison Luc Ferry peut dire ce qui suit :

*Les animaux, eux, n'ont guère d'éducation. Ainsi, des tortues marines, par exemple, ces petits animaux sympathiques qu'on nous montre si souvent dans les documentaires : à peine sorties de l'œuf, elles savent déjà tout faire, marcher, nager, se nourrir et trouver la direction de l'océan sans avoir aucunement besoin de l'aide de leurs parents – là où le petit d'homme reste volontiers à la maison jusqu'à 25 ans ! Parce que le bébé tortue est totalement programmé par un instinct naturel qui suffit à le guider, au lieu que le petit d'homme étant très insuffisamment programmé, il se retrouve incapable de vivre sans l'aide des adultes, sans une éducation parfois si longue qu'elle semble ne jamais prendre fin. Cette historicité de l'éducation est (...) liée au fait que l'être humain est libre au sens où il n'est pas entièrement déterminé par le programme naturel qui régit de part en part les spécimens appartenant à une même espèce animale.*⁴⁹⁸

⁴⁹⁷Ibid., p. 990.

⁴⁹⁸Ibid., pp. 992-993.

En effet, c'est parce que l'homme n'est rien *a priori*, c'est parce qu'il n'a aucune nature qui l'embrigade qu'il peut tout devenir au cours de son existence, grâce à la socialisation, à l'éducation et au travail. Sa fragilité, bien que handicapante au début de sa vie, est la condition même de sa libération, de sa perfectibilité, et donc de sa robustesse. *A contrario*, la robustesse naturelle de l'animal, consécutive à la richesse de ses dons, se révèle plutôt comme la cause de sa servitude.

Compte tenu de la différence qui existe entre la condition humaine et la condition animale, comment les théoriciens et les partisans de « *l'immanentisme radical* » peuvent-ils mettre l'humanité et le reste de la biosphère sur le même pied ? En son temps, Jean-Jacques Rousseau avait compris qu'une telle « *égalisation des inégalités* » était une aberration. Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, il affirme de façon précise :

Je ne vois dans tout animal qu'une machine ingénieuse, à qui la nature a donné des sens pour se remonter elle-même, et pour se garantir jusqu'à un certain point de tout ce qui tend à la détruire ou à la déranger. J'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine ; avec cette différence que la nature seule fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes en qualité d'agent libre. L'une choisit ou rejette par instinct, et l'autre par acte de liberté : ce qui fait que la bête ne peut s'écarter de la règle qui lui est prescrite, même quand il lui serait avantageux de le faire, et que l'homme s'en écarte souvent à son préjudice. C'est ainsi qu'un pigeon mourrait de faim près d'un bassin rempli des meilleures viandes, et un chat sur un tas de fruits ou de grains, quoique l'un et l'autre pût très bien se nourrir de l'aliment qu'il dédaigne, s'il s'était avisé d'en essayer. C'est ainsi que les hommes dissolus se livrent à des excès qui leur causent la fièvre et la mort parce que l'esprit déprave le sens, et que la volonté parle encore quand la nature se tait. (...) il y a une autre qualité très spécifique qui les distingue, et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation : c'est la faculté de se perfectionner.⁴⁹⁹

A côté de cette historicité individuelle qui permet à l'homme de s'émanciper progressivement des contraintes naturelles, il existe une autre historicité, à savoir celle de la collectivité ou de l'espèce. En effet, tandis que les espèces animales et végétales, guidées par les forces vitales ou par les lois de la nature, sont dans des conditions d'immutabilité, du moins jusqu'à ce qu'elles évoluent biologiquement, l'espèce humaine et les différentes sociétés sont dans une transformation rapide et incessante sur les plans social, politique, économique, culturel, militaire, et même biologique. Autrement dit, au moment où les autres vivants sont

⁴⁹⁹Jean-Jacques Rousseau, cité par Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 991.

toujours dans l'identité de leurs constitutions physiques et de leurs activités, à moins que leur environnement interne et externe n'en décide autrement, l'humanité s'affirme par sa capacité à aménager ou à recréer la nature en l'homme et en dehors de l'homme, conformément à ses desseins. Ainsi, à l'inverse des autres espèces, l'espèce humaine n'entend pas confier son évolution à la nature, au risque de rester à l'état primitif, dans le meilleur des cas, ou de disparaître tout simplement, dans le pire des cas. Parce qu'elle est intelligente et libre, l'espèce humaine se prend elle-même en charge, en faisant montre d'une réelle créativité ; ce qui rend possible son développement ou, mieux encore, sa perfectibilité à tous égards :

Quant à la seconde historicité, celle de l'espèce, qui entraîne la transformation incessante des sociétés, la succession des événements politiques, l'évolution des civilisations, elle va porter la mémoire des générations pour amener les hommes à se construire un monde qui est de plus en plus leur œuvre et de moins en moins soumis aux contraintes naturelles. Tandis que les sociétés animales, guidées par la nature, sont toujours les mêmes (les termitières, les fourmilières, les ruches, ne changent pas au terme de dizaines de milliers d'années, du moins tant que l'évolution biologique des espèces n'engendre pas de nouvelles variantes), Paris, Londres ou New York, changent de dix ans en dix ans, et plus encore de siècle en siècle ; sur une période de cinq cents ou mille ans, ces villes deviennent complètement méconnaissables. Car, comme le dit Rousseau, l'être humain est, grâce à sa liberté, l'être de « perfectibilité », l'être d'Histoire.⁵⁰⁰

La double historicité individuelle et collective de l'homme est la preuve que ce dernier n'est pas intégralement programmé par la nature, comme c'est le cas avec les autres êtres organiques et inorganiques. Bien au contraire, l'être humain est en mesure de se faire. Il est appelé à se définir au cours de son existence, comme le pense Jean-Paul Sartre. Ainsi, en déclarant illusoire le « *sujet moderne* », les théoriciens et les partisans de la pensée de l'immanence radicale se rendent coupables de confusion de genre et de réductionnisme, car ils procèdent au nivellement des espèces par le bas. En effet, l'homme qu'ils décrivent n'existe pas dans la réalité, et ne saurait d'ailleurs exister comme tel. En outre, en étant eux-mêmes membres de cette humanité pensante, législatrice et libre, les théoriciens et les partisans de « *l'immanentisme radical* » tombent, par le fait même, dans des paradoxes qui permettent de douter de la pertinence de leur doctrine.

⁵⁰⁰Luc Ferry, *De l'amour. Une philosophie pour le XXIe siècle*, pp. 105-106.

IV- « *L'immanentisme radical* » et ses paradoxes

Pour Luc Ferry, « *l'immanentisme radical* » se meut au sein d'un certain nombre de paradoxes qui le fragilisent philosophiquement, et nous poussent à jeter un doute sur sa pertinence. Parmi ces paradoxes, on peut citer : le paradoxe lié à l'illusion du libre arbitre ; le paradoxe relatif à la sagesse de « *l'amor fati* », de « *l'innocence du devenir* » ou de « *la volonté de puissance* » ; le paradoxe lié à l'existence d'une « *altérité radicale* » ; et le paradoxe lié à la question du sens de la vie.

1- Le libre arbitre

Nous avons montré que « *l'immanentisme radical* » exclut l'existence du libre arbitre, dans la mesure où, pour lui, l'homme est déterminé soit par la nature, soit par la matière, soit par son environnement. En effet, selon la doctrine immanentiste, la liberté, comme la responsabilité humaine, est une illusion. L'individu agit et pense agir en toute autonomie, alors que son action est l'effet d'une cause qu'il ignore. Dans le débat qui l'oppose à Luc Ferry sur la question de la liberté humaine, André Comte-Sponville se joint aux immanentistes radicaux pour affirmer, contre toutes les philosophies du sujet, ce qui suit :

Toute autoprogrammation suppose un programme préalable, que tout choix demeure soumis aux conditions, même partiellement aléatoires, qui le permettent, bref, qu'une liberté matérielle (physique) ne saurait être absolue (métaphysique), ni donc constituer un libre arbitre ou une volonté absolument indéterminée. Si c'est le cerveau en moi qui veut, comme je le crois, je peux faire ce que je veux (liberté d'action) et vouloir ce que je veux (spontanéité de la volonté) : je peux être libre, donc, au sens d'Epicure, d'Epictète, de Hobbes, et même sans doute, quoique dans une problématique différente, au sens de Leibniz ou de Bergson. Si mon cerveau est capable de vérité, comme je le crois également, je peux même devenir libre au sens de Spinoza (liberté de la raison, qui échappe, parce qu'elle est universelle, à la prison du moi). Mais comment pourrais-je être libre au sens de Descartes, de Kant ou de Sartre ? Comment pourrais-je, au présent, vouloir autre chose que ce que je veux ou penser autre chose que ce que je pense ? Il faudrait que je sois autre, et cela contredit l'hypothèse (...) Si tout est matière, l'essence (ce que je suis : mon corps) précède l'existence (ce que je fais : mes actes, mes choix, mon histoire), et c'est pourquoi la liberté ne saurait être absolue.⁵⁰¹

Pour André Comte-Sponville, la relative liberté humaine est produite par les gènes, en particulier, et par la nature, en général. Il dit expressément, et par illustration, que cette liberté

⁵⁰¹ André Comte-Sponville et Luc Ferry, *op. cit.*, p. 42.

est « une programmation de la nature [et] des gènes⁵⁰² », et que « rien n'empêche que les gènes te programment, y compris dans ta capacité d'arrachement par rapport à eux, [puisqu, si] la matière non vivante produit la vie [,] pourquoi la matière non libre ne produirait-elle pas la liberté ?⁵⁰³ »

En outre, André Comte-Sponville s'appuie sur le principe de l'entropie pour établir sa thèse sur la relative autonomie humaine. Selon ce principe, dans un système clos, à savoir l'immanence, dans le cas d'espèce, le désordre, qui est ici l'écart ou l'excès par rapport à la nature, ne peut qu'aller croissant. Mais ce désordre, cet excès ou cet écart, qui vérifie, d'une certaine façon, le second principe de la thermodynamique, reste relatif et pensable uniquement dans l'immanence. Autrement dit, l'autonomie humaine, au sens profond du terme, n'existe tout simplement pas, de même que la responsabilité qui est, dans cette perspective, la construction d'un esprit qui feint de reconnaître qu'il est de part en part conditionné ou déterminé par la nature :

Commentant le livre I de l'Ethique de Spinoza, André Comte-Sponville choisit – si l'on peut dire – pour cette raison le déterminisme absolu : « L'homme n'est pas un empire dans un empire : il n'est qu'une partie de la nature dont il suit l'ordre, ou à nos yeux le désordre. Qui condamnerait moralement une éclipse ou un tremblement de terre ? Et pourquoi faudrait-il condamner davantage un meurtre ou une guerre ? Parce que les hommes en sont responsables ? Disons qu'ils en sont causes, qui le sont à leur tour par d'autres, et ainsi à l'infini (Ethique, I, 28). Il n'y a rien de contingent dans la nature (Ethique, I, 29), ni donc rien de libre dans la volonté (Ethique, I, 32 et II, 48) : les hommes ne se croient libres de vouloir que parce qu'ils ignorent les causes de leur volition... La croyance au libre arbitre n'est donc qu'une illusion et c'est pourquoi toute morale (si l'on entend par là ce qui autorise à blâmer ou à louer absolument un être humain) est illusion aussi.⁵⁰⁴

Prenant le contre-pied non seulement d'André Comte-Sponville, mais aussi de la thèse des théoriciens et des partisans de « l'immanentisme radical », Luc Ferry réaffirme la réalité de la liberté humaine. Mais ce qui est davantage intéressant, c'est qu'il montre que les immanentistes radicaux ou les matérialistes absolus n'arrivent pas, eux-mêmes, à se passer et de la raison et du libre arbitre, puisqu'ils élaborent des théories, des sagesses pratiques et des doctrines du salut de l'homme sans Dieu qu'ils proposent à l'humanité. Ils se servent donc largement de la raison, de ses pouvoirs de connaître, de légiférer et de choisir, d'une part ; et

⁵⁰²*Ibid.*, p. 168.

⁵⁰³*Ibid.*

⁵⁰⁴André Comte-Sponville, cité par Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 430.

d'autre part, invitent les hommes à faire preuve de lucidité, de clairvoyance, afin d'être capables d'opérer des choix judicieux pouvant leur permettre d'accéder à la sérénité, à l'amour et à la joie du devenir.

Ce que relève d'abord Luc Ferry, c'est que l'autonomie de la conscience ou la liberté de choix demeure paradoxalement au cœur de « *l'immanentisme radical* », étant donné que ses théoriciens et ses partisans estiment qu'il appartient encore à l'homme, d'une part, de changer sa vision du monde ou ses opinions ; et d'opter pour une vie non pas « *réactive* », mais « *active* », non pas « *coupable* », mais « *innocente* », non pas « *négative* », mais « *affirmative* », d'autre part. Luc Ferry illustre ce paradoxe en s'appuyant sur un texte de Friedrich Nietzsche, tiré de *La Volonté de puissance*. Il affirme ceci :

La première [incohérence] tient au statut du libre arbitre et des responsabilités qu'il implique. Comment en faire l'économie, ne fût-ce qu'au niveau du choix que nous pourrions (devrions) faire d'une vie « affirmative » et « innocente » plutôt que négative et coupable ? Le passage de La Volonté de puissance où Nietzsche énonce la formule impérative de l'éternel retour comme sélection des instants, commence par un exposé d'une objection préalable : « 'Mais si tout est déterminé, comment puis-je disposer de mes actes ?' La pensée et la croyance sont un poids qui pèse sur toi, autant et plus que tout autre poids. Tu dis que la nourriture, le site, l'air, la société te transforment et te conditionnent ? Eh bien tes opinions le font encore plus, car ce sont elles qui te déterminent dans le choix de ta nourriture, de ta demeure, de ton air, de ta société. Si tu t'assimiles cette pensée entre les pensées, elle te transformera. » On croirait entendre Epictète ou Marc Aurèle ! Comme si, le monde étant nécessaire, indépendant de notre volonté, il subsistait encore une marge de liberté dans la pensée, comme si nos opinions pouvaient dépendre de nous davantage que le temps qu'il fait ou que la chute des corps ? N'est-ce pas affirmer que nous pouvons nous changer nous-mêmes, affecter librement nos dispositions d'esprit, que nous sommes, donc, responsables d'accéder ou non à une vie plus ou moins réussie ?⁵⁰⁵

Le paradoxe que dénonce Luc Ferry est aussi remarquable lorsque Friedrich Nietzsche recourt à la doctrine de « *l'éternel retour* » pour consolider son édifice théorique et sauvegarder la pérennité d'une humanité qu'il voudrait mettre à l'abri de l'anarchie. En effet, dans le but d'amener les hommes à tourner résolument le dos aux « *passions tristes* » et à vivre dans « *l'innocence du devenir* », « *la volonté de puissance* », « *le grand style* », bref, « *l'amor fati* », l'auteur du *Gai savoir* a élaboré la doctrine de « *l'éternel retour* ». Cette doctrine est un instrument pédagogique dont le but est de pousser chaque individu à choisir dans sa vie les

⁵⁰⁵Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 167.

actions qu'il voudrait voir « *revenir une infinité de fois*⁵⁰⁶ », notamment celles qui lui procurent la joie ou le plaisir, ou qui le réconcilient avec le monde ou avec la totalité du réel. Qui plus est, s'étant rendu compte non seulement de l'évidence ou de l'omniprésence de l'anarchie dans un monde sans foi ni loi, mais aussi et surtout de l'impossibilité d'une vie véritablement humaine dans un environnement structuré par le déferlement des forces, le choc des instincts, l'anarchie des passions et le foisonnement des pulsions, Friedrich Nietzsche a construit la doctrine de « *l'éternel retour* ».

Mais, qu'elle soit au service de « *l'innocence du devenir* » ou de la préservation de l'humanité, la doctrine de « *l'éternel retour* » est en totale contradiction avec le postulat de la nécessité de la nécessité. A la vérité, comment Friedrich Nietzsche peut-il demander à une humanité soumise aux caprices de la nécessité d'être comptable de ses actes ? Si la liberté est une illusion, comment les hommes peuvent-ils encore choisir, dans leur existence, des actions qu'ils voudraient voir « *revenir une infinité de fois* » ?

« *L'immanentisme radical* » ne tombe pas seulement dans le paradoxe lié à l'existence du libre arbitre, il fait aussi le lit d'un deuxième paradoxe, à savoir le paradoxe lié à la sagesse de « *l'amor fati* », de « *l'innocence du devenir* » ou de « *la volonté de puissance* ».

2- La sagesse de « *l'amor fati* », de « *l'innocence du devenir* » ou de « *la volonté de puissance* »

Luc Ferry pense que, loin de sombrer dans un immoralisme ou, du moins, dans un relativisme éthique absolu, la pensée de l'immanence radicale est fondée sur une « *praxis* » et une « *sotériologie* » qui, bien qu'élaborées en l'absence de toute transcendance, n'en prétendent « *pas moins à plus de légitimité que [celles] des religions ou des philosophies idéalistes*⁵⁰⁷ ». En effet, on se serait attendu que les théoriciens et les partisans de « *l'immanentisme radical* » se limitent à la critique des valeurs morales et des sotériologies traditionnelles qui détachent l'homme du réel pour le connecter à un monde illusoire ; et, par conséquent, s'abstiennent de culminer, comme ils le font, dans « *une éthique, une invitation à la sagesse, voire, le mot n'est pas trop fort, une spiritualité qui confine même au mysticisme*⁵⁰⁸ ». Toutefois, au lieu qu'ils soient cohérents avec eux-mêmes, en laissant froidement l'espèce humaine à la merci de la nécessité, qu'advienne que pourra, les immanentistes radicaux entreprennent d'adoucir le choc, afin que le séjour de l'individu dans l'immanence radicale soit moins traumatisant.

⁵⁰⁶Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 612.

⁵⁰⁷Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 425.

⁵⁰⁸*Ibid.*, p. 424.

Les exigences de lucidité, de « *l'amor fati* », de « *la volonté de puissance* », de « *l'innocence du devenir* », du lâcher-prise, du « *carpe diem, quam minimum credula postero*⁵⁰⁹ », du « *grand style* », de la désaliénation par la lutte ou par la psychanalyse sont autant de thérapies ou d'opiums que les théoriciens et les partisans de « *l'immanentisme radical* » prescrivent, contre toute attente, à une humanité confrontée à l'adversité de la vie, de l'histoire, du réel ou de la nature qu'elle ne peut et ne pourra ni annihiler ni contenir durablement.

De ce point de vue-là, les théoriciens et les partisans de la pensée de l'immanence radicale sont en contradiction avec eux-mêmes, puisqu'ils remplacent la « *theoria* », la « *praxis* » et la « *sotériologie* » de la métaphysique classique, de l'idéalisme et de la religion par leur propre compréhension du monde, leurs propres valeurs éthiques et leur propre doctrine du salut. C'est pour cette raison que Luc Ferry affirme qu'il n'y a point de différence entre les philosophes du passé qu'ils critiquent et eux-mêmes. L'auteur de *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?* illustre son affirmation en montrant que la logique religieuse, fondée sur une certaine résignation, est au cœur même de « *l'immanentisme radical* » :

*Inviter les hommes à se réconcilier avec le monde tel qu'il est, dans un oui sans réserve ni exception ? Et quelle différence y a-t-il, au final, entre ces chrétiens que dénonce Nietzsche lorsqu'ils nous prêchent la résignation dans l'attente de jours meilleurs, qui perçoivent les souffrances comme des épreuves qu'un croyant authentique doit accepter dans la joie et la gratitude, et ces matérialistes qui nous invitent, en se plaçant bien sûr d'un tout autre point de vue, à faire de même ?*⁵¹⁰

A cette contradiction qui consiste pour la pensée de l'immanence radicale à poser un système théorique, pratique et sotériologique de substitution, s'ajoute celle relative à l'inadéquation entre « *l'apologie de la « volonté de puissance »* [, c'est-à-dire] *une manière de légitimer les rapports de forces existants*⁵¹¹ », et la doctrine de « *l'éternel retour* ». En effet, le principe de nécessité ou de la nécessité de la nécessité se pose en s'opposant au principe de responsabilité qui est au fondement de la doctrine de « *l'éternel retour* ». En vérité, ou l'homme est sous la régie des déterminismes naturels, et il ne peut infléchir le réel ; ou il est libre et

⁵⁰⁹Cette locution latine est extraite d'un poème d'Horace. Elle signifie : « *Cueille le jour présent sans te soucier du lendemain* », ou littéralement : « *Cueille le jour, et sois moins crédule pour le suivant* ».

⁵¹⁰Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 168.

⁵¹¹*Ibid.*, p. 169.

responsable et, par conséquent, capable de choisir ses actions. L'homme ne peut pas être à la fois aliéné et libre.

En dehors des contradictions que nous venons de mettre en lumière, la sagesse de « *l'amor fati* » ou de « *l'innocence du devenir* » est, selon Luc Ferry, humainement intenable ou inapplicable parce qu'aucun homme ne saurait sincèrement aimer la vie dans toutes ses dimensions, c'est-à-dire lorsqu'elle est belle et laide, paisible et violente, favorable et défavorable, joyeuse et triste, tout à la fois. Autrement dit, à l'inverse des théoriciens et des partisans de « *l'immanentisme radical* », l'auteur de *La Sagesse des Modernes* pense qu'il est impossible de considérer l'immanence comme le paradis. En d'autres termes, il n'est pas possible de vivre dans l'immanence radicale comme si « *le Royaume était déjà là, comme s'il était déjà de ce monde ou, pour mieux dire, comme s'il était le monde lui-même*⁵¹² », car, dans un paradis ou dans le Royaume, contrairement au monde qui est le lieu de la contrariété ou de la polarité, il n'y a ni grincements de dents, ni chagrins, ni lamentations.

En effet, comme l'affirme d'ailleurs les théoriciens de la pensée de l'immanence radicale, le réel, la vie ou le monde est plutôt l'arène des antagonismes, des guerres et des conflits entre des forces aveugles. Celles-ci font et défont les phénomènes et les êtres de l'univers, engendrent la joie et la tristesse dans le cœur des hommes, génèrent l'espoir et le désespoir chez chaque individu, triomphent définitivement de tous les efforts ou de toutes les résistances. Dans un monde aussi tragique, comment l'homme pourrait-il se libérer définitivement des « *passions tristes* » et vivre dans « *l'innocence du devenir* » comme les autres êtres de la nature ? A l'image de l'humanité d'hier, d'aujourd'hui et de demain, Héraclite d'Ephèse vivait dans un pessimisme sans nom et se lamentait sans cesse parce que le froid et aveugle « *devenir* » engendre et consume toute chose et toute vie. Il disait, non sans regret : « *Panta rhei* », c'est-à-dire « *tout coule, rien ne demeure* ».

Certes, la vie, le réel, la nature ou le monde nous apparaît souvent bienveillant, harmonieux, favorable ou beau, notamment « *à l'occasion d'une promenade au bord d'un fleuve, à la vue d'un paysage dont la beauté naturelle nous charme, ou même, au sein du monde humain, lorsqu'une conversation, une fête, une rencontre nous comble*⁵¹³ », mais quand surviennent des catastrophes, des crises, des horreurs, des souffrances, des maladies ou des décès, il devient désagréable et détestable. Or pour un sage stoïcien, pour un véritable immanentiste, naturaliste ou matérialiste, tel ne doit pas être le cas, car dire un grand « oui » sacré au monde, au réel ou à la vie signifie accueillir joyeusement tous les événements qui nous

⁵¹²*Ibid.*, p. 427.

⁵¹³*Ibid.*, p. 428.

arrivent, qu'ils soient heureux ou malheureux. Toutefois, a-t-on jamais rencontré un sage stoïcien, un véritable immanentiste, naturaliste ou matérialiste ?

Luc Ferry pense, dur comme fer, que « *l'amor fati* » est non seulement humainement impossible, mais aussi obscène, dans la mesure où il offense le bon sens, choque la civilité et abolit la sensibilité ou la générosité sans laquelle il n'y a plus de communauté et d'humanité. D'ailleurs, nous ne pensons pas qu'André Comte-Sponville, en tant que chantre contemporain de « *l'immanentisme radical* », soit capable, par illustration, d'aimer ou, du moins, d'accepter ou de tolérer l'imminence d'un génocide en France, d'une élimination systématique de tous les membres de sa famille, ou d'une Troisième Guerre mondiale. Nous présumons qu'il condamne certainement et fermement l'invasion actuelle de l'Ukraine par la Russie. En effet, nous ne voyons pas André Comte-Sponville, dans des circonstances de terreur, affirmer, comme il le fait allègrement dans un contexte pacifié et harmonieux, qu'il est un athée fidèle au monde et à la vie, et que :

Le Royaume, c'est ici et maintenant. A nous d'habiter cet espace à la fois matériel et spirituel (le monde, nous-mêmes : le présent), où rien n'est à croire, puisque tout est à connaître, où rien n'est à espérer, puisque tout est à faire ou à aimer – à faire, pour ce qui dépend de nous ; à aimer, pour ce qui n'en dépend pas.⁵¹⁴

Cependant, même si l'homme doit faire ce qui dépend de lui, comme le recommande André Comte-Sponville, à la suite des stoïciens, cela ne veut pour autant pas dire qu'il soit à même d'aimer, de tolérer ou d'être impassible devant les horreurs qui jonchent son quotidien. Luc Ferry souligne, et nous l'avons mentionné à l'entame de notre réflexion, que le stoïcien Epictète, en son temps, avoua « *n'avoir jamais dans sa vie rencontré un authentique sage stoïcien⁵¹⁵* », c'est-à-dire une personne capable d'aimer le réel en toute circonstance, « *même les plus atroces que l'on voudra, qui s'abstienne (...) de regretter comme d'espérer⁵¹⁶* ».

A la vérité, la nostalgie, le regret, l'espérance, bref, les « *passions tristes* », comme Baruch Spinoza les appelle, sont les composantes de la condition humaine. Les « *passions tristes* » habitent l'homme, sans lui et malgré lui. L'homme peut bien leur résister, les transcender, les apprivoiser, les sublimer, mais il ne peut jamais véritablement les vaincre. Les « *passions tristes* » subsistent toujours, comme nous le dit Arthur Schopenhauer. Aussi, il serait illusoire de penser que l'humanité peut s'abstenir de regretter ou d'espérer. Dès lors, en

⁵¹⁴André Comte-Sponville, *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, p. 70.

⁵¹⁵Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 168.

⁵¹⁶*Ibid.*, p. 169.

envisageant la possibilité d'une existence par-delà la nostalgie et l'espérance, les théoriciens et les partisans de « *l'immanentisme radical* » font montre de dogmatisme, et se positionnent, par le fait même, comme ayant un parti pris métaphysique.

Par l'ailleurs, si l'homme doit aimer le réel tel qu'il est, et si celui-ci contient de toute éternité la totalité de nos actions, à l'instar de nos « *résistances*⁵¹⁷ » et de nos « *révoltes*⁵¹⁸ », quelle serait, se demande Luc Ferry, la valeur de nos efforts de transformation du monde, de nos sociétés, de nos familles et de notre personne ? Autant capituler, et se dire, avec certaines religions ou certaines spiritualités mystiques, que « *c'était écrit* ». Mais, dans la perspective immanentiste ou matérialiste, tout est écrit non plus par la transcendance, mais bien plutôt par les forces aveugles de la nécessité ou de l'immanence. Nous partons ainsi d'une « *altérité radicale* » à une autre, d'un contexte marqué par l'hétéronomie à un autre ; d'où le troisième paradoxe dans lequel se meut « *l'immanentisme radical* ».

3- L' « *altérité radicale* »

Pour Luc Ferry, les théoriciens et les partisans de « *l'immanentisme radical* » ou du matérialisme absolu retombent dans le dogmatisme qui est au principe de la métaphysique classique, de l'idéalisme et de la religion. Autrement dit, alors qu'ils prétendent

Radicalement rompre, au nom de cette même exigence de lucidité qui [les poussent] à déconstruire les « idoles », avec les religions et les métaphysiques classiques, [les théoriciens de 'l'immanentisme radical'] ne [parviennent] jamais à s'accomplir pleinement sans retomber lourdement dans les ornières de la métaphysique auxquelles [ils] se [faisaient] pour devoir absolu d'échapper.⁵¹⁹

Les philosophes et les partisans de « *l'immanentisme radical* » affirment, tout comme les chantres de la cosmologie grecque, de la métaphysique classique, du mysticisme et de la religion, l'existence d'une fondation ou d'une cause ultime des phénomènes, des êtres organiques et inorganiques, de nos comportements, de nos choix ou, mieux encore, de nos pseudo-choix, des « *symptômes d'autres causes inconscientes que sont nos valeurs morales, esthétiques ou politiques*⁵²⁰ ». Cette fondation ou cette cause ultime est, dans la perspective immanentiste ou matérialiste, l'immanence, la vie, le réel, la nature ou le monde. Or, partant

⁵¹⁷*Ibid.*, p. 429.

⁵¹⁸*Ibid.*

⁵¹⁹Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 1035.

⁵²⁰*Ibid.*, p. 1036.

d'un point de vue strictement scientifique et philosophique, Luc Ferry affirme que l'idée ou l'identification d'une « *fondation ultime* » ou d'une cause première de l'existant ou du vivant est tout simplement impossible et impensable parce qu'indémontrable, non vérifiable ou non falsifiable, pour utiliser une terminologie poppérienne. En d'autres termes, aucun immanentiste radical, aucun matérialiste absolu, tout comme aucun idéaliste et aucun religieux, ne peut justifier rationnellement et expérimentalement que la nature, pour les premiers, ou l'Esprit, l'Idée ou Dieu, pour les seconds, est le fondement des fondements, la cause des causes, ou le sens du sens. En effet, comment serait-il possible de parvenir à une telle certitude, étant donné que l'homme, qui est ici le sujet connaissant, est congénitalement frappé de finitude, d'imperfection, d'inachèvement et de corruption ? Au-delà de cette limitation ontologique, comment pourrait-il saisir l'Absolu ou la Vérité, c'est-à-dire atteindre au principe des principes, avec des démarches et des instruments scientifiques limités ? Par ailleurs, si l'homme n'arrive pas à cerner, dans sa totalité, l'essence d'un simple phénomène de l'univers, pour les raisons susmentionnées, et du fait aussi de la complexité et des mutations du réel, comment pourrait-il prétendre connaître le fond des choses ?

Avec les théorèmes d'incomplétude de Kurt Gödel, nous nous rendons compte, si besoin était encore, qu'aucune démonstration, qu'aucune théorie, qu'aucune doctrine ne peut prétendre à la complétude ou à l'absoluité, car « *tout raisonnement [est] par définition relatif à des principes eux-mêmes, en dernière instance, indémontrables*⁵²¹ ». Les sciences modernes, en général, et la physique quantique, en particulier, ont démontré l'impossibilité non seulement de parvenir à la cause première des phénomènes, mais aussi de dévoiler l'intégralité des caractéristiques d'une réalité donnée. C'est ainsi que la prétention de discourir sur la « *Singularité Initiale* », c'est-à-dire sur ce qui serait à l'origine du big bang, de l'évolution et du monde, ou la conviction d'atteindre à la connaissance absolue relève, selon les sciences modernes et selon Luc Ferry, du dogmatisme, du fétichisme et de l'idéologie.

Dans *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, André Comte-Sponville reconnaît qu'« *on peut certes expliquer beaucoup de choses, mais pas tout, ni même la série entière des choses explicables, de telle sorte que tout ce qu'on explique baigne dans l'inexpliqué*⁵²² ». Il fait ainsi sienne la pensée de Démocrite selon laquelle « *la vérité est au fond de l'abîme* » et *l'abîme est sans fond*⁵²³ ». Dit autrement, le mystère demeure au cœur du monde et de la condition humaine. Dès lors, si l'homme ne peut donc pas connaître ce qui se

⁵²¹*Ibid.*, p. 1037.

⁵²²André Comte-Sponville, *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, p. 116.

⁵²³*Ibid.*

trouve à ses pieds, comme le reconnaissent Démocrite et André Comte-Sponville, comment pourrait-il saisir ce qui serait au-delà ou en deçà du phénomène ? Sur quoi se fondent les théoriciens et les partisans de « *l'immanentisme radical* » pour affirmer péremptoirement la thèse du monisme physique, de la nécessité de la nécessité, et de l'illusion du libre arbitre ? Une telle affirmation n'est-elle pas, elle aussi, suspecte de dogmatisme, de fétichisme et d'idéologie, étant donné qu'elle « *dépasse de manière illégitime les limites de l'expérience, pour se mouvoir dans une sphère où nul être humain ne peut à vrai dire séjourner*⁵²⁴ » ? En outre, en adressant aux croyants la critique selon laquelle ce n'est pas parce que l'absolu est inconnaissable qu'il est Dieu, André Comte-Sponville ne se tire-t-il pas, *ipso facto*, une balle dans le pied, puisqu'on pourrait lui rétorquer que ce n'est pas parce que l'immanence est positive ou objective qu'elle est le « *tout du réel* », ou qu'il n'y a rien d'autre qu'elle ? De même, si on admet avec l'auteur de *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu* que « *personne ne sait, au sens fort et vrai du mot, si Dieu existe ou non*⁵²⁵ », et qu'on ne peut postuler son existence que par la foi, et non par la raison, alors pourquoi affirme-t-il, sans aucun début de preuve, que l'immanence est la « *fondation ultime* » ou la cause non causée de toute chose ? En identifiant le fondement ultime de toute chose, André Comte-Sponville et les théoriciens de « *l'immanentisme radical* » ne nous révèlent-ils pas qu'ils ont un parti pris métaphysique, et qu'ils font, eux aussi, dans une sorte de pari pascalien ? En définitive, ne prennent-ils pas leurs convictions pour la vérité ?

Comme les autres immanentistes radicaux, on pourrait dire que l'auteur de *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu* est aussi « *un imbécile*⁵²⁶ », puisqu'il affirme que tous ceux qui, à l'instar des croyants, fondent leurs certitudes ou leurs savoirs sur des préjugés ou des convictions le sont nécessairement. A ce propos, André Comte-Sponville affirme :

Si vous rencontrez quelqu'un qui vous dit : « je sais que Dieu existe » [,] c'est un imbécile qui prend sa foi pour un savoir⁵²⁷ » ; et « si vous rencontrez quelqu'un qui vous dit : « je sais que Dieu n'existe pas », ce n'est pas d'abord un athée, c'est un imbécile⁵²⁸.

Même si André Comte-Sponville ne dit pas expressément que Dieu n'existe pas, il a une forte conviction, qui devient un quasi savoir, que tout est immanent au réel qui est « *Tout* ». Si

⁵²⁴Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 432.

⁵²⁵André Comte-Sponville, *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, p. 82.

⁵²⁶*Ibid.*

⁵²⁷*Ibid.*

⁵²⁸*Ibid.*

cette conviction n'était pas synonyme de savoir, il n'aurait pas, sur elle, édifier toute sa philosophie. Mais, au cas où il nous dirait qu'il est resté au stade de la conviction, nous lui dirions qu'il n'est pas, pour autant, sorti de l'auberge, car la conviction est loin d'être la vérité. La conviction s'apparente bien plutôt à cette foi sur laquelle est bâtie la religion. Dès lors, on peut aussi se demander si « *l'immanentisme radical* » ou le matérialisme absolu n'est pas une religion dont le dieu est la matière, la nature, le réel, le monde, la vie, le corps, l'infrastructure ou l'homme.

Pour Luc Ferry,

Les penseurs de la déconstruction matérialiste devraient être les premiers à reconnaître : l'idée d'un fondement ultime des valeurs n'a aucun sens hors des cadres de la métaphysique classique. De ce point de vue, la théologie traditionnelle et le matérialisme dogmatique commettent paradoxalement le même péché. Ils sont pour ainsi dire comme deux faces d'une même médaille : tous deux prétendent parvenir à identifier un fondement ultime (comme par exemple dans l'ouvrage collectif publié par Jean-Pierre Changeux, qui s'intitule de manière significative Les Fondements naturels de l'éthique). Or, que ce fondement des idées et des valeurs soit divin ou matériel, peu importe ici, il prétend enraciner l'expérience de la transcendance dans une explication enfin complète sinon en fait du moins en droit. Comme la déconstruction kantienne de la métaphysique nous invitait déjà à le faire, il faut pourtant renoncer à l'idée de fondement ultime parce qu'elle est à la fois inconcevable et incompréhensible, que ce soit pour justifier la transcendance (dans la religion) ou pour la nier en l'expliquant comme illusion de la conscience commune (dans le déterminisme matérialiste).⁵²⁹

En hypostasiant la nature, c'est-à-dire en posant le réel comme le principe des principes, « *l'immanentisme radical* » n'est pas seulement suspect de dogmatisme, de fétichisme et d'idéologie, mais aussi d'aliénation, car il soumet l'homme à une « *altérité radicale* », comme c'est le cas dans la cosmologie grecque, la religion, le mysticisme, la métaphysique classique et l'idéalisme. En effet, comme nous l'avons démontré à la première partie de notre travail, dans l'Antiquité grecque, l'individu est sous la domination du cosmos au sein duquel il doit s'ajointer ou s'ajuster ; au Moyen Age, il est placé sous le regard bienveillant d'un Dieu personnel et unique à qui il doit soumission, obéissance et fidélité ; dans la modernité, il est appelé à se soumettre aux exigences d'une raison abstraite, hégémonique, « *vorace* » et « *boulimique* » ; et dans la postmodernité, notamment avec le matérialisme absolu ou « *l'immanentisme radical* » qui est au cœur des philosophies du soupçon et de la déconstruction,

⁵²⁹Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 1036.

il est abandonné aux caprices du destin qu'il doit aimer d'un amour sans ressentiment. L'homme doit aimer le réel tel qu'il est, dans la mesure où, comme le dit Baruch Spinoza, si nous nous plaçons du point de vue de la nature ou de Dieu, nous verrons que la nécessité fait bien toute chose. Autrement dit, tout événement qui arrive dans la nature ou dans le monde est nécessaire, dans les deux sens du mot, en ceci qu'il est non seulement ce sans quoi la vie de la partie ou du tout est en péril, mais aussi et surtout ce qui ne peut ne pas être.

Un bon spinoziste ou un bon immanentiste, par illustration, est comme un bon chrétien, un bon bouddhiste, ou un bon partisan du « *cosmologico-éthique et politique* », en ce sens que l'un comme l'autre doit faire un effort de décentration de soi ou de néantisation de ses états d'âme et de sa volonté, pour se projeter ou s'élever vers la volonté de la volonté, c'est-à-dire fusionner, en quelque sorte, avec l'Eternel. Cet Eternel est la nature, pour les théoriciens et les partisans de « *l'immanentisme radical* » ; un Dieu personnel et unique, pour les membres des religions monothéistes ; un cosmos impersonnel, pour les bouddhistes ; et un cosmos personnel, pour les Grecs anciens. Dans tous les cas, on peut dire que, pour le spinozisme, « *l'immanentisme radical* », le christianisme, le bouddhisme ou les cosmologies non scientifiques, l'accès à la « *vie bonne* » ou « *réussie* » est consécutif au développement d'une confiance aveugle en une « *altérité radicale* ».

Le bon spinoziste, le bon immanentiste, tout comme le bon chrétien, le bon bouddhiste ou le bon Grec ancien, ne s'arrête jamais au niveau du microcosme, mais s'élève toujours sur le plan du macrocosme, car, sur ce plan, il parvient à une claire intelligence de ce qui est. Autrement dit, au niveau du microcosme, c'est-à-dire du point de vue de l'individu, la mort d'un parent, par exemple, est considérée comme un mal, alors qu'au niveau du macrocosme, c'est-à-dire du point de vue de la nature, de Dieu ou du cosmos, cette tragédie personnelle peut bien plutôt être un bien pour le mort, sa famille, la collectivité, la biosphère et l'univers. Dans Philippiens 1 : 21, l'apôtre Paul affirme : « *Car pour moi, la vie c'est le Christ, et la mort est un gain* ». Autrement dit, si Christ est la vie, ou s'il a le pouvoir de nous sauver, et si c'est par Christ, avec Christ et pour Christ que nous vivons, alors, de qui ou de quoi aurions-nous encore peur ? Il s'agit ici des paroles de foi, car le chrétien authentique a la conviction qu'il a la vie éternelle, puisque le Christ vit en lui. Cette bonne nouvelle du salut, prêchée par l'apôtre Paul, n'est pas si différente de ce que dit Baruch Spinoza, du point de vue panthéiste. Pour l'auteur de l'*Ethique*, si l'homme est en phase avec la nécessité, la nature ou Dieu, c'est-à-dire s'il met entre parenthèses le point de vue fini de l'individu qu'il est, et embrasse l'Absolu dans un saut amoureux et mystique, il n'a plus rien à redouter, car,

Comme l'écrit Spinoza : « Tout ce qu'on pense insupportable et mauvais et tout ce qui paraît en outre immoral, digne d'horreur, injuste et vilain, cela provient de ce qu'on conçoit les choses d'une façon troublée, mutilée et confuse. » Si l'on se place du point de vue adéquat, c'est-à-dire du point de vue qui serait celui de Dieu sur le cours du monde, il nous apparaîtra que tout est nécessaire et déterminé, que rien n'appartient au libre arbitre de l'homme, et, alors, enfin débarrassés du poids d'une fausse responsabilité, et avec elle, d'une vaine culpabilité, archétype de toutes les « passions tristes », nous accepterons joyeusement le monde tel qu'il va.⁵³⁰

Cet extrait de l'*Ethique*, commenté par Luc Ferry, est davantage explicité par le fragment ci-dessous, tiré du *Traité de la réforme de l'entendement*. En effet, Baruch Spinoza y affirme :

Toute notre félicité et toute notre misère, écrit Spinoza, ne résident qu'en un seul point : à quelle sorte d'objets sommes-nous attachés par l'amour ? Pour un objet qui n'est pas aimé, il ne naîtra pas de querelle ; nous serons sans tristesse s'il vient à périr, sans envie s'il tombe dans la possession d'un autre : sans crainte, sans haine et, pour le dire d'un mot, sans trouble de l'âme. Toutes ces passions sont au contraire notre partage quand nous aimons des choses périssables comme toutes celles dont nous venons de parler. Mais l'amour allant à une chose éternelle et infinie repaît l'âme d'une joie pure, d'une joie exempte de toute tristesse : bien grandement désirable et méritant qu'on le cherche de toutes ses forces.⁵³¹

A la vérité, il n'y a pas de différence fondamentale entre la cosmologie grecque, la religion, la métaphysique classique, l'idéalisme, le mysticisme, l'humanisme moderne et « *l'immanentisme radical* », car c'est la même logique qui gouverne toutes ces doctrines, à savoir la logique de l'hétéro-dépendance. Dans les cosmologies grecques de l'Antiquité, l'homme est tenu de s'ajointer ou de s'ajuster au divin cosmos ; dans la religion, notamment le judéo-christianisme médiéval, il doit être fidèle et obéissant à un Dieu personnel et unique ; dans l'humanisme moderne, il a à se conformer aux exigences d'une raison abstraite et hégémonique ; et dans la pensée de l'immanence radicale qui nourrit les philosophies du soupçon ou de la déconstruction, il lui est demandé de se soumettre à la nécessité, c'est-à-dire d'accepter et d'aimer le réel, ici et maintenant. Luc Ferry a donc raison d'affirmer que l'« *immanentisme radical* » ou le matérialisme absolu

⁵³⁰Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, pp. 430-431.

⁵³¹Baruch Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, III, cité par Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 431.

Nous reconduit à la religion [, à la cosmologie grecque, à la métaphysique classique, ou à l'idéalisme] dont il voulait nous déprendre : même passion de l'hétéronomie, même souci des fondations ultimes, même volonté d'enraciner la sagesse humaine dans une altérité radicale qu'elle ne saurait atteindre ni même se représenter : celle du réel éternel, absolu et tout-puissant.⁵³²

« *L'immanentisme radical* » ou le matérialisme absolu ne se contredit pas seulement sur la question relative à l'existence du libre arbitre, au statut d'une sotériologie laïque, et à la réalité d'une « *altérité radicale* », il se contredit aussi sur la problématique du sens de la vie ou du sens dans la vie.

4- La question du sens de la vie ou du sens dans la vie

Les théoriciens et les partisans de « *l'immanentisme radical* » ou du matérialisme absolu estiment qu'il n'y a pas un sens de la vie parce que la vie est tout. En effet, de leur point de vue, pour que la vie ait un sens, c'est-à-dire une signification, une orientation et une finalité, il faudrait qu'elle soit « *incluse dans une autre totalité dont elle n'est qu'un élément⁵³³* », ou que l'homme soit totalement libéré de l'étau de la nécessité. Or, dans les deux cas, il n'en est rien. Il n'y a rien au-dessus ou en deçà de la vie, et l'homme n'est qu'une marionnette dans les mains du destin. La pensée de l'immanence radicale rompt ainsi tour à tour avec la cosmologie grecque qui affirme l'existence d'un principe cosmologique qui donnerait un sens à la vie humaine ; avec la religion qui pose un principe théologique à partir duquel l'homme doit se référer pour se déterminer ; et avec l'humanisme moderne qui fait de « *la droite et froide raison* » un nouveau foyer de sens, réactualisant l'idée de Protagoras selon laquelle « *l'homme est la mesure de toutes choses* ».

Les théoriciens et les partisans de « *l'immanentisme radical* » ou du matérialisme absolu pensent qu'il est bien plutôt légitime de parler du sens dans la vie, car, c'est la vie seule qui produit le sens de toute chose. Mais ce sens n'a pas de sens, et n'est pas, à la vérité, un sens, car il est aveugle, imprévisible et imprédictible, tout comme la vie qui le produit. En effet, dans la perspective immanentiste, il ne pourrait en être autrement, puisque, régie par des forces non maîtrisées, la nature est essentiellement aléatoire, chaotique et tragique :

⁵³²Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 434.

⁵³³Tzvetan Todorov dans le débat qui oppose André Comte-Sponville à Luc Ferry, *La Sagesse des Modernes. Dix questions pour notre temps*, p. 298.

Pour ma part, je tiens à ces trois moments : 1. il y a du sens dans ma vie et ce n'est pas une illusion ; mais 2. il n'y a pas de sens ultime ou absolu ; et 3. l'expérience spirituelle la plus haute que je peux vivre, telle qu'elle est décrite dans les traditions mystiques (surtout orientales), n'est pas une expérience du sens. C'est dire qu'il y a pour moi quelque chose d'encore plus haut que l'expérience du sens : c'est (...) l'harmonie, la fusion en le monde.⁵³⁴

Ainsi, s'il n'y a pas un sens à la vie, mais plutôt un sens sans sens dans la vie, il s'agit, pour l'homme, non plus de chercher à imposer ses idées au monde ou d'avoir la prétention de le recréer conformément à ses désirs, mais de tenir compte de ce qu'il est, à savoir une réalité qui échappe sans cesse à toute tentative de signification, d'orientation et de finalisation. En effet, c'est en prenant en compte la dynamique de la nature que l'humanité peut se transformer efficacement et s'insérer harmonieusement dans le monde. Dans cette perspective, André Comte-Sponville, à la suite de Karl Marx, se refuse à interpréter la vie ou le monde, c'est-à-dire de tomber, comme les partisans de la cosmologie grecque, de la religion, de la métaphysique classique et de l'idéalisme, dans l'illusion du sens. Une fois de plus, l'auteur de *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu* affirme :

Il ne s'agit pas de dire que le monde est parfait au sens où il n'y aurait rien à changer, au sens où il serait le meilleur des mondes possibles. Evidemment non ! Il s'agit de comprendre simplement qu'il est ce qu'il est, qu'il ne peut être autre chose, et qu'aucune sagesse, ni même aucune action pertinente, ne peut se faire sinon à partir de la prise en compte du monde tel qu'il est. Au fond, je suis d'accord avec Marx : le monde n'est pas à interpréter ; il est à connaître et à transformer. Mais nul ne peut le transformer efficacement et joyeusement qu'à condition d'abord de le prendre tel qu'il est.⁵³⁵

Même s'ils admettent la possibilité d'un sens dans la vie, les théoriciens et les partisans de « *l'immanentisme radical* » ou du matérialisme absolu affirment l'absence de sens du sens dans la vie. Autrement dit, pour eux, la vie est totalement absurde, puisque le sens qu'elle produit n'a pas un sens. Le sens que produit la vie n'a pas un sens parce que celui-ci est aveugle, imprévisible et imprédictible. En effet, en dehors de la cosmologie grecque, de la métaphysique classique, de l'idéalisme et de la religion, la thèse immanentiste ou matérialiste de l'illusion du sens, notamment du sens du sens dans la vie, est une critique avant la lettre du principe anthropique développé entre autres par Trinh Xuan Thuan, Igor et Grichka Bogdanov. Selon ces scientifiques, l'univers ou la vie a un sens, car les forces et les éléments qui ont présidé à sa

⁵³⁴*Ibid.*, p. 304.

⁵³⁵*Ibid.*, p. 311.

naissance et gouvernement son évolution sont caractérisés par une très haute précision, à tel point que le monde et l'homme n'auraient jamais apparu et ne se serait jamais lancés dans un processus d'évolution, si ces forces et ces éléments de la nature n'avaient pas les caractéristiques précises qu'ils ont. Trinh Xuan Thuan, Igor et Grichka Bogdanov sont convaincus que le big bang et ses évolutions ultérieures sont le déroulement d'un programme pensé d'avance par une entité supérieure ou par une « *Singularité Initiale* ». Mais ce qui nous préoccupe, à ce moment de notre réflexion, est de savoir si la pensée de l'immanence radicale est véritablement cohérente.

« *L'immanentisme radical* » ou le matérialisme absolu pêche pas son incohérence. En effet, ce qui est paradoxal dans la pensée de l'immanence radicale est moins le fait de postuler l'absurdité de la vie que de proposer des doctrines, des sagesses pratiques, des thérapies, des stratégies ou des morales pouvant aider l'homme à survivre et à s'épanouir dans un monde structuré par des forces titanesques. Ces doctrines, dont « *l'éternel retour* » constitue un exemple ; ces sagesses pratiques, à l'instar de « *l'amor fati* » ; ces thérapies, parmi lesquelles la psychanalyse ; ces stratégies, au nombre desquelles on compte la lutte révolutionnaire ; et ces « *morales de l'immoraliste*⁵³⁶ », comme l'éthique du « *grand style* », sont l'expression de cette volonté qui voudrait indiquer le chemin ou la voie qui mène à l'ataraxie et à l'aponie (les épicuriens et les stoïciens) ; à la puissance de la joie (les spinozistes) ; à l'équité et à la paix (les marxistes) ; à la sérénité et à l'amour (les nietzschéens) ; à l'équilibre et à la santé psychique (les freudiens et les psychanalystes).

En effet, par la définition des chemins laïcs du salut, c'est-à-dire des voies qui conduisent à une « *vie bonne* » ou « *réussie* » pour ceux qui savent qu'ils viennent du néant et en repartent, les théoriciens et les partisans de « *l'immanentisme radical* » ou du matérialisme absolu, sans le savoir peut-être, indiquent que tout le sens de l'existence est de partir de la peur à la paix de l'âme et du corps ; des « *passions tristes* » à la joie et à la béatitude ; de l'injustice et de la lutte à l'équité et à la paix ; du ressentiment et de l'infra-humanité à la sérénité et à la surhumanité ; des névroses, des psychoses et des déséquilibres psychiques à l'harmonie et à la santé psychosomatiques. Ainsi, la thèse immanentiste, naturaliste ou matérialiste de l'illusion du sens apparaît, de l'avis de Luc Ferry, comme un véritable non-sens.

Dans le cadre de ce chapitre qui s'achève, nous avons montré que, pour Luc Ferry, la pensée de l'immanence radicale est philosophiquement problématique, dans la mesure où elle repose sur un certain nombre de postulats qui ne sont pas pertinents, à savoir le postulat de

⁵³⁶Luc Ferry, *Nietzsche : la mort de Dieu*, p. 40.

l'illusion de la conscience et celui de la naturalité absolue de l'homme. Par rapport à ces deux principaux postulats, Luc Ferry pense qu'en tant que raison et volonté, l'homme est un « être d'anti-nature », car il a la capacité de « s'écarter » ou « d'excéder » la nature, c'est-à-dire de la transcender ou de la transformer conformément à ses desseins. Qui plus est, sa liberté ou sa « surnaturalité » se consolide davantage grâce à sa double historicité individuelle et collective. En effet, l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* montre que l'histoire individuelle et collective de l'homme lui permet, par les moyens de la socialisation, de l'éducation et de la culture, de s'arracher progressivement à tous les codes qui tendent à l'assujettir, à savoir, par illustration, les codes de la nature, de l'histoire, de la société et de la génétique. Issue d'une histoire individuelle et collective, ce pouvoir d'arrachement ou de libération inscrit l'homme dans un processus de perfectibilité, c'est-à-dire de progrès, tant du point de vue de la culture que de la civilisation. Ainsi, Luc Ferry estime qu'il n'est donc pas pertinent de penser que l'homme est « de part en part déterminé par des forces qui lui échappent⁵³⁷ ».

Par ailleurs, nous avons mis en lumière les différents paradoxes de « l'immanentisme radical », à savoir : le paradoxe lié à l'illusion du libre arbitre ; le paradoxe relatif à la sagesse de « l'amor fati », de « l'innocence du devenir » ou de « la volonté de puissance » ; le paradoxe lié à l'existence d'une « altérité radicale » ; et le paradoxe relatif à la question du sens de la vie ou du sens dans la vie. Comme cela a été établi, ces paradoxes fragilisent considérablement « l'immanentisme radical » en même temps qu'ils remettent en cause sa pertinence philosophique.

Si le projet des théoriciens et des partisans de « l'immanentisme radical », celui de dépasser les « transcendances verticales », échoue philosophiquement parlant, c'est compte tenu du fait qu'ils ont, d'après Luc Ferry, substitué aux « transcendances du passé » l'immanence radicale. Ils sont donc passés d'une « altérité radicale » à une autre, ou encore d'une hétéronomie à une autre. C'est cela que Luc Ferry relève lorsqu'il dénonce non seulement les confusions de genre dont ils sont victimes, mais aussi les paradoxes dans lesquels leur doctrine s'enlise. Aussi pense-t-il important de reposer le problème de l'émergence des transcendances en d'autres termes, et dans une infrastructure conceptuelle tout à l'opposé de celle construite, d'une part, par les cosmologies non scientifiques, la métaphysique classique, l'idéalisme, le mysticisme, la religion et l'humanisme moderne ; et d'autre part, par les « philosophies du soupçon » et de la déconstruction.

⁵³⁷Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 418.

CHAPITRE 5

L'EMERGENCE DES « *TRANSCENDANCES HORIZONTALES* » ET L'AVENEMENT DE « *L'HOMME-DIEU* »

Dans le présent chapitre, il est question de montrer que, pour Luc Ferry, il est possible, sans opérer un retour aux « *transcendances verticales* », à savoir les transcendances cosmologique, théologique et humaniste, et sans non plus cautionner un total désenchantement, sécularisation ou laïcisation du monde, de réenchanter nos vies ou de donner un sens nouveau à nos existences, grâce aux valeurs, comme le bien, la justice, le beau, la vérité, l'amour et leurs relations. D'après Luc Ferry, le propre des valeurs qui permettent de réenchanter le monde est qu'elles demeurent « *hors nature*⁵³⁸ » ou « *hors des déterminismes qui régissent les phénomènes naturels*⁵³⁹ », en dépit de « *leur enracinement dans la conscience des hommes*⁵⁴⁰ ». Elles sont, de ce fait, transcendantes et immanentes, tout à la fois. Toutefois, avant de mettre en exergue les arguments que mobilise l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* pour légitimer l'existence de nouvelles formes de transcendance dans l'immanence à la conscience humaine, il importe de définir les principes qui sous-tendent cette idée de « *transcendance dans l'immanence* » ou de « *transcendance horizontale* ».

I- L'idée de « *transcendance horizontale* » et ses principes

La notion de « *transcendance horizontale* », synonyme de l'idée leibnizienne de « *transcendance dans l'immanence* », est fondée sur un certain nombre de principes, à savoir : le rejet des arguments d'autorité, la remise en question de l'idée d'une « *fondation ultime* », la critique du subjectivisme et du relativisme, le postulat d'un monisme spécifique, et la référence à la notion d' « *horizon* ».

1- Le rejet des arguments d'autorité, de l'idée d'une fondation ultime, du subjectivisme et du relativisme

Luc Ferry opère un dépassement tant de la cosmologie grecque, de la métaphysique classique, de l'idéalisme, des religions, de l'humanisme moderne que de « *l'immanentisme*

⁵³⁸Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, p. 233.

⁵³⁹*Ibid.*

⁵⁴⁰*Ibid.*, p. 237.

radical » ou du matérialisme absolu qui est au principe de l'atomisme antique, des philosophies du soupçon et de la déconstruction. Ce dépassement se justifie par le fait que ces philosophies, ces doctrines et ces religions reposent, selon Luc Ferry, soit sur des arguments d'autorité, soit sur l'idée d'une « *fondation ultime* », soit encore sur le subjectivisme ou le relativisme. Or les arguments d'autorité, l'idée d'une « *fondation ultime* », le subjectivisme et le relativisme sont non seulement irrecevables sur le plan scientifique, mais problématiques du point de vue philosophique.

En effet, sur le plan scientifique, toute théorie crédible doit reposer non sur des arguments d'autorité, c'est-à-dire des arguments imposés à partir d'une position de pouvoir, mais bien plutôt sur l'autorité ou la pertinence heuristique des arguments. Autrement dit, il s'agit, pour le chercheur, de convaincre la communauté scientifique par un savoir rationnel, objectif et universel. Un savoir est rationnel lorsqu'il a un sens, et lorsqu'il est cohérent et logique. En outre, un savoir est objectif lorsqu'il est en adéquation avec la réalité ou l'expérience. Et enfin, un savoir est universel, lorsqu'il fait l'accord de tous les esprits. L'exigence de rationalité, d'objectivité et d'universalité permet ainsi de rompre avec les arguments d'autorité, et impose au chercheur en quête de connaissance une prise de distance critique vis-à-vis des dogmes, des idéologies, des évidences, des croyances et des traditions. Concrètement, il s'agit, pour l'homme de science, de tourner résolument le dos au subjectivisme, au relativisme et à toutes les formes de dogmatisme.

La rupture d'avec le subjectivisme est ici nécessaire, en ce sens qu'elle permet au chercheur de mettre ses préjugés, ses sentiments, son histoire personnelle et ses habitudes entre parenthèses. Or nous sommes sans ignorer que la mise entre parenthèse de la subjectivité du savant est de nature à faciliter l'éclosion de la vérité scientifique. La rupture d'avec le relativisme, quant à elle, est la condition même de l'entreprise scientifique. Autrement dit, il n'est pas possible de se lancer dans une démarche heuristique si on n'est pas convaincu de l'existence de la vérité. Il est donc question de s'émanciper du relativisme, car il repose sur le principe selon lequel « *la seule certitude vraiment certaine, c'est qu'il n'en existe aucune*⁵⁴¹ ». La dernière rupture est celle que nous devons opérer avec toutes les formes de dogmatisme, dans la mesure où le dogmatisme est une attitude qui condamne l'homme à la niaiserie, à la clôture épistémologique, au fondamentalisme et à l'aliénation.

⁵⁴¹Luc Ferry et Nicolas Bouzou, *Sagesse et folie du monde qui vient*, Paris, XO Editions, 2019, p. 300.

Du point de vue strictement philosophique, l'usage des arguments d'autorité, l'enracinement d'une pensée dans une « *fondation ultime* », l'adhésion à l'opinion et aux préjugés, le perspectivisme ou l'idée selon laquelle la vérité serait une illusion sont des procédés périlleux non seulement pour la philosophie elle-même, mais aussi, et surtout, pour l'homme. En effet, ces procédés sont des obstacles pour le développement de la philosophie parce qu'ils la réduisent à une simple vision du monde, à une doctrine sans ancrage scientifique, et donc à une idéologie. Ce faisant, ils la décrédibilisent auprès des autres sciences, auprès des décideurs politiques et auprès de toute la communauté humaine. Ce discrédit de la philosophie contribue à rendre cette discipline inaudible, comme nous l'avons souligné ailleurs. Mais il s'agit, comme le souhaite Luc Ferry, de bâtir le discours philosophique non plus sur des arguments d'autorité, des « *fondations ultimes* » et arbitraires, le subjectivisme et le relativisme, mais sur de solides fondements scientifiques.

La philosophie a donc le devoir de suivre et de s'imprégner des démarches, des théories, des découvertes et des inventions scientifiques, car la pertinence de son discours dépend aussi de l'étroite collaboration qu'elle développe avec les autres sciences. En outre, l'usage des arguments d'autorité, l'affirmation des « *fondations ultimes* », l'attitude subjectiviste et relativiste sont une source d'aliénation et de déshumanisation, en ce sens qu'ils maintiennent l'homme dans l'hétéronomie. En effet, si ce qui est affirmé ne peut pas être remis en cause, en vertu de l'argument d'autorité ; si la vérité absolue est déjà révélée, puisqu'on l'enracine dans une « *fondation ultime* », alors l'individu n'a plus à exercer rigoureusement son esprit critique. Dans cette perspective, il est, au contraire, appelé à la consommation « du-déjà-là » ou à la contemplation de « l'être-là ». De même, si tout est relatif ou subjectif, alors rien ne vaut pour tous, et tout est désormais permis, car chacun peut vivre conformément à sa propre vérité et à sa propre vision du monde. Or, dans un contexte dominé par la permissivité et le relativisme, aucun ordre, aucune harmonie, aucune sécurité, aucune paix, aucune liberté et aucun développement ne sont possibles.

Fondée sur le rejet des arguments d'autorité, le refus de l'idée d'une « *fondation ultime* », la critique du subjectivisme et du relativisme, la conception ferryyenne de la « *transcendance horizontale* » repose aussi sur l'affirmation d'un monisme physique spécifique, en ce sens que ce monisme est différent de celui des sciences modernes, de « *l'immanentisme radical* », du matérialisme absolu ou de l'existentialisme athée.

2- Le postulat d'un monisme physique spécifique

Dans le but de libérer l'individu des servitudes dans lesquelles les philosophies fondationnalistes, dogmatiques, subjectivistes, relativistes et hétéronomes l'ont conduit et maintenu, Luc Ferry a mis en place une philosophie post-métaphysique, post-nietzschéenne et post-déconstructionniste, c'est-à-dire une pensée qui n'accorde le primat ni à l'esprit, à l'Idée, à la conscience, à la superstructure ou à la transcendance, ni à la matière, au réel, à la vie, à l'infrastructure ou à l'immanence. Il s'agit plutôt pour Luc Ferry de réconcilier ces deux versants de la philosophie, en partant du postulat d'un monisme physique spécifique. Autrement dit, le monisme physique ou monisme du phénomène sur lequel la philosophie ferryyenne s'appuie pour réconcilier l'immanence et la transcendance est très différent de celui sur lequel repose, par exemple, les sciences modernes, « *l'immanentisme radical* », le matérialisme absolu ou l'existentialisme athée.

En effet, les sciences modernes, « *l'immanentisme radical* » ou le matérialisme absolu repose sur un monisme physique qui fait de la nature ou de la matière la seule réalité qui existe véritablement. Les sciences modernes, « *l'immanentisme radical* » ou le matérialisme absolu affirme, par conséquent, l'existence d'une « *altérité radicale* » ou d'une « *fondation ultime* », à savoir la nature, la matière, le réel, le monde ou la vie, à laquelle sont soumis tous les phénomènes, l'homme y compris. Dans la perspective scientifique, immanentiste ou matérialiste, l'être humain est sur le même pied ou sur un pied d'égalité que les autres êtres de la nature. Cela veut dire qu'il n'est pas considéré comme un être spécial ou extraordinaire, c'est-à-dire un être différent des autres êtres de la nature. Dans la perspective scientifique, immanentiste ou matérialiste, l'homme n'est pas essentiellement défini par la conscience, la volonté, la liberté et la responsabilité. Il n'est pas considéré comme un être « *surnaturel* » ou « *anti-naturel* », comme l'affirment les philosophies du sujet, les philosophies existentialistes et la philosophie post-métaphysique, post-nietzschéenne et post-déconstructionniste de Luc Ferry. Pour les scientifiques purs et durs, pour les théoriciens et les partisans de « *l'immanentisme radical* » ou du matérialisme absolu, l'être humain, à l'instar des autres êtres de la nature, est structuré par la nécessité. En fait, comme les autres êtres de la nature, c'est la nature qui a en l'homme la prééminence.

L'existentialisme athée, par contre, est fondé sur un monisme physique qui fait la part belle au genre humain, en ce sens qu'il pose une totalité homme-monde dans laquelle l'homme réussit à sauvegarder sa souveraineté, et le monde, sa puissance immanente. En d'autres termes, le monde, le réel ou la vie maintient les autres êtres de la nature dans l'étau de la nécessité ;

excepté l'être humain, qui n'est embrigadé par aucun « *code* », puisqu'il se définit, selon ce courant philosophique, par la liberté. Dans l'existentialisme athée, l'homme est dans la nature un être de conscience, de volonté, de liberté, de responsabilité et de créativité. Il est, selon les termes de Luc Ferry, un être tout à fait « *supernaturel* » ou « *anti-naturel* ». Il y a donc, d'une part, le monisme physique des sciences modernes, de « *l'immanentisme radical* » ou du matérialisme absolu qui assujettit l'individu aux lois de la nature ; et d'autre part, celui de l'existentialisme athée qui fait du sujet ou de l'homme un être totalement autonome. Cependant, le monisme du phénomène sur lequel repose la philosophie ferryyenne, et précisément l'idée d'une « *transcendance dans l'immanence* » ou d'une « *transcendance horizontale* », est un dépassement aussi bien du monisme physique des sciences modernes, de « *l'immanentisme radical* » ou du matérialisme absolu que du monisme physique de l'existentialisme athée.

A la vérité, Luc Ferry fait reposer sa philosophie sur un monisme physique qui, comme celui des sciences modernes, de « *l'immanentisme radical* », du matérialisme absolu et de l'existentialisme athée, est une affirmation de l'idée selon laquelle la nature, le réel, la matière, le monde ou la vie est « Tout ». Mais à la différence du monisme physique qui est en œuvre dans les sciences modernes, « *l'immanentisme radical* », le matérialisme absolu et l'existentialisme athée, le monisme physique sur lequel est fondée la philosophie ferryyenne est « *anti-fondationnaliste* », en ce sens qu'il n'admet aucune « *fondation ultime* », que ce soit le cosmos des Grecs de l'Antiquité ; le Dieu personnel et unique des religions monothéistes du Moyen Age ; la raison et les grandes utopies des philosophes modernes ; ou la nature, le réel, la matière, le monde, la vie chez les scientifiques et les théoriciens de « *l'immanentisme radical* » ou du matérialisme absolu. Néanmoins, en accord avec l'existentialisme athée, la philosophie ferryyenne postule l'idée d'une « nature » « *supernaturelle* » ou « *anti-naturelle* » de l'homme, c'est-à-dire la capacité du sujet à excéder la nature, à s'y écarter ou à s'y arracher progressivement, en dépit de sa naturalité.

Toutefois, Luc Ferry entre en dissonance avec les sciences modernes, la pensée de l'immanence radicale et l'existentialisme athée, en affirmant que l'idée du « *tout du réel* », de l'absence d'une transcendance hors de l'immanence, ou du postulat du monisme du phénomène ne signifie ni un nivellement de la nature par le bas, c'est-à-dire une réduction de l'humanité à l'animalité, ni l'inexistence d'une « *transcendance dans l'immanence* ». C'est justement cette conviction qui l'amène à s'interroger de la manière suivante : « *Sommes-nous bien certains qu'il n'existe pas d'autres manières de penser la transcendance que sur un mode religieux,*

métaphysique ? La phénoménologie, en particulier celle de Husserl, ne nous a-t-elle pas appris le contraire ?⁵⁴² »

Pour Luc Ferry, dans la totalité homme-monde, esprit-matière, conscience-corps, valeur-sujet ou superstructure-infrastructure, les premiers termes, certes, naissent hasardeusement des seconds, comme le pensent les scientifiques, les théoriciens de « *l'immanentisme radical* » et de l'existentialisme athée avec lesquels il est d'accord sur ce point ; mais, à l'inverse des sciences modernes, de « *l'immanentisme radical* » et de l'existentialisme athée, l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* estime que ces premiers termes acquièrent, paradoxalement et progressivement, une certaine autonomie au cours de leur émergence, sans qu'on ne soit capable d'expliquer rationnellement et expérimentalement ce processus d'autonomisation ou de « *transascendance*⁵⁴³ ».

L'émergence des « *transcendances dans l'immanence* », selon une formule d'Edmund Husserl, ou des « *transcendances horizontales* », selon la terminologie ferryyenne, ou encore le phénomène de « *transascendance* » de certaines réalités ou propriétés produits par la matière, la nature, le réel, la vie ou le corps, à l'instar « *des quatre valeurs fondamentales : la vérité, le bien, le beau, l'amour et leurs relations*⁵⁴⁴ », reste mystérieux, c'est-à-dire énigmatique, d'après Luc Ferry. Autrement dit, nul ne pourrait véritablement déterminer l'origine des valeurs ou des sentiments qui relient les consciences, définissent le sens de l'existence, et pour lesquels les hommes d'aujourd'hui, plus que ceux d'hier, sont prêts à sacrifier leur vie. A cet effet, Luc Ferry affirme ce qui suit :

Je n'invente pas la vérité, la justice, la beauté ou l'amour, je les découvre, certes en moi-même, mais comme quelque chose qui m'est pour ainsi dire donné du dehors – sans que je puisse pour autant identifier le fondement ultime de cette donation : il subsiste en effet un mystère de la transcendance, un mystère que le matérialisme et la théologie [, et nous ajoutons les sciences modernes et l'existentialisme athée,] ne peuvent pas supporter.⁵⁴⁵

Il ressort, de ces propos de Luc Ferry, que les valeurs, telles que la vérité, le bien, la justice, la beauté et l'amour, ne sont pas une production humaine ou historique, puisque

⁵⁴²Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 169.

⁵⁴³Nous empruntons ce concept à Jean Wahl, pour rendre compte du processus par lequel la pensée, les valeurs, la conscience, les idées, etc., naissent de la matière ou du corps, et acquiert leur propre autonomie, sans pour autant qu'il n'ait disjonction entre les deux. Ainsi, loin de nous gouverner de l'extérieur, l'univers des représentations s'origine dans la vie concrète. La « *transascendance* » est donc un mouvement d'ascension, de ce qui n'était que matière, vers le spirituel.

⁵⁴⁴Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 1479.

⁵⁴⁵Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, pp. 441-442.

l'homme se contente de les découvrir en lui-même. Ainsi, ces valeurs existent bel et bien, bien que leur genèse soit indéterminable. Pour Luc Ferry, les valeurs fondamentales de la vie relèvent du « *mystère de la transcendance* » que ni les sciences modernes, ni « *l'immanentisme radical* », ni le matérialisme absolu, ni l'existentialisme athée ne peuvent rationnellement et expérimentalement expliquer.

Ce que nous voulons souligner, c'est qu'à l'inverse des sciences modernes, des religions monothéistes, de « *l'immanentisme radical* » et de l'existentialisme athée qui postulent l'existence d'une « *fondation ultime* », la philosophie post-métaphysique, post-nietzschéenne et post-déconstructionniste de Luc Ferry est bien plutôt fondée sur « *le mystère de la transcendance* », en ce sens que l'origine des valeurs demeure énigmatique ou indéterminable. La philosophie post-métaphysique, post-nietzschéenne et post-déconstructionniste de Luc Ferry est un émergentisme, puisque ce philosophe pense que c'est de la nature ou de la matière que découlent des réalités, des propriétés ou des phénomènes nouveaux dont leur particularité est qu'ils sont irréductibles à leur matrice. A leur tour, ces réalités, ces propriétés ou ces phénomènes irréductibles à la nature ou à la matière donnent naissance à d'autres réalités, à d'autres propriétés ou à d'autres phénomènes, ceci continuellement.

On pourrait, par exemple, indiquer, grossièrement, que le big bang, hasardeusement, c'est-à-dire sans qu'on puisse véritablement expliquer comment, à donner naissance au monde qui, à son tour, a permis l'émergence de l'homme dont l'évolution a abouti au développement d'un cerveau capable de penser, de légiférer et de choisir, même contre l'intégrité ou la survie des différentes réalités qui se sont succédé pour qu'il puisse arriver à un tel niveau de complexité et d'autonomie. C'est précisément dans ce cadre que nous pouvons réellement saisir le sens de cette affirmation de Luc Ferry ; affirmation que nous citons pour une seconde fois, étant donné qu'elle nous permet de cerner l'essentiel de la pensée de ce philosophe sur la nature de la liberté humaine. L'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* affirme :

*Avec l'être humain, la nature a engendré le seul être capable de s'arracher à la réalité pour la juger, de prendre avec elle des distances qui lui permettent à certains égards d'être « anti-naturel », de construire des lois ou des œuvres qui combattent la nature plus qu'elles ne la prolongent, bref, d'être l'unique vivant susceptible de se révolter contre la vie elle-même et, par là même, c'est tout un, d'accéder à la sphère de la morale, de la culture et de la politique.*⁵⁴⁶

⁵⁴⁶*Ibid.*, p. 422.

Ce qui nous intéresse, c'est que dans la perspective de Luc Ferry, tout comme dans celui d'André Comte-Sponville, rien n'empêche que la pensée naisse de la matière, ou que la liberté résulte de la nécessité. Toutefois, force est de préciser que ce qui oppose ces deux auteurs et amis, c'est que, pour le premier, les phénomènes complexes, notamment humains, sont non seulement irréductibles à la matrice qui les a engendrés, mais ils acquièrent aussi et surtout une autonomie certaine par rapport à cette dernière, sans qu'on puisse rationnellement et expérimentalement expliquer les tenants et les aboutissants de ce processus d'autonomisation. Or, pour le second, en dépit de la complexité des phénomènes, quels qu'ils soient, ceux-ci demeurent sous la détermination de leur matrice, et leur relative autonomie n'est, à la vérité, qu'illusoire. En tant que matérialiste assumé, André Comte-Sponville ne pouvait pas adopter la posture idéaliste de Luc Ferry, étant donné que le matérialisme est l'inverse critique de l'idéalisme. A ce propos, suivons d'ailleurs ce qu'en dit André Comte-Sponville :

Le matérialisme, disait Auguste Comte, est la doctrine qui explique le supérieur par l'inférieur, et ce n'est pas tout à fait faux : expliquer la pensée par la matière, la superstructure par l'infrastructure, la conscience par l'inconscient, l'âme par le corps, l'amour par le sexe, etc., c'est bien du matérialisme.⁵⁴⁷

André Comte-Sponville est convaincu, n'en déplaise à son ami Luc Ferry, que la complexité d'un dérivé de la matière, fût-il l'homme, ne lui donne pas le pouvoir de s'écarter réellement de la nature, car, c'est encore celle-ci qui lui accorde cette marge de manœuvre, c'est-à-dire cette capacité de l'excéder. Mais l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* signe et persiste sur ses thèses émergentistes, car il est convaincu que le monisme du phénomène n'est pas synonyme de réductionnisme. Il est d'avis avec John Stuart Mill pour qui une propriété peut découler des propriétés fondamentales sans s'y réduire, c'est-à-dire en demeurant nouvelle et irréductible à celles-ci. Pour Luc Ferry, l'homme, par illustration, est un produit de la nature, ce qui ne fait pas nécessairement de lui un être totalement naturel. La preuve, dit-il, c'est son caractère « *anti-naturel* » ou « *supernaturel* ».

Fondée, d'une part, sur le refus des arguments d'autorité, le rejet de l'idée d'une « *fondation ultime* », la critique du subjectivisme et du relativisme ; et d'autre part, sur un monisme physique spécifique, la théorie de l'évolution, la théorie de la « *transcendance* » et l'émergentisme, la philosophie post-métaphysique, post-nietzschéenne et post-déconstructionniste de Luc Ferry se veut, il va sans dire, une philosophie de « *la transcendance* »

⁵⁴⁷ André Comte-Sponville et Luc Ferry, *op. cit.*, pp. 44-45.

dans l'immanence », selon une terminologie husserlienne, ou de la « *transcendance horizontale* », selon les mots de l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*. Cette philosophie de la « *transcendance horizontale* » affirme que l'homme n'invente pas ou ne crée pas, par les moyens de la raison (« *la ratio-nomie* »), les valeurs qui définissent le sens de son existence.

Qui plus est, avec la philosophie de la « *transcendance horizontale* », l'individu ne découvre pas non plus les valeurs dans le bel et divin ordonnancement du monde (« *le cosmologico-éthique* », « *la cosmo-nomie* »), ni dans la révélation (« *le théologico-éthique* », « *la théo-nomie* »), mais bien plutôt en lui, c'est-à-dire dans sa sensibilité et dans sa conscience. Toutefois, ces valeurs qui émergent de l'humain, indépendamment de sa raison et de sa volonté, s'imposent pourtant à lui, comme si elles venaient de l'extérieur. C'est pour cette raison que Luc Ferry postule qu'elles sont absolues et objectives, immanentes et transcendantes. Ces valeurs sont immanentes à la conscience individuelle, puisque cette dernière est le lieu de leur naissance. Elles sont transcendantes par rapport à l'homme, dans la mesure où elles « *continuent de [lui] apparaître comme indépendantes de [sa] volonté, comme « données du dehors » (...). [Elles] semblent s'imposer à [lui] jusque sous la forme d'un impératif qui peut parfois [le] conduire à mettre [sa vie] en danger⁵⁴⁸* », ceci pour le bien-être des autres, notamment de ceux et de celles qu'il a sacratisés par l'amour.

Pour bien comprendre la philosophie ferryenne telle qu'elle est adossée à la « *transcendance horizontale* », il importe de prendre en compte la notion d'« *horizon* » qu'il emprunte à Edmund Husserl.

3- La référence à la notion d'« *horizon* »

A la différence de la « *transcendance verticale* », à savoir, par exemple, la transcendance cosmologique, la transcendance théologique ou la transcendance humaniste, la « *transcendance dans l'immanence* » ou « *transcendance horizontale* », ou encore ce que Luc Ferry appelle la « *transcendance phénoménologique⁵⁴⁹* », s'oppose, comme nous l'avons montré plus haut, à toute idée de « *fondation ultime* », à tout dogmatisme et à toute prétention à la connaissance absolue, car elle renvoie à la notion husserlienne d'« *horizon* », c'est-à-dire de « *mobilité*

⁵⁴⁸Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 450.

⁵⁴⁹*Ibid.*, p. 451.

*infinie*⁵⁵⁰ », d' « *ouverture*⁵⁵¹ » ou de « *mystère*⁵⁵² ». En effet, Luc Ferry pense, à la suite d'Edmund Husserl, que quelle que soit la rigueur de nos démarches scientifiques, de nos réflexions philosophiques ou de nos descriptions phénoménologiques, nous ne pouvons ni accéder à l'origine des phénomènes ni les connaître parfaitement, car leur genèse et leur essence sont inaccessibles comme l'horizon que le navigateur ne parvient jamais à atteindre. La genèse et la nature des choses, des valeurs, dans le cas d'espèce, sont ainsi à l'image d'une courbe asymptotique qui se poursuit indéfiniment vers l'inaccessible infini. C'est d'ailleurs pour cette raison que Luc Ferry affirme que la cause première de tout phénomène est inaccessible, et que nous ne pouvons connaître le réel que par esquisse ou de profil, c'est-à-dire de façon partielle et partielle. A ce propos, Luc Ferry affirme ce qui suit :

*Lorsque j'ouvre les yeux sur le monde, les objets me sont toujours donnés sur un fond, et ce fond lui-même, au fur et à mesure que je pénètre l'univers qui m'entoure, ne cesse de se déplacer comme le fait l'horizon pour un navigateur, sans jamais se clore pour constituer un fondement ultime et indépassable. Ainsi, de fond en fond, d'horizon en horizon, je ne parviens jamais à saisir quoi que ce soit que je puis tenir comme une entité dernière, un Être suprême ou une cause première qui viendrait garantir l'existence du réel qui m'entoure. En quoi la notion d'horizon, par sa mobilité infinie même, renferme en quelque façon celle de mystère : comme celle du cube, dont je ne perçois jamais toutes les faces en même temps, la réalité du monde ne m'est jamais donnée dans la transparence et la maîtrise parfaite.*⁵⁵³

L'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* est convaincu que les valeurs immanentes à la conscience humaine et transcendantes par rapport à l'homme sont d'origine mystérieuse, dans la mesure où le savoir humain est limité et ne peut jamais « accéder à l'omniscience⁵⁵⁴ ». Mais la question de fond que nous nous posons est celle de savoir comment des valeurs, à l'instar de la vérité, du bien, du beau, de l'amour et leurs relations, parviennent à structurer l'existence humaine, c'est-à-dire à se constituer comme de nouveaux foyers de sens ou de nouveaux motifs de sacrifice, sans l'appui d'une « *altérité radicale* », à l'instar du cosmos, de Dieu, de la raison, de la nature ; et sans l'aide d'une autorité politique, qui veillerait à leur stricte application. Autrement dit, qu'est-ce qui légitime ou justifie, en l'absence de toute « *transcendance verticale* » et de toute autorité, la transcendance des valeurs immanentes ? En

⁵⁵⁰*Ibid.*, p. 452.

⁵⁵¹*Ibid.*, p. 453.

⁵⁵²*Ibid.*, p. 452.

⁵⁵³*Ibid.*

⁵⁵⁴*Ibid.*

d'autres termes, comment les valeurs immanentes parviennent-elles à s'imposer à l'homme comme si elles venaient de l'extérieur ?

II- La réalité de la transcendance des valeurs immanentes

De l'avis de Luc Ferry, les valeurs fondamentales de la vie, à l'instar de la vérité, du bien, de la justice, du beau, de l'amour et leurs relations, se dévoilent fortuitement en l'humain, « *hors de toute référence à un argument d'autorité ou à une hétéronomie dont l'origine coïnciderait avec un fondement réel (Dieu ou la nature)*⁵⁵⁵ », d'une part ; et d'autre part, s'imposent à lui comme un « *impératif catégorique* », sans que nul ne soit capable de connaître leur origine. Ainsi, face à cette incapacité à situer l'origine de ces valeurs immanentes et transcendantes, Luc Ferry estime qu'on ne peut, à la vérité, que constater leur émergence du sein de l'humanité, et procéder, dans la limite du possible, à leur phénoménologie.

1- La transcendance des valeurs immanentes comme l'expression d'un sentiment originaire

Luc Ferry pense que les valeurs épistémologiques, éthiques et esthétiques s'objectivent et s'universalisent indépendamment de la volonté de l'homme. C'est ainsi que, pour l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, les vérités scientifiques, en général, et les vérités mathématiques, en particulier, naissent en l'individu et s'imposent à lui, sans qu'il soit nécessaire de convoquer, pour cela, une quelconque autorité. C'est le cas, dit-il, de ce « *petit esclave d'un célèbre dialogue de Platon, [intitulé le Ménon,] qui redécouvre le théorème de Pythagore par ses propres raisonnements*⁵⁵⁶ ». C'est aussi le cas de chacun d'entre nous, qui prend par lui-même conscience que deux plus trois font forcément cinq. Cette vérité scientifique ou mathématique, qui, au départ, est subjective ou relative à la conscience individuelle, devient, par la suite, objective et universelle, en ce sens qu'elle finit par se poser comme quelque chose qui dépasse la simple subjectivité. Autrement dit, les vérités scientifiques ou mathématiques s'élèvent au-dessus des particularités subjectives pour faire l'accord de presque tous les esprits, ceci sans aucune argumentation, ni démonstration. Luc Ferry affirme à cet effet :

Que 2 + 2 fassent quatre, c'est par moi-même que j'en prends conscience, sans référence à une autorité extérieure et supérieure à moi, à un « maître » ou à une institution telle que l'Eglise ou l'Etat. (...) nous ne parvenons jamais à des convictions véritables et solides qu'en suivant des démarches intellectuelles qui nous sont propres, qui sont, même quand elles viennent au

⁵⁵⁵*Ibid.*

⁵⁵⁶Luc Ferry, *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, Paris, Plon, 2010, p. 280.

départ de l'extérieure, intériorisées finalement par nous. Pour autant, au cœur de l'immanence même, s'insinue de manière irrépressible et parfaitement incontournable, le sentiment de la transcendance. Je « sens » bien que je n'y peux rien, que dans cette vérité, pourtant triviale, selon laquelle, en effet, 2 + 2 font forcément 4, il se joue quelque chose qui me dépasse infiniment et ne relève pas de ma particularité subjective.⁵⁵⁷

Ce qu'il faut noter, c'est que les vérités scientifiques ou mathématiques ne sont ni subjectives ni relatives, n'en déplaît aux philosophes du soupçon, de la déconstruction et de la postmodernité. Ces vérités ne sont pas, nous dit l'auteur de *La révolution de l'amour*, une « affaire de goût ou de volonté⁵⁵⁸ », encore moins une question qui relève d'une décision personnelle, car elles ne sont pas une invention du sujet. En effet, à l'opposé de la philosophie platonicienne qui s'appuie sur la mythologie pour expliquer le phénomène de la réminiscence ou de la redécouverte des connaissances qui seraient enfouies dans la conscience, la philosophie post-métaphysique, post-nietzschéenne et post-déconstructionniste de Luc Ferry affirme, pour sa part, son incapacité à « identifier la source ultime de cette donation, laquelle demeure irréductiblement mystérieuse⁵⁵⁹ ».

Tout comme la vérité, le bien et la justice sont, pour Luc Ferry, des valeurs transcendantes à la conscience individuelle. En effet, il souligne qu'on aurait tort de penser que la morale ou l'éthique est subjective ou relative, c'est-à-dire relève de la volonté ou des choix arbitraires du sujet ou d'une communauté. Or, du point de vue ferryen, les valeurs morales ou éthiques ne sont pas créées par l'homme, puisqu'il les découvre en lui. Les valeurs morales ou éthiques sont, dans la perspective ferryenne, autant objectives et universelles que les valeurs qui appartiennent à la sphère de la science ou des mathématiques. Le bien et la justice, par exemple, s'imposent à l'homme comme étant des valeurs supérieures et préférables au mal et à l'injustice. Ils sont, pour cette raison, défendables et, en leur nom, comme un seul homme, la plupart des individus ou des nations, si ce n'est la totalité, peuvent se lever pour qu'ils ne soient pas vaincus par leur inverse critique. Ainsi, qui, en son âme et conscience, pour lui et pour ses enfants, s'interroge l'auteur de *La Révolution de l'amour*, peut-il préférer la violence à la paix, le mal au bien, le vice à la vertu, l'injustice à la justice, la haine à l'amour, bref, l'immoralité à la moralité ?

⁵⁵⁷*Ibid.*

⁵⁵⁸*Ibid.*

⁵⁵⁹Luc Ferry, *L'Anticonformiste. Une autobiographie intellectuelle*, entretiens avec Alexandra Laignel-Lavastine, Paris, Editions Denoël, 2011, p. 125.

Pour Luc Ferry :

Que je le veuille ou non, de manière tout aussi irréprouvable que dans l'ordre de la science, le sentiment s'impose à moi que le racisme, par exemple, n'est pas défendable, que les droits de l'homme valent mieux que la violence, que l'injustice, quelle qu'elle soit, est pire qu'un désordre ou, à tout le moins, qu'elle n'a pas le même statut moral. On me dira qu'il y a des racistes sincères. A vrai dire, j'en doute. A preuve les contorsions et les dénégations infinies auxquelles ils se livrent en permanence pour vous expliquer, justement, qu'ils ne sont pas racistes, qu'ils ont un ami juif ou noir, leur hypothèse étant, comme on sait, l'hommage involontaire que le vice rend à la vertu.⁵⁶⁰

A l'inverse des positivistes et des néopositivistes, l'auteur de *La Révolution de l'amour* estime que l'hypothèse selon laquelle les valeurs morales ou éthiques seraient plus subjectives que les vérités scientifiques n'est pas vérifiée, car

L'adhésion aux valeurs morales qui sous-tendent les droits de l'homme fait de facto, si l'on y réfléchit bien, beaucoup moins problème que certaines théories scientifiques. Qu'il s'agisse du réchauffement climatique, des théories de la lumière ou de l'opposition entre la mécanique relativiste et celle des quanta, les débats furent et restent encore parfois tout aussi vifs, sinon plus que sur les valeurs morales qui, au final, font très largement consensus et apparaissent à ce titre comme transcendantes par rapport à la subjectivité de chacun d'entre nous.⁵⁶¹

L'objectivité, l'universalité et la transcendance des valeurs morales, précise l'auteur de *La révolution de l'amour*, ne sont pas liées au fait qu'elles soient devenues une tradition familiale, communautaire, nationale ou internationale, ni au fait qu'elles soient l'expression de la foi en un être transcendant, encore moins au fait qu'elles soient la décision d'une volonté qui désire ou qui est obligée de se soumettre à une loi de la raison ou de l'Etat. Les valeurs morales ou éthiques ne sont pas, dans cette perspective, hétéronomes. Certes, d'après Luc Ferry, elles nous apparaissent

Sans nulle doute, même si [notre] adhésion est requise, comme venant en quelque sorte de « plus haut que [nous] », et pourtant, à bien y réfléchir, [nous ne les trouvons] pourtant nulle part ailleurs qu'en [nous-mêmes], dans l'immanence, justement, à [notre] propre réflexion, à cette « voix intérieure » dont parlait Rousseau à propos de la conscience morale⁵⁶².

⁵⁶⁰Luc Ferry, *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, p. 281.

⁵⁶¹*Ibid.*, pp. 281-282.

⁵⁶²*Ibid.*, p. 282.

En effet, dans *Emile ou De l'éducation*, Jean-Jacques Rousseau pense que l'homme est doué d'un instinct moral. Autrement dit, du point de vue rousseauiste, la conscience est un sentiment naturel. D'ailleurs, Jean-Jacques Rousseau, par la voix du « vicaire Savoyard », un ancien curé des campagnes et des villages, affirme :

Il est donc au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience. [...]

Mon dessein n'est pas d'entrer ici dans des discussions métaphysiques qui passent ma portée et la vôtre, et qui, dans le fond, ne mènent à rien. Je vous ai déjà dit que je ne voulais pas philosopher avec vous, mais vous aider à consulter votre cœur. Quand tous les philosophes prouveraient que j'ai tort, si vous sentez que j'ai raison, je n'en veux pas davantage.

Il ne faut pour cela que vous faire distinguer nos idées acquises de nos sentiments naturels ; car nous sentons avant de connaître ; et comme nous n'apprenons point à vouloir notre bien et à fuir notre mal, mais que nous tenons cette volonté de la nature, de même l'amour du bon et la haine du mauvais nous sont aussi naturels que l'amour de nous-mêmes. Les actes de la conscience ne sont pas des jugements, mais des sentiments. Quoique toutes nos idées nous viennent du dehors, les sentiments qui les apprécient sont au-dedans de nous, et c'est par eux seuls que nous connaissons la convenance ou la disconvenance qui existe entre nous et les choses que nous devons respecter. [...]

Conscience ! Conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infallible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions ; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe.⁵⁶³

Luc Ferry partage la conception rousseauiste selon laquelle les valeurs morales ou éthiques naissent dans le cœur des hommes. Les normes morales, nous dit le « vicaire Savoyard », ne proviennent pas « *des principes d'une haute philosophie, mais je les trouve au fond du cœur [...] en caractères ineffaçables⁵⁶⁴* ». Mais, à la différence de Jean-Jacques Rousseau qui fait de la nature ou de Dieu la « *fondation ultime* » de la loi morale et de toute chose, d'une part ; et d'autre part, tergiverse encore entre la foi et l'athéisme, l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* rompt définitivement avec les illusions des « *arrière-*

⁵⁶³Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou De l'éducation* [1762], « La Profession de foi du vicaire Savoyard », Paris, GF-Flammarion, 1966, livre IV, pp. 376-378.

⁵⁶⁴Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire Savoyard*, Paris, Flammarion, 2010, p. 53.

mondes », et récuse totalement toute idée et toute possibilité d'identification de la source ultime des valeurs ou des phénomènes. Pour lui, la cause première des choses et des êtres demeure hors de portée de l'humaine condition. Nous comprenons que Luc Ferry ne peut donc pas adhérer à cette seconde proposition du « vicaire Savoyard » selon laquelle les règles morales, que l'homme trouve au fond de lui-même, y sont « *écrites par la nature*⁵⁶⁵ ».

Sur le plan esthétique, Luc Ferry justifie la transcendance de la beauté ou des valeurs esthétiques, en s'appuyant sur l'expérience poétique que fait chaque individu au quotidien. En effet, lorsque nous écoutons, par illustration, une belle mélodie, comme « La flûte enchantée » de Mozart, lorsque nous contemplons une peinture de haute facture esthétique, comme « La Nuit étoilée » de Vincent van Gogh ou « La Joconde » de Léonard de Vinci, ou lorsque nous caressons du regard un somptueux paysage, comme celui du coucher du soleil ou celui d'une plaine couverte de vignes et de vergers, nous sommes comme subjugués et transportés dans un monde onirique. Des fleuves d'émotions nous traversent littéralement sans que nous puissions quoi que ce soit. Le sentiment et le jugement esthétiques sont ici subjectifs ou immanents à la sensibilité, parce qu'il naît en le sujet.

Toutefois, cette subjectivité ou cette immanence du sentiment et du jugement esthétiques n'est nullement condamnée au relativisme. Bien au contraire, nés en l'homme, le sentiment et le jugement esthétiques s'élèvent aussitôt à l'objectivité et à l'universalité, en ce sens que tout homme peut en faire l'expérience, c'est-à-dire éprouver sensiblement les mêmes émotions, sans pour autant être capable de l'expliquer rationnellement ou scientifiquement. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'Emmanuel Kant, dans *La Critique de la faculté de juger*, affirme : « *Est beau ce qui plaît universellement sans concept* ».

De même que le sentiment et le jugement esthétiques, la transcendance ou l'extériorité de l'amour est, pour Luc Ferry, une évidence, en dépit de sa radicale immanence ou intériorité. En effet, le sentiment amoureux ou amical naît, certes, en l'homme, sans qu'il puisse véritablement savoir quand, comment et pourquoi il a émergé, mais il le pousse, cependant, à « sortir de lui-même », à avoir une totale confiance en l'autre, à s'ouvrir à lui et à lui dévoiler spontanément l'intimité de son être. Autrement dit, l'individu tombe spontanément amoureux, sans savoir ni l'heure ni le jour ; ni non plus le mécanisme qui préside à l'émergence de ce sentiment qui l'anime et le détermine, et encore moins ce qui serait à l'origine d'un tel mécanisme de détermination.

⁵⁶⁵*Ibid.*

Mais ce qui est certain, c'est que le sentiment amoureux « *ne se commande pas*⁵⁶⁶ », car il fait irruption dans le cœur de l'homme, sans lui et malgré lui. En effet, l'homme constate tout simplement qu'il est fol amoureux de son proche, de son prochain ou de quelque chose. Comme le dit l'auteur de *La Révolution de l'amour* : « *Je « tombe » amoureux, comme dit si bien le langage courant pour signifier qu'en effet, on ne fait jamais exprès d'aimer*⁵⁶⁷ ».

A la vérité, Luc Ferry précise que lorsque Jésus-Christ, reprenant un passage du *Lévitique 19.18*, nous recommande d'aimer notre prochain comme nous-mêmes, « *ce n'est bien évidemment pas au sentiment intérieur qu'il fait appel, mais à des actes et des comportements qui doivent, là est l'impératif, s'inscrire dans une réalité tangible*⁵⁶⁸ ». Il s'agit, dans la perspective christique, d'amener l'être humain à un changement d'attitude vis-à-vis de son proche, de son prochain ou de son lointain. Le Christ sollicite l'intelligence, la volonté et la foi du croyant, en vue de sa conversion à l'altruisme, à la compassion, à la charité ou à l'amour « *agapè* ». Or l'amour dont il est question dans la philosophie ferryyenne est un amour « *éros* » ou « *philia* », c'est-à-dire un amour charnel auquel on ne résiste pas. Dit autrement, l'amour auquel nous convie Jésus-Christ est davantage l'expression d'une volonté qui se convertit ou qui décide, avec la force que lui donne le Saint-Esprit, de se donner gratuitement aux autres. Toutefois, tel n'est pas le cas de l'amour ferryyen qui est bien plutôt un sentiment, une inclination qui naît en l'homme et le pousse, indépendamment de sa volonté, à s'ouvrir à l'autre, à aller à sa rencontre, à partager avec lui un certain nombre de choses, à être charitable à son égard ou à éprouver, pour lui, de la compassion. A ce propos, Luc Ferry affirme :

*Car le sentiment comme tel, qu'il soit d'ailleurs amoureux ou amical, ne se commande pas. Il s'empare de nous. Nous pouvons sans doute lui résister, mais l'idée de résistance indique assez par elle-même qu'il s'est insinué en nous hors de notre volonté. Il nous requiert, comme un don gratuit qui vient d'une altérité. Et cependant, comment le nier, il n'est nulle part ailleurs situé que dans l'intériorité de ce cœur qui possède ses raisons que la raison ne connaît pas et qui renvoie par-là à l'intimité la plus subjective qui se puisse concevoir. Là encore, il y a bien transcendance, mais dans l'immanence la plus radicale qui soit, extériorité, mais dans l'intériorité la plus grande.*⁵⁶⁹

L'objectif de la démonstration qui précède est de légitimer la thèse ferryyenne selon laquelle, au-delà de l'illusion des « *transcendances du passé* » et de l'inapplicabilité de la pensée de l'immanence radicale, de nouvelles formes de transcendance émergent au cœur de

⁵⁶⁶Luc Ferry, *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, p. 283.

⁵⁶⁷*Ibid.*

⁵⁶⁸*Ibid.*

⁵⁶⁹*Ibid.*

l'humain, à savoir des « *transcendances horizontales* » ; « *d'où surgit le sens laïc*⁵⁷⁰ », l'esprit du sacrifice et la possibilité du salut. Ces « *transcendances horizontales* », que sont le bien, la justice, le beau, la vérité, l'amour et leurs relations, renvoient à ces « *structures d'intersubjectivité que nous pouvons, selon les moments de notre vie, selon les talents que nous développons, incarner à des degrés divers*⁵⁷¹ ». En effet, de l'avis de Luc Ferry, les « *transcendances horizontales* » ouvrent nécessairement la voie à un réenchâtement du monde, car l'émergence des facultés, comme la liberté ; des valeurs, comme la vérité, le bien, la justice et le beau ; et des sentiments, comme l'amour, sans aucun rapport avec une « *altérité radicale* » ou une « *fondation ultime* », rendent le sujet irréductible à la seule « *logique naturelle de l'animalité*⁵⁷² ». En outre, ces facultés, ces valeurs et ces sentiments permettent de tisser, de consolider et de préserver le lien social.

Par ailleurs, les « *transcendances horizontales* » permettent à l'auteur de *La Révolution de l'amour* de mettre en place un nouvel humanisme qui n'est ni l'humanisme de la Renaissance ni l'humanisme des Lumières, et encore moins l'humanisme athée. Pour Luc Ferry, des facultés, des valeurs et des sentiments, à la fois immanents et transcendants par rapport à l'homme, et au sommet desquels trône l'amour, constituent, aujourd'hui, de nouveaux foyers du sens, de nouveaux motifs du sacrifice et de nouvelles sources du salut, ceci après le principe cosmologique de l'Antiquité ; le principe théologique du Moyen Age ; le principe humaniste de la modernité ; et le principe de la déconstruction, caractéristique de la postmodernité.

L'auteur de *La Sagesse des Modernes* inaugure ainsi une cinquième période de l'histoire de la pensée, une ère nouvelle, marquée par des principes à la fois immanents et transcendants, des principes, comme l'amour, qui donne une signification, une orientation et une finalité à la vie humaine. Grâce à ces principes, l'homme peut accepter, de nouveau, de mourir pour ses proches, son prochain et son semblable. Toutefois, la question qui demeure est celle de savoir comment ces nouveaux principes de sens, qui culminent avec l'amour, parviennent non seulement à donner une signification, une orientation et une finalité à l'existence, mais aussi à devenir des nouveaux motifs du sacrifice. Autrement dit, en quoi les valeurs immanentes et transcendantes de liberté, de vérité, du bien, de justice, du beau et d'amour arrivent-elles à relier des subjectivités particulières, à donner un sens à leur existence, à pousser les individus à se mettre en danger ou à se sacrifier pour leurs semblables ? En d'autres termes, pourquoi Luc Ferry estime-t-il que la plupart de nos contemporains sont prêts à se laisser guider, non plus par

⁵⁷⁰Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 1479.

⁵⁷¹*Ibid.*

⁵⁷²Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 451.

« le cosmos des Grecs, le Dieu des Juifs et des chrétiens, la Raison et les droits de l'humanisme moderne et républicain, avec ses prolongements politiques, le patriotisme, le colonialisme ou l'idée révolutionnaire⁵⁷³ », mais bien plutôt par les lumières des valeurs fondamentales de la vie susmentionnées ?

2- Des valeurs immanentes et transcendantes comme de nouveaux lieux du sens et de nouveaux motifs du sacrifice

Du fait de leur enracinement dans l'humain, dans la subjectivité ou dans l'immanence à la conscience individuelle, d'une part ; et de leur transcendance, c'est-à-dire de leur capacité à s'imposer au sujet comme si elles étaient des entités objectives, extérieures ou « *données du dehors* », d'autre part, Luc Ferry pense que les valeurs fondamentales de la vie, telles que la vérité, le bien, la justice, le beau, l'amour et leurs relations, sont non seulement des « *structures d'intersubjectivité* » et des principes qui donnent un sens à l'existence des hommes d'aujourd'hui, notamment dans les Républiques démocratiques et laïques occidentales, mais aussi de nouveaux motifs du sacrifice. Autrement dit, du point de vue de l'auteur de *La Sagesse des Modernes*, l'homme contemporain n'a pas seulement le pouvoir de s'écarter de la nature, de l'excéder ou de s'y arracher ; de s'émanciper des déterminations socio-historiques et psychobiologiques, comme nous l'avons établi dans le chapitre précédent, il « *dispose aussi de la capacité à reconnaître des horizons de sens « transcendants »*⁵⁷⁴ » qui non seulement le relie avec les autres et orientent son existence, mais aussi le poussent à mettre sa vie en danger, pour la préservation du bien-être de ceux et de celles qui lui sont chers, et partant de l'humanité tout entière.

En effet, tout le sens de la vie de l'homme contemporain est de s'arracher progressivement à tous les codes qui l'assujettissent ou qui tendent à le faire ; de tendre patiemment vers la connaissance des phénomènes et des choses par le seul moyen de son intelligence ; de rechercher, pour son propre épanouissement et pour celui des autres, l'incarnation du bien et de la justice dans les comportements et dans le tissu social ; de s'élever à la contemplation de la beauté, en vue d'un bien-être intérieur, condition d'une meilleure qualité de vie ; et de laisser fleurir les diverses figures de l'amour sans lesquelles la vie ne vaut pas la peine d'être vécue, et pour soi et pour les autres.

⁵⁷³Luc Ferry, *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, p. 12.

⁵⁷⁴Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 1479.

Luc Ferry pense qu'à l'ère post-métaphysique, post-nietzschéenne et post-déconstructionniste, le but ou l'objectif de chaque individu est de « *devenir [de plus en plus] humain, [de] se rendre digne d'une communication authentique avec autrui et ce, quelle que soit [sa] situation d'origine*⁵⁷⁵ ». Mais pour atteindre cet objectif d'humanisation de soi et de sacralisation de l'autre, chaque individu doit, par la médiation de l'éducation et de la formation, ou encore par son entrée dans une double historicité individuelle et collective, opérer une synthèse ou, mieux encore, une harmonie entre l'immanence, entendue comme ce qui est particulier à une conscience singulière, et la transcendance, en tant que ce qui émerge de la subjectivité et se révèle comme objectif, absolu et universel.

En réalité, l'auteur de *La Sagesse des Modernes* veut nous faire comprendre que la « *vie bonne* » ou « *réussie* », pour nous-mêmes et pour les autres, et notamment pour ceux qui se sont débarrassés des illusions des « *transcendances verticales* », est consécutive à la transfiguration de notre existence et de celle de nos semblables par des « *transcendances horizontales* », c'est-à-dire des valeurs absolues, telles que la vérité, le bien, la justice, le beau et l'amour. Ces valeurs naissent en nous, tout comme en les autres. Elles nous mobilisent, tout en mobilisant les autres. Elles ont la particularité de ne pas se référer à une « *altérité radicale* ». Les valeurs fondamentales de la vie ne s'appuient pas non plus sur un argument d'autorité, comme nous l'avons souligné. A ce propos, Luc Ferry affirme :

*Je ne crois pas qu'il puisse y avoir du sens sans « absolu », sans transcendance. Je n'en tire nullement pour autant l'idée qu'il est « ailleurs » que dans le réel. C'est un absolu ici et maintenant, une transcendance dans l'immanence. Non pas, donc, un absolu... toujours remis à plus tard, comme dans le christianisme ou dans le communisme traditionnel, mais des structures de signification par rapport auxquelles chacun se détermine, qu'il le veuille ou non, à chaque instant de son existence. Pour moi le signe en est la possibilité du sacrifice, que je ne mets pas en exergue de façon mortifère mais comme une expérience où se révèle, dans le monde, notre arrachement à la relativité. Je pense que, s'il n'y avait pas ce terme de référence absolue (que ce soit dans l'ordre de la vérité, de la morale ou de l'amour), l'idée de sens ne serait que relative et donc, comme on l'a dit, vouée... au non-sens !*⁵⁷⁶

Pour Luc Ferry, à partir du moment où émergent de l'humain des absolus objectifs, le relativisme de « *l'immanentisme radical* » ou du matérialisme absolu vole littéralement en éclats, ainsi que l'idée de l'absence du sens de la vie, du sens dans la vie, du sens du sens de la

⁵⁷⁵*Ibid.*, p. 1480.

⁵⁷⁶André Comte-Sponville et Luc Ferry, *op. cit.*, pp. 306-307.

vie et du sens du sens dans la vie. En effet, l'auteur de *La Sagesse des Modernes* persiste et signe, n'en déplaise à son ami André Comte-Sponville, qu'il existe bel et bien un sens de l'existence ou un sens dans l'existence. De son point de vue, ce sens est défini par les facultés, les valeurs et les sentiments susmentionnés. Dans son *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, Luc Ferry, une fois de plus, affirme ce qui suit :

L'individu concret, à nul autre pareil, se définit par la rencontre d'une situation particulière et d'un horizon d'universalité. L'individu est synthèse libre de l'universel et du particulier. Problème crucial de l'éducation : comment s'émanciper des situations originaires pour entrer en relation avec les autres, en d'autres termes : comment user de sa liberté pour que, loin de nous séparer (comme elle le pourrait aussi en se faisant égoïste ou diabolique) du monde commun des hommes, elle nous y aménage au contraire un accès plus élargi ? C'est cela qu'on nomme aussi « s'élever », où l'on entend bien sûr « élève ». C'est cela aussi, me semble-t-il, qui fait la séduction d'un être : plus il est proche de la machine, pris dans les engrenages d'une idéologie qui le domine, dans des déterminants sociaux ou psychiques qui l'asphyxient, moins il entre en communication avec d'autres, moins il fait preuve de liberté, moins il surprend aussi. Plus au contraire il incarne les quatre valeurs, plus il devient humain et entre ainsi en relation avec autrui, ce qui est le sens même de nos vies.⁵⁷⁷

Néanmoins, force est de noter que, selon Luc Ferry, dans la démographie des « *transcendances horizontales* », c'est-à-dire des valeurs absolues et objectifs qui naissent au cœur de l'humanité et rendent possible l'intersubjectivité et la sacralisation de l'humain, bref, donnent du sens à l'existence, se démarque fondamentalement l'amour qui, plus que les autres valeurs immanentes et transcendantes, humanise et relie davantage les hommes ; transforme radicalement et durablement « *les enjeux collectifs et la vie politique*⁵⁷⁸ » ; et réintroduit, plus que jamais, du sacré dans les relations humaines.

L'auteur de *La Révolution de l'amour* estime que l'amour est un absolu objectif qui est placé au-dessus des autres absolus objectifs, du fait de sa puissance et de sa force mobilisatrice. D'ailleurs, c'est ce sentiment, affirme-t-il, transfiguré par la naissance de la famille moderne, c'est-à-dire par « *le passage du mariage arrangé au mariage choisi*⁵⁷⁹ », qui donne un sens à la vérité, au bien, à la justice, au beau et à leurs relations, en ce sens qu'il les féconde et facilite leur incarnation et dans des personnes et dans la société globale. En d'autres termes, pour Luc Ferry, l'amour permet l'objectivation, dans la réalité, de la vérité, du bien, de la justice, du beau

⁵⁷⁷Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 1480.

⁵⁷⁸Luc Ferry, *De l'amour. Une philosophie pour le XXI^e siècle*, p. 90.

⁵⁷⁹*Ibid.*, lire la quatrième de couverture.

et leurs relations. Dès lors, nous pouvons dire, par exemple, que c'est parce que nous sommes amoureux de la vérité, du bien, de la justice et du beau que nous n'avons de cesse de les rechercher et de vouloir qu'ils transforment ou transfigurent qualitativement et quantitativement notre environnement social, politique et économique, tout en nous transformant ou tout en nous transfigurant nous-mêmes.

Toutefois, en restant dans une perspective strictement ferryyenne, nous ne dirions pas, comme le dirait un spinoziste, comme André Comte-Sponville, que c'est parce nous aimons ces valeurs qu'elles deviennent des valeurs pour nous. En effet, pour Luc Ferry, la vérité, le bien, la justice, le beau et leurs relations, comme nous l'avons souligné, sont des valeurs absolues, qu'ils soient aimés ou pas. Ils ne sont donc pas des valeurs relatives, comme le pensent les théoriciens et les partisans de « *l'immanentisme radical* » ou du matérialisme absolu, à l'instar de Friedrich Nietzsche et d'André Comte-Sponville. Une fois de plus, l'auteur de *La Révolution de l'amour* martèle, comme pour se faire définitivement comprendre, que :

C'est là une des réalités que je tente de formuler par la notion de « transcendance dans l'immanence » : les valeurs morales, comme les vérités scientifiques, sont découvertes par les hommes, pensées et vécues par eux, et non pas imposées par je ne sais quelle Révélation venue d'en haut. Elles sont en ce sens immanentes à l'humanité, à notre conscience, au deux sens du mot : représentation et sens moral. Pour autant, elles n'en transcendent pas moins l'humanité, et elles le font même à tel point qu'elles ne se réduisent à aucune culture empirique particulière. Il y a là, je le reconnais sans aucune gêne, un réel mystère, qui n'est pas sans lien (c'est le même à mes yeux) avec celui de la liberté. Cette dernière en est pour ainsi dire le pendant subjectif en ce qu'elle nous permet de dépasser, justement, le relativisme culturel dans lequel nous sommes en permanence immergés par ailleurs et qui nous conduit si volontiers au nationalisme ou au racisme.⁵⁸⁰

A l'ère post-métaphysique, post-nietzschéenne et post-déconstructionniste, l'amour n'est pas un principe de sens comme la vérité, le bien, la justice et le beau. Il est considéré comme le principe des principes, c'est-à-dire le sens du sens de la vie humaine. Luc Ferry affirme sans ambages :

Enfin, c'est l'amour, bien sûr, qui incarne la figure la plus élevée de cette structure plurielle que je désigne ici, en suivant Husserl, comme celle de la transcendance dans l'immanence. D'évidence, c'est lui qui nous « sauve », pour autant que nous en sommes capables. Je veux dire que c'est lui, en

⁵⁸⁰Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 1478.

*dernière instance, qui donne sens à nos vies. Non seulement parce qu'il indique, au sein du Moi tout-puissant, un au-delà de lui, mais parce que cet au-delà se trouve être un autrui et qu'il n'est pas de sens hors d'une relation à l'autre.*⁵⁸¹

Mais comment le principe de l'amour qui subsume les autres valeurs immanentes et transcendantes structure-t-il l'existence ? En outre, comment donne-t-il un visage nouveau à l'humanisme et à la politique du XXI^e siècle ?

III- L'amour et l'humanisme fondé sur « la transcendance de l'autre »

Nous verrons dans les lignes qui suivent comment la révolution de l'amour, c'est-à-dire le passage du mariage arrangé au mariage choisi, a permis la naissance de l'humanisme et de la politique de la « transcendance de l'autre ».

1- L'histoire de la révolution de l'amour

Avec la naissance de la famille moderne, c'est-à-dire le passage du mariage arrangé au mariage choisi par et pour l'amour, l'amour devient, selon Luc Ferry, le pivot de la vie humaine, c'est-à-dire le principe de sens de l'existence. En effet, « *les grands historiens des mentalités, comme Ariès, Shorter, Flandrin, Lebrun ou Boswell*⁵⁸² », démontrent qu'au Moyen Age, en Europe, et visiblement dans les autres régions du monde⁵⁸³, « *la famille fondée sur le mariage n'a strictement aucun rapport avec l'amour, [ou] avec le sentiment*⁵⁸⁴ ». On se mariait davantage et dans la plupart des cas par intérêts, c'est-à-dire pour protéger et faire prospérer le lignage, la biologie et l'économie. Autrement dit, il était question de perpétuer la famille, le lignage, le clan et la communauté ; de transmettre le nom et le patrimoine à une descendance ; et d'avoir de nombreux « *bras pour faire tourner la ferme dans cette Europe rurale et féodale, où il n'y a donc pas de salariat*⁵⁸⁵ » :

⁵⁸¹ André Comte-Sponville et Luc Ferry, *op. cit.*, p. 236.

⁵⁸² Luc Ferry, *De l'amour. Une philosophie pour le XXI^e siècle*, p. 70.

⁵⁸³ Dans les autres régions du monde, et « *depuis tant de siècles* », le mariage n'a rien à voir avec l'amour. Dans *Les Chemins de la sagesse*, pp. 204-205, Arnaud Desjardins, par illustration, souligne que « *quatre-vingt-quinze pour cent des mariages dans toute l'Asie n'ont pas été fondés sur le choix mutuel des partenaires, sur ce que nous appelons, nous, « l'amour ». Les jeunes gens et les jeunes filles étaient mariés par leurs parents, après que ceux-ci aient minutieusement étudiés les hérédités, les horoscopes et pris conseil d'un sage ou d'autres personnes avisées* ». Le souci de ces parents était la préservation de l'harmonie et de l'équilibre de la communauté, sa perpétuation et son développement. Pour atteindre ces objectifs, il était donc nécessaire de créer des couples ou de constituer des familles viables, c'est-à-dire harmonieux.

⁵⁸⁴ Luc Ferry, *De l'amour. Une philosophie pour le XXI^e siècle*, p. 70.

⁵⁸⁵ *Ibid.*

*D'abord, il faut savoir qu'au Moyen Age, on ne se marie jamais par amour. Dans son livre La Vie conjugale sous l'Ancien Régime, mon ami François Lebrun, un de nos meilleurs médiévistes, montre que les motifs du mariage n'ont alors rien à voir avec les sentiments. On se marie pour des motifs biologiques liés au lignage, à la transmission du nom, du patrimoine, et pour des motifs économiques : il faut faire vivre la ferme (...) On est d'ailleurs marié, non pas seulement par ses parents, mais aussi par le village tout entier.*⁵⁸⁶

Néanmoins, il pouvait arriver qu'un couple s'aimât, mais c'était chose très rare. D'ailleurs, ce n'était pas le but de l'affaire, c'est-à-dire du mariage, même si la communauté et l'institution religieuse de cette époque recommandaient « *l'amour et la fidélité*⁵⁸⁷ ». Cette recommandation, comme le dit si bien Luc Ferry, était « *un idéal de portée générale qui n'était pas spécifique au mariage*⁵⁸⁸ ». Dans le contexte du Moyen Age, à en croire les historiens des mentalités susmentionnés, ce qui était demandé à un couple ou à une famille, c'était le respect des usages, des traditions et des apparences. La communauté et l'institution religieuse n'exigeaient donc pas aux conjoints d'éprouver l'un pour l'autre un « *amour-passion* » ou un « *amour d'amitié* ».

Travaillé par l'esprit de son époque, Montaigne, par exemple, pense qu'il est néfaste pour l'homme d'épouser sa maîtresse ou la femme qu'il aime d' « *amour-passion* » :

*Montaigne écrit, sur ce sujet, des phrases définitives, que j'ai déjà citées dans La Révolution de l'amour, mais que je rappelle ici, parce qu'elles traduisent lumineusement le point de vue de son époque, même si elles choquent l'image anachronique que l'on se fait aujourd'hui de ce « grand humaniste » : Messieurs, dit-il en substance, « n'épousez jamais votre maîtresse » (Essai, livre III, chapitre 5). Épouser la femme qu'on aime d'amour-passion, érotique, représente, à ses yeux, la catastrophe absolue : c'est, dit-il, et la citation est ici exacte à la syllabe près, « chier dans un panier avant de se le mettre sur la tête ». C'est dire en termes choisis, combien on pense le plus grand mal, à l'époque de Montaigne, de l'idée même de mariage d'amour.*⁵⁸⁹

S'il en est ainsi, l'absence d'amour entre les mariés, pendant la période médiévale, n'est donc pas un motif de divorce, comme c'est le cas à partir de la naissance de la famille moderne.

⁵⁸⁶Mgr Philippe Barbarin et Luc Ferry, *Quel devenir pour le Christianisme ?* (débat animé par Jean-Marie Guénois), avant-propos de Matthieu Rougé, Paris, Albin Michel, 2011, pp. 41-42.

⁵⁸⁷Luc Ferry, *De l'amour. Une philosophie pour le XXI^e siècle*, p. 70.

⁵⁸⁸*Ibid.*

⁵⁸⁹*Ibid.*, pp. 70-71.

Selon Edward Shorter, la famille moderne ou le mariage d'amour naît grâce au capitalisme, au développement du marché et du salariat que génère la révolution scientifique et industrielle. En effet,

Le capitalisme invente (...) le mariage d'amour par un biais assez simple, mais très profond. Lorsqu'il invente le marché du travail et crée le salariat, ce dernier va conduire à ce que les individus, qui étaient mariés de force dans ces communautés à la fois religieuses et paysannes qu'étaient les villages (...), « montent » travailler, comme on dit, à la ville. Or dans cette ville, qui les éloigne à jamais du village paysan de leur enfance, ils vont paradoxalement bénéficier d'une double liberté. [Ils bénéficient] d'abord de l'anonymat : [ils échappent] au regard du curé, des parents et du village qui [les] marient de force (...) Mais, en plus de cet anonymat libérateur, au moins dans un premier temps, [ils reçoivent] une autre grande liberté : [ils vont] disposer, pour la première fois de [leur] vie, d'un salaire [qui leur donne] malgré tout une certaine autonomie matérielle.⁵⁹⁰

Ainsi, en se retrouvant dans l'obligation de « monter à la ville » pour travailler, afin de gagner leur vie,

Les individus échappent [par le fait même] au communautarisme, à la fois paysan et religieux, qui régnait dans les villages : leur salaire, si maigre soit-il, leur procure une autonomie financière et les moyens de se loger loin du village, ce qui leur donne une liberté nouvelle, dont les femmes, tout particulièrement, n'avaient jamais connu l'équivalent.⁵⁹¹

Grâce à cette liberté devenue manifeste, et grâce à leur autonomie financière, les jeunes gens de cette époque vont se soustraire progressivement du mariage arrangé, et choisir leur compagne ou leur compagnon, selon leur cœur : c'est la naissance du mariage choisi ou du mariage d'amour. Luc Ferry précise que le mariage d'amour est né d'abord dans la classe ouvrière, car la bourgeoisie « mettra beaucoup de temps à l'accepter, pour des raisons économiques et patrimoniales évidentes⁵⁹² ». Ainsi, c'est après la Seconde Guerre mondiale que le choix libre et amoureux des conjoints va se généraliser, en dépit des résistances certaines. Mais l'amour finit par devenir, dans le temps et dans l'espace, surtout en Occident, « le seul principe de la famille ».

⁵⁹⁰Mgr Philippe Barbarin et Luc Ferry, *op. cit.*, pp. 43-44.

⁵⁹¹Luc Ferry, *De l'amour. Une philosophie pour le XXI^e siècle*, p. 72.

⁵⁹²*Ibid.*, p. 73.

Luc Ferry souligne qu'avec la naissance de la famille moderne, c'est-à-dire du mariage choisi par et pour l'amour, le principe qui gouverne la famille n'est plus la « *biologie* », le « *lignage* », l'« *économie* » et le « *genre* ». Il affirme :

*Ce n'est plus la biologie (on peut très bien aimer sans avoir d'enfants) ; ce n'est plus le lignage ni l'économie (on peut s'aimer sans être de la même classe sociale, même si, cela va sans dire, les pesanteurs sociologiques et économiques ne s'estompent pas d'un coup de baguette magique) – et, pour la même raison, il vaut en dehors des genres (on peut parfaitement aimer une personne du même sexe que soi et avoir envie de se marier avec elle). On peut d'ailleurs être en famille sans être marié ; on peut être pacsé ou vivre dans ce qu'on appelait naguère encore l'« union libre ».*⁵⁹³

Le mariage d'amour a aussi entraîné la montée en puissance de l'amour des enfants qui n'était pas, au Moyen Age, « *la chose du monde la mieux partagée* ». En effet, selon Luc Ferry, pendant la période médiévale, la mort d'un enfant était « *souvent tenue pour moins grave*⁵⁹⁴ », à tel point que des familles perdaient des nourrissons et des jeunes adolescents, sans que cela ne soit perçu comme une tragédie. Montaigne, lui-même, aurait perdu plusieurs enfants, mis en nourrice par ses propres soins :

*Au Moyen Age, la mort d'un enfant était parfois moins importante que celle d'un cheval. Montaigne, par exemple, écrit à l'un de ses amis : « J'ai perdu deux ou trois enfants en nourrice. » Est-ce qu'il y a un père de famille dans l'assemblée qui oserait écrire une phrase de ce type ? Cela n'a même plus de sens ... Quant à Rousseau, l'auteur de l'Emile, il a abandonné ses cinq enfants, ce qui était courant à l'époque.*⁵⁹⁵

Jacques Duquesne, par illustration, nous rappelle que, même dans l'Antiquité, du temps de Jésus, la mort des enfants était quantité négligeable : « *Longtemps, on n'a attaché qu'une valeur relative à la mort des tout-petits tant il en périssait de maladie dans les premiers mois*⁵⁹⁶ » de leur existence.

Mais, avec la naissance de la famille moderne ou le triomphe du mariage d'amour, la mort d'un enfant devient une source de traumatisme et de malheur pour ses parents. Elle est tenue pour « *la chose la plus grave, la plus tragique qui puisse (...) arriver*⁵⁹⁷ », car l'enfant

⁵⁹³Ibid., pp. 73-74.

⁵⁹⁴Ibid., p. 74.

⁵⁹⁵Mgr Philippe Barbarin et Luc Ferry, *op. cit.*, p. 46.

⁵⁹⁶Jacques Duquesne, *op. cit.*, p. 62.

⁵⁹⁷Luc Ferry, *De l'amour. Une philosophie pour le XXIe siècle*, p. 74.

n'est plus considéré comme un moyen ou un instrument pour atteindre des objectifs familiaux, claniques, communautaires ou économiques, mais comme le précieux fruit de l'amour ou de la vie de deux personnes qui ont décidé de cheminer et de bâtir ensemble un monde merveilleux, et pour elles-mêmes et pour ceux et celles qu'elles aiment. Comme le dit l'auteur de *La Révolution de l'amour*, la transfiguration de l'amour, par le passage du mariage arrangé au mariage choisi, et sa « *croissance exponentielle*⁵⁹⁸ » qui débouche sur l'amour des enfants, font de ce sentiment, qui naît au cœur de l'humain ou de l'immanence, tout en se révélant comme transcendant, un principe de sens qui consacre la « *transcendance de l'autre* ».

Considéré, au départ, comme un « *principe de la famille* », le principe de l'amour devient, par la suite, un principe de l'humanité, car il induit un humanisme de la sacralisation de l'autre ; un principe de la politique, puisqu'il introduit en politique le souci des générations futures ; et un principe de l'altérité, étant donné qu'il tient pour nécessaire la protection du milieu de vie, de l'environnement, de la biodiversité, de la biosphère, bref, de l'univers.

2- L'amour : le fondement absolu de nos valeurs et le sens du sens de nos vies

Avec la révolution de l'amour, naît, selon Luc Ferry, une relation d'intimité entre l'amour, le sacré et le sens. En effet, les hommes d'aujourd'hui, notamment en Occident, pense l'auteur de *La Sagesse des Modernes*, sont prêts à mourir pour ceux et celles qu'ils aiment, c'est-à-dire pour des personnes qui ont été sacralisées par l'amour, à commencer par les membres de leur famille. Autrement dit, le but de l'existence de l'homme contemporain n'est plus de vivre dans la soumission et l'obéissance à la « volonté » des entités abstraites, ni de se sacrifier pour elles, mais bien plutôt de créer des conditions favorables à la libération, à l'émancipation et à l'épanouissement de soi, d'abord ; de ses proches, ensuite ; de son prochain ou de son lointain, enfin.

Il est question, pour l'homme contemporain, étant donné la pertinence du principe d'interdépendance et de communauté de destin, de ne pécher ni par l'égoïsme, ni par l'égoïsme, car de tels péchés finissent toujours par porter préjudice à celui qui les commet. Il y a, dans ce cas, comme un effet boomerang, c'est-à-dire un contrecoup ou une conséquence de l'attitude adoptée ou de l'action menée. Ainsi, pour ne pas subir une action néfaste en retour, l'homme contemporain, comme nous l'avons souligné, doit rechercher, certes, son propre bien-être et celui de ses proches, mais aussi le bien-être des autres, c'est-à-dire de ceux qu'il ne connaît pas du tout, ou qu'il ne connaît que de loin. Dès lors, contrairement à ce que pense,

⁵⁹⁸*Ibid.*, p. 75.

généralement, le sens commun, l'amour ne se réduit pas à la vie privée. Il irradie bien au-delà de la simple sphère de l'intimité pour impacter positivement l'existence du différent. Luc Ferry affirme que l'amour « engendre une sympathie pour l'autre⁵⁹⁹ », dans la mesure où, même si nous ne sommes pas prêts à mettre notre vie en danger pour lui, ou à mourir pour lui, ce qui n'est d'ailleurs pas impossible, « son sort suscite l'intérêt, l'indignation, la mobilisation parfois, comme en témoignent les diverses interventions humanitaires qui se multiplient depuis une quarantaine d'années⁶⁰⁰ ». A ce propos, Luc Ferry affirme :

De manière tout à fait frappante, mais parfaitement compréhensible d'après ce que nous avons vu, le développement de l'humanitaire moderne et laïc, dont l'origine remonte à la création de la Croix-Rouge par Henri Dunant, est absolument parallèle, historiquement parlant, à la montée en puissance de la famille moderne. Pourquoi ? Très simplement parce que l'amour qui va régner dans les familles dont il est devenu la raison d'être va susciter de plus en plus massivement un sentiment nouveau par rapport à l'altérité lointaine, par rapport au prochain et non seulement au proche.⁶⁰¹

C'est à ce niveau de profondeur que le principe de l'amour induit justement un « humanisme de l'homme-Dieu », c'est-à-dire un « humanisme de la transcendance de l'autre ». Cet humanisme vise, comme on peut le présumer, la sacralisation ou la divinisation de l'humain, d'un côté ; et d'un autre côté, l' « humanisation, voire [la] désacralisation du divin inhérente au processus d'autonomisation progressive des individus par rapport à la logique holistique des sociétés religieuses⁶⁰² ». Il s'agit, pour cet « humanisme non métaphysique », de se démarquer résolument de l'humanisme moderne, fondé sur une raison abstraite, devenue hégémonique, « boulimique » et « vorace ». Souvenons-nous que certains théoriciens de l'humanisme moderne, au nom de la mission civilisatrice, de l'universalisation des idéaux de la raison, du nationalisme ou du patriotisme, avaient suspendu ou restreint les idéaux des droits de l'homme, justifié l'esclavage et la colonisation ; trahissant, par le fait même, une partie des promesses de ce vaste mouvement intellectuel et philosophique qui avait suscité beaucoup d'espoir :

En quoi le premier humanisme ou, si l'on veut, cela revient au même, le premier républicanisme moderne (laissons Rome de côté) est-il entaché d'une triple tare qui, loin de n'être qu'un accident de parcours, apparaît à l'analyse comme une conséquence inévitable, essentielle, de son projet même ? On voit les dégâts tout au long du XIXe et du XXe siècle, avec ce stupéfiant décalage

⁵⁹⁹Ibid., p. 79.

⁶⁰⁰Ibid.

⁶⁰¹Ibid., p. 118.

⁶⁰²Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 782.

*entre les principes universalistes des droits de l'homme et, dans le cadre même de l'idée républicaine, la Terreur révolutionnaire, la maintien, voire le développement de l'esclavage, les violences de la colonisation. Comment expliquer ces exactions iniques, ce règne de la force brute, ces massacres qui ont fait des millions de morts au nom de l'idéal républicain ou, à tout le moins, malgré lui ?*⁶⁰³

Selon Luc Ferry, il est question pour l' « humanisme de l'amour » de corriger les tares de l'humanisme moderne, en promouvant le souci du différent et de « l'altérité lointaine » ; l'action humanitaire et le droit d'ingérence ; l'aide publique au développement, pour ne citer que cela. En d'autres termes, il s'agit de passer de l'éthique du devoir à l'éthique de l'amour. Autrement dit, il est question de passer de la recommandation traditionnelle selon laquelle : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit », à la recommandation contemporaine qu'exprime Robert Badinter en ces termes : « Ne laisse pas faire à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit »⁶⁰⁴. Dans la perspective de l' « humanisme non métaphysique », c'est-à-dire de l' « humanisme de l'amour », de l' « humanisme de la transcendance de l'autre » ou de l' « humanisme de l'homme-Dieu », l'indifférence ou la non-assistance à personne en danger est sévèrement critiquée, voire condamnée, tant dans la sphère privée que dans la sphère publique ou politique.

Le principe de l'amour ne définit pas seulement le sens de la vie de l'homme contemporain, en tant qu'individu, il induit aussi des mutations dans le champ collectif, public ou politique. En effet, pour Luc Ferry, il n'est plus possible de gouverner comme on le faisait par le passé. Avant la révolution de l'amour, la politique était essentiellement froide et rationnelle, car il s'agissait, pour les gouvernants, de faire triompher la volonté générale et l'intérêt de tous et de chacun, c'est-à-dire protéger la constitution et la chose publique, veiller à la sécurité de l'Etat et à l'harmonie sociale, promouvoir le bien-être des citoyens, ceci par tous les moyens possibles. Dans les Républiques démocratiques et laïques, par illustration, la raison d'Etat pouvait être invoquée à tout moment pour ouvrir la voie à l'implémentation d'une action contraire aux lois et à la volonté populaire. C'est ainsi que, sans le quitus du peuple, des dirigeants de ces Républiques et, pire encore, des Etats totalitaires, n'hésitaient pas à déclarer la guerre contre des ennemis internes et externes de la nation ; envoyant des milliers ou des millions de soldats à une mort certaine. Le bilan des pertes humaines de la Seconde Guerre mondiale, estimé entre 40 et 60 millions de victimes, c'est-à-dire 4 à 5 fois plus que la Première

⁶⁰³Luc Ferry, *De l'amour. Une philosophie pour le XXIe siècle*, p. 101.

⁶⁰⁴Luc Ferry, *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, p. 270.

Guerre mondiale, constitue ici une illustration. De même, les millions de morts des différents génocides de la période moderne est une preuve suffisante du manque de respect à la dignité humaine.

Aujourd'hui, avec la densification du souci du bien-être des enfants, des proches, du prochain, de l'humanité et de la biosphère ; l'amour irradiant au-delà de la sphère privée, les familles contemporaines, qui constituent le socle de la société et de l'Etat, ne peuvent plus tolérer la montée d'un quelconque péril qui pourrait compromettre la libération, l'émancipation et l'épanouissement de ceux qui leur sont chers. Les familles contemporaines s'impliquent dans la société civile et dans la politique, en vue de contraindre permanemment les gouvernants à humaniser davantage leurs actions. A ce propos, Luc Ferry affirme que le principe de l'amour permet et va permettre de plus en plus de :

Dépasser (c'est-à-dire d'intégrer et de reconstruire sur un plan plus large) les apports incontournables du républicanisme et de la déconstruction. Parce qu'il est fondé sur l'amour, il ouvre, nous avons vu pourquoi, sur la problématique des générations futures : il donne ainsi une nouvelle profondeur de champ orientée vers le long terme et redonne, sous une forme inédite, pour la première fois et à la différence notable des grandes causes nationalistes ou révolutionnaires, une valeur non mortifère au sacrifice collectif indispensable dans les périodes de crise. Cependant, j'y insiste car c'est vraiment essentiel, il ne s'agit plus d'un sacrifice mortel : car ce n'est pas un sacrifice pour la Nation ou la Révolution, pour des entités extérieures et supérieures à l'humanité, c'est un sacrifice pour l'humain. Pour la première fois dans l'histoire, nous voyons émerger un principe de sens qui, bien qu'il justifie une action à long terme et des sacrifices, n'est pas une idéologie sacrificielle destinée à tuer massivement. Il n'appelle de sacrifices que par l'humain et pour l'humain, pas pour des grandes causes qui ont toujours conduit à exterminer des pans entiers de l'humanité.⁶⁰⁵

Au nom de l'amour ou de la sacralisation de l'autre, l'action politique, estime l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, est, de nos jours, guidée, et sera davantage guidée, par le souci des jeunes, l'équité, la volonté et l'effort de préservation des intérêts des générations futures, d'une part ; et d'autre part, par les « thèmes écologiques », la lutte contre les crimes « d'écocide » et l'exigence de responsabilité politique. En effet, il s'agit d'introduire dans la politique un nouvel impératif catégorique à la kantienne, à savoir : « Agis de telle sorte que tu

⁶⁰⁵Luc Ferry, *De l'amour. Une philosophie pour le XXIe siècle*, pp. 136-137.

*puisses souhaiter voir les décisions que tu prends s'appliquer aussi aux êtres que tu aimes le plus*⁶⁰⁶ ».

Luc Ferry fait ainsi la promotion d'une « *politique de l'amour*⁶⁰⁷ », puisqu'il est convaincu que le développement, en politique, du sentiment de sympathie et de la valeur de fraternité amènera les gouvernants à traiter les citoyens, « *les étrangers ou les chômeurs autrement qu'on ne le fait*⁶⁰⁸ ». Bien évidemment, si chaque dirigeant imagine qu'il a à faire à ses propres enfants, ou que ses actions politiques ont un impact sur les membres de sa famille nucléaire, il agira, à coup sûr, avec beaucoup d'humanité. L'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, dans ce sens, affirme :

C'est ce que j'appelais, dans La Sagesse des Modernes, une « politique de l'amour ». J'avais employé la formule face à André Comte-Sponville qui, en héritier de Marx et de Hobbes, défendait plutôt, comme je l'ai rappelé tout à l'heure, l'idée d'une politique des intérêts. Je pense, contrairement à Hobbes ou à Marx, que les politiques gagneraient à réfléchir davantage en termes de sympathie et de fraternité.

*Dans cette perspective, la formule d'un nouvel impératif pourrait être à peu de chose près la suivante : « Agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse être appliquée à tous ceux que tu aimes le plus ». (...) Si l'on examinait toutes les décisions politiques à cette aune-là, ce critère de sélection pourrait donner des résultats très différents de ceux qu'on choisit d'habitude. D'autant qu'un tel impératif emporte en soi, inévitablement, une exigence absolue d'équité.*⁶⁰⁹

Luc Ferry montre aussi que la révolution de l'amour a permis le renouvellement de la politique éducative. En effet, avant la naissance de la famille moderne, l'éducation était fondée sur l'autorité des parents et des enseignants. Ces derniers avaient la charge de « bien élevés » les enfants. Il était donc impératif de leur donner une formation adéquate. Les enfants ou les apprenants devaient ainsi se soumettre totalement à leurs encadreurs domestiques et scolaires, apprendre par cœur toutes les informations qui leur étaient enseignées, les traduire en acte ou les restituer durant les évaluations sommatives ou certificatives. Dans ce contexte, l'éduqué était considéré comme « *una tabula rasa* », c'est-à-dire un tonneau vide.

Cependant, avec la naissance de la famille moderne et la montée de l'amour des enfants, ces derniers sont placés au centre de l'action pédagogique. Il n'est plus question de les « élever »

⁶⁰⁶*Ibid.*, p. 236.

⁶⁰⁷*Ibid.*

⁶⁰⁸*Ibid.*

⁶⁰⁹*Ibid.*

ou de les « dresser », comme s'ils étaient des animaux. Il s'agit bien plutôt de les aider à développer leurs potentialités et leur personnalité. A ce propos, Claude Capelier affirme ce qui suit :

Il me paraît évident que, dans la manière dont nous éduquons nos enfants aujourd'hui, il y a bien d'autres choses qui ont changé, dans des directions qui relèvent non plus des limites qu'on leur impose, mais du développement positif de leurs potentialités et de leurs talents. On le voit notamment dans l'éventail plus large des sujets que l'on aborde avec eux, dans le fait que nous nous attachons à suivre leurs raisonnements et à les approfondir autant, sinon plus, que nous ne le ferons avec un adulte, même si c'est, bien sûr, sous des formes différentes. Mais cela apparaît aussi dans la manière dont nous les valorisons dans la variété des expériences que nous nous efforçons de leur apporter.⁶¹⁰

L'auteur de *De l'amour. Une philosophie pour le XXIe siècle* est d'accord avec l'analyse de Claude Capelier sur la mutation de la politique éducative ; mutation consécutive à la révolution de l'amour. En outre, il ajoute qu'une éducation qui repose sur l'amour permet aux enfants de développer l'estime de soi et la résilience. L'estime de soi est la confiance en soi ; et la résilience est la capacité « *de rebond face aux accidents de la vie, aux catastrophes subies ou même, plus simplement, face aux obstacles ou aux difficultés* [qu'on rencontre] *inévitavelmente au cours de [son] existence⁶¹¹* ».

L'estime de soi et la résilience sont ainsi de véritables adjuvants d'une éducation libératrice, émancipatrice et épanouissante, puisque l'éduqué, dans ce contexte, n'est ni opprimé ni oppressé dans le processus d'enseignement-apprentissage. Il est bien plutôt accompagné ou guidé sur le chemin de son propre développement. *A contrario*, Luc Ferry pense que les enfants qui ont été privés d'affection au cours de leur éducation ou de leur formation sont, d'après les psychiatres, les psychanalystes et les psychologues, fragiles, et souvent incapables de relativiser certains événements ou de s'adapter à certaines situations de la vie. Généralement, face à l'adversité, ces enfants réagissent de façon disproportionnée :

Quand les enfants n'ont pas le sentiment d'avoir été suffisamment aimés, ils sont fragiles. (...) Même si les choses ne se passent bien sûr pas de manière aussi mécanique, on peut cependant accepter la validité générale de ce principe : plus un enfant a été aimé, plus il aura confiance en lui, plus il sera

⁶¹⁰*Ibid.*, pp. 168-169.

⁶¹¹*Ibid.*, p. 157.

*doté d'une certaine estime de soi qui lui donnera davantage de force pour surmonter les embûches et les obstacles.*⁶¹²

Toutefois, Luc Ferry est loin d'être un optimiste naïf, puisqu'il reconnaît que la révolution de l'amour, tant dans la vie politique que dans la vie privée, ne fera pas disparaître « *la haine, l'égoïsme et tous les défauts de la terre qu'on voudra évoquer*⁶¹³ ». Néanmoins, la révolution de l'amour contribue et contribuera à changer le visage hideux de nos familles, de nos communautés, de nos sociétés et de notre monde. Ainsi, l'objection selon laquelle l'amour n'aurait rien fait d'illustre depuis qu'il existe est partiellement vraie, et donc partiellement fautive. Cette objection est partiellement vraie, dans la mesure où, depuis que l'amour se manifeste dans le cœur des hommes, il n'a pas eu « *le rôle central qui est désormais le sien*⁶¹⁴ » aujourd'hui. Mais elle est partiellement fautive, car, à partir de la naissance de la famille moderne, c'est-à-dire du passage du mariage arrangé au mariage choisi, l'amour est devenu le « *lien prioritaire de la famille et de la société*⁶¹⁵ ».

Nous venons de montrer avec Luc Ferry que la déconstruction des « *transcendances verticales* », celle du cosmos, de Dieu, de la raison et des grandes utopies de la modernité, ne sonne pas le glas de toutes les formes de transcendance, et ne livre pas, par le fait même, l'humanité à « *la seule logique naturelle de l'animalité* ». En effet, selon l'auteur de *La Sagesse des Modernes*, une deuxième forme de transcendance, différente de la première, « *peut encore être pensée à partir de la philosophie transcendantale (et de la phénoménologie qui, sur ce point, n'en est à bien des égards que le prolongement direct). (...) elle est « transcendance dans l'immanence » à ceci près que son incarnation (...) se situe (...) dans l'humanité*⁶¹⁶ ». Les « *transcendances dans l'immanence* » ou « *transcendances horizontales* », comme les appelle Luc Ferry, sont des valeurs fondamentales ou des absolus théoriques, à l'instar de la vérité, du bien, de la justice, du beau, et surtout de l'amour, qui constituent le principe de sens de l'existence à l'ère post-métaphysique, post-nietzschéenne et post-déconstructionniste.

Pour Luc Ferry, dans la démographie des valeurs immanentes et transcendentes, ou encore immano-transcendentes qui donnent une signification, une orientation et une finalité à la vie humaine, l'amour, né dans la famille moderne, c'est-à-dire du passage du mariage arrangé

⁶¹²*Ibid.*

⁶¹³*Ibid.*, p. 141.

⁶¹⁴*Ibid.*, p. 145.

⁶¹⁵*Ibid.*

⁶¹⁶Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 451.

au mariage choisi, tient le haut du pavé, en ce sens qu'il féconde et transfigure non seulement les autres absolus théoriques, mais requiert un humanisme nouveau, celui de l'homme-Dieu ; et une nouvelle politique, celui de la sacralisation de l'humain. Ainsi, le principe de l'amour transforme radicalement la sphère privée et les enjeux de la vie publique. Il apparaît, par conséquent, comme le principe des principes qui ont cours à l'ère post-métaphysique, post-nietzschéenne et post-déconstructionniste, car il définit non seulement le sens de la vie humaine, mais aussi et surtout le sens du sens de l'existence. A cet effet, Luc Ferry affirme :

Le sens du sens nous échappe de part en part. Sauf, justement, dans l'expérience de l'amour, qui est à cet égard la seule qui donne du sens à toutes les autres : à la vérité, comme à la justice et à la beauté, qui ne valent rien si je ne les aime. Je puis toujours, cela arrive, préférer le mensonge à la vérité, mon intérêt personnel à la justice (à l'intérêt général). Je puis même préférer l'agréable au beau, un bon dîner à un beau concert. Mais lorsque j'aime vraiment, et ce quel que soit l'amour dont on parle – amour-passion, amour d'amitié, amour paternel ou maternel -, alors, non seulement je ne puis rien lui préférer, mais je prends conscience qu'il donne du sens au sens, qu'il unifie mes actions pour les orienter vers un but global.⁶¹⁷

Si pour l'auteur de *La Sagesse des Modernes* tout le chemin de l'existence est de passer l'inconscience à la conscience, de l'ignorance à la connaissance, de l'hétéronomie à l'autonomie, des passions négatives aux passions positives, de la réification de l'homme à sa divinisation, alors la question que nous nous posons reste celle de savoir comment « l'homme-Dieu » ou, mieux encore, l'homme sans Dieu peut se sauver des souffrances, des angoisses et des peurs qui tendent non seulement à parasiter son existence, mais aussi à paralyser ou à étouffer « la puissance de la joie⁶¹⁸ » qui anime sa vie. En d'autres termes, quelle sagesse ou quelle spiritualité s'érige à un mortel qui n'a plus d'espérance, mais qui aspire à une « vie bonne » ou « réussie », ici et maintenant ?

⁶¹⁷Luc Ferry, *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, p. 423.

⁶¹⁸Nous empruntons cette expression à Frédéric Lenoir, *La Puissance de la joie*, Paris, Fayard, 2015.

CHAPITRE 6

LA PROMOTION D'UNE SAGESSE DES MODERNES

Dans ce chapitre, il s'agit de répondre à la question de savoir « *comment vivre d'une façon plus heureuse, plus sensée [et] plus libre*⁶¹⁹ » dans un monde démocratique et laïc, c'est-à-dire dans un univers marqué par le déclin des « *transcendances verticales* », l'autonomisation progressive de l'homme et l'émergence d'un « *humanisme de l'amour* ». Autrement dit, dans un contexte post-métaphysique, post-nietzschéen et post-déconstructionniste, quelle sagesse ou quelle spiritualité laïque serait à un sujet qui fait face au tragique de sa condition ? En d'autres termes, comment l'homme moderne ou l'homme contemporain devrait-il vivre pour parvenir à la sérénité, à la paix, à l'amour et à la joie ? Serait-il judicieux qu'il s'approprie la sagesse ou la spiritualité laïque des Anciens, ou bien devrait-il se donner une sagesse ou une spiritualité qui soit adaptée à son temps ? Avant de répondre à ces questions, nous pensons devoir présenter la conception que Luc Ferry a de la sagesse et de la spiritualité.

I- Archéologie conceptuelle

Il est question de définir les concepts de sagesse et de spiritualité, dans le but de montrer qu'ils sont synonymes dans le contexte de la sotériologie laïque.

1- La notion de sagesse

Par sagesse, Luc Ferry entend « *la condition de la vie bonne pour les mortels, la voie pour y parvenir*⁶²⁰ ». En effet, les Grecs, avec le concept de « *sophia* », et les Latins, avec celui de « *sapientia* », assimilaient la sagesse au savoir. Toutefois, il ne s'agissait pas de n'importe quel savoir, car, comme disait Aristote, la sagesse n'est « *ni une science ni une technique* ». La sagesse est au-delà de la simple connaissance ou de la simple technique, car elle est un savoir-vivre. Jacques Castermane définit la sagesse comme « *un art de vivre*⁶²¹ », une « *manière de vivre dans laquelle se réalise et s'exprime notre humanité*⁶²² ». Certes, la sagesse s'appuie sur des savoirs et des savoir-faire, mais elle porte davantage sur « *ce qui est bon, pour soi et pour les autres*⁶²³ ». C'est d'ailleurs pour cette raison qu'elle est une « *promesse de bonheur. Un bonheur qui est ici et maintenant. Un bonheur qui n'est pas pour après... après la mort*⁶²⁴ ».

⁶¹⁹ André Comte-Sponville et Luc Ferry, *op. cit.*, p. 7.

⁶²⁰ Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 1357.

⁶²¹ Jacques Castermane, *La Sagesse exercée*, préface d'André Comte-Sponville, Paris, Editions de la Table Ronde, 2005, p. 165.

⁶²² *Ibid.*

⁶²³ André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, p. 519.

⁶²⁴ Jacques Castermane, *op. cit.*, p. 17.

Ainsi, pour les Anciens, le sage est celui qui a découvert le sens de la vie et, surtout, qui vit dans une lucidité certaine, une liberté intérieure certaine, une sérénité certaine et une joie, elle aussi, certaine.

Le sage est lucide, non parce qu'il a la maîtrise de l'essence des choses, mais parce qu'il a le courage et l'honnêteté de voir et d'aimer la réalité telle qu'elle est, et non pas telle que ses émotions et ses croyances voudraient qu'elle soit. Le sage est libre, non parce qu'il n'est plus sous l'emprise des déterminismes, mais parce qu'il a la volonté de s'adapter ou de se conformer à la nécessité, tout en fournissant d'énormes efforts pour agir dans les limites de ce qui dépend de lui. La liberté du sage est davantage une liberté intérieure qu'extérieure, en ce sens que ce dernier s'efforce de se « *défaire un à un des barreaux, ceux [qu'il a] forgés [lui-même] et ceux que la société de la performance, de la consommation et de la compétition [lui] impose.*⁶²⁵ » Il s'agit, pour le sage, d' « *aborder sereinement les hauts et les bas de l'existence*⁶²⁶ » et se s'affranchir des « *peurs* », des « *préjugés* », de « *mille et un conditionnements* » qui l'empêchent d'être heureux⁶²⁷.

Le sage est serein, non parce qu'il est à l'abri de toute douleur, de toute souffrance et de toute angoisse, mais parce qu'il a développé la capacité de transcender ses peines, ses chagrins et ses peurs. Il vit dans la joie ou dans le contentement, non parce que sa vie est toujours aimable ou agréable, mais parce qu'il s'est donné des raisons de vivre, et a développé des attitudes et des aptitudes pouvant lui permettre de faire face aux turpitudes de l'existence. Luc Ferry pense, à juste titre, que la sagesse exige que l'homme entre « *en contact avec des valeurs supérieures*⁶²⁸ ». Ce sont d'ailleurs ces valeurs et ces qualités supérieures qui permettent au sage de « *vivre l'âme en paix, en confiance, dans la simplicité, le silence intérieur et la joie d'être*⁶²⁹ ».

Dans la même perspective que Luc Ferry, André Comte-Sponville pense que la sagesse est « *l'idéal d'une vie réussie – non parce qu'on aurait réussie dans la vie, ce qui ne serait que carriérisme, mais parce qu'on aurait réussi sa vie elle-même*⁶³⁰ », c'est-à-dire vécu de telle sorte que :

L'amour-propre a cessé de faire obstacle. Que la peur a cessé de faire obstacle. Que le manque a cessé de faire obstacle. Que le mensonge a cessé de faire obstacle. [C'est-à-dire, lorsqu'il] n'y a plus que la joie de connaître : il n'y a plus que l'amour et la vérité. (...) La vraie sagesse n'est pas un idéal ;

⁶²⁵Christophe André, Alexandre Jollien et Matthieu Ricard, *op. cit.*, quatrième de couverture.

⁶²⁶*Ibid.*

⁶²⁷*Ibid.*

⁶²⁸Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 1357.

⁶²⁹Jacques Castermane, *op. cit.*, p. 19.

⁶³⁰André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, p. 518.

*c'est un état, toujours approximatif, toujours instable (...) c'est une expérience, c'est un acte.*⁶³¹

Nous comprenons donc pourquoi les Anciens avaient défini la philosophie comme « *amour de la sagesse* ». En effet, il était question, pour eux, de rechercher la « *sophia* » et la « *phronèsis* », c'est-à-dire la sagesse contemplative et la sagesse pratique dont la conjonction permet de parvenir à une « *vie bonne* » ou « *réussie* ». De ce point de vue-là, la philosophie culmine, justement, avec la sotériologie non religieuse, c'est-à-dire avec la spiritualité laïque, en ce sens qu'il s'agit de mettre en place une doctrine du salut de l'homme sans Dieu et sans l'aide de la foi :

*La philosophie, je veux dire toutes les grandes visions philosophiques de Platon jusqu'à Nietzsche et ce, sans exception aucune, est une tentative grandiose pour aider les humains à accéder à une « vie bonne » en surmontant les peurs et les « passions tristes » qui les empêchent de bien vivre, d'être libres, lucides et, si possible, sereins, aimants et généreux. Si on désigne par le mot « salut », comme nous y invitent les dictionnaires, « le fait d'être sauvé » (c'est la même étymologie) d'un « grand danger ou d'un grand malheur », alors, les grandes visions philosophiques du monde sont d'abord et avant tout des doctrines du salut.*⁶³²

Si tel est le sens de la notion de sagesse, ne pouvons-nous pas l'assimiler à la spiritualité ? Autrement dit, les concepts de sagesse et de spiritualité ne sont-ils pas interchangeables dans le contexte de la sotériologie laïque ?

2- Le concept de spiritualité

Comme nous venons de le montrer, la philosophie, en tant qu'amour de la sagesse ou doctrine du salut de l'homme sans Dieu et sans l'aide de la foi, est une spiritualité laïque. Ainsi, à l'opposé de la religion qui est une spiritualité fondée sur la conviction selon laquelle le salut de l'humanité passe par l'intervention d'un être suprême, à savoir Dieu ou toute autre entité transcendante, la philosophie ambitionne, quant à elle, de sauver la personne humaine par les moyens de la raison ou de l'intelligence. Il est question, pour la philosophie, de proposer des sagesse pouvant permettre à chaque individu de parvenir à une vie épanouie. La spiritualité laïque, qui est philosophique, est donc différente de la spiritualité religieuse, fondamentalement enracinée dans la foi. Néanmoins, ces deux formes de spiritualité sont « *ce qu'on appelle*

⁶³¹*Ibid.*, p. 519.

⁶³²Luc Ferry, *Vaincre les peurs. La philosophie comme amour de la sagesse*, pp. 18-19.

*traditionnellement la sagesse*⁶³³ », c'est-à-dire la science des moyens ou des valeurs pouvant conduire au salut ou à une « *vie bonne* », selon les cas, comme le dit si bien André Comte-Sponville.

Le sens commun et les croyants dogmatiques pensent qu'il est contradictoire d'identifier la philosophie à la spiritualité, car, de leur point de vue, il n'y a de spiritualité que religieuse. A ce propos, Luc Ferry estime que, « *supportant mal la concurrence de la philosophie, [le sens commun et les croyants dogmatiques] l'accusent volontiers de ne désigner qu'un succédané, un ersatz de la « vraie » spiritualité, laquelle ne saurait bien sûr être à leur yeux que religieuse*⁶³⁴ ». En outre, certains athées, eux-mêmes, peinent à accepter l'idée d'une spiritualité laïque ou philosophique, dans la mesure où « *la notion de spiritualité fonctionne chez eux comme un répulsif : elle fleure l'eau bénite et flirte par trop avec les concepts de la religion pour être honnête*⁶³⁵ ». Or, pour Luc Ferry, il faut dépasser les réflexes du sens commun, des croyants dogmatiques et des athées militants, puisque le concept de spiritualité, notamment laïque, « *exprime mieux qu'aucun autre ce que la philosophie fut depuis toujours et qu'elle doit, contre vents et marées, continuer d'être aujourd'hui*⁶³⁶ ». La spiritualité laïque ou philosophique n'empêche donc pas la religion de nager dans les eaux salées et fécondes de sa propre spiritualité.

André Comte-Sponville soutient cette analyse de son ami Luc Ferry, lorsqu'il montre que la notion de spiritualité, qui renvoie à la vie de l'esprit, n'est réductible ni à la religion ni à la philosophie. En effet, en dépit de leur différence, ces deux formes de discours sur la condition humaine sont deux expressions de la vie de l'esprit. André Comte-Sponville, dans les termes qui lui sont propres, souligne que la spiritualité n'est pas « *le bien exclusif des Eglises ou d'une école*⁶³⁷ » de pensée. En d'autres termes, la spiritualité n'est l'apanage ni de la religion, qui est une spiritualité avec Dieu ou avec l'aide d'un être transcendant, ni de la philosophie, qui est une spiritualité sans Dieu et sans l'aide de la foi. L'auteur de *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu* affirme ce qui suit :

Disons que tout ce qui est spirituel est psychique, mais tout ce qui est psychique n'est pas spirituel. Le psychisme est l'ensemble, dont la spiritualité serait le sommet ou la pointe. En pratique, en effet, on parle de spiritualité pour la partie de la vie psychique qui semble la plus élevée : celle qui nous confronte à Dieu ou à l'absolu, à l'infini ou au tout, au sens

⁶³³ André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, p. 555.

⁶³⁴ Luc Ferry, *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, p. 303.

⁶³⁵ *Ibid.*

⁶³⁶ *Ibid.*

⁶³⁷ André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, p. 555.

*ou au non-sens de la vie, au temps ou à l'éternité, à la prière ou au silence, au mystère ou au mysticisme, au salut ou à la contemplation. C'est pourquoi les croyants y sont tellement à l'aise. C'est pourquoi les athées en ont tellement besoin. [C'est pourquoi, dirions-nous, elle est au cœur de l'activité des philosophes].*⁶³⁸

La délimitation comte-sponvillienne et ferryenne du domaine de la spiritualité nous donne de comprendre qu'il y a une grande différence entre les valeurs spirituelles et les valeurs morales. Il s'agit alors de ne pas confondre ces deux formes de valeur, comme c'est souvent le cas dans les débats publics. En effet, les valeurs morales sont l'ensemble des normes qui déterminent l'action bonne. Elles sont « *d'abord et avant tout le respect de l'autre, à quoi il faut ajouter la bienveillance, la générosité et même, lâchons le mot, la bonté*⁶³⁹ ». Ainsi, nous nous conduisons moralement, lorsque nous respectons et aidons notre prochain ou notre lointain, bref, lorsque nous traitons l'humanité de notre « *alter égo* » comme une valeur absolue ou comme « *une finalité sans fin* », comme dirait Emmanuel Kant. A partir de la modernité, « *la morale commune [selon Luc Ferry,] a pris pour l'essentiel la forme d'une charte, celle des Droits de l'homme, à laquelle il convient d'adjoindre, comme [nous venons] de le suggérer, la volonté de bien faire, d'aider activement les autres*⁶⁴⁰ ».

Toutefois, si par une expérience de pensée, nous imaginons que tous les hommes sont devenus moraux ou vertueux, qu'il n'y a plus de mal dans le monde, alors, les problèmes moraux ne se poseront plus, sans pour autant que les problèmes d'ordre spirituel cesse de se poser. En d'autres termes, la résolution en l'homme et dans la société des questions morales ne signifie pas la fin des équations spirituelles. Tant que l'homme vit, notamment en ce monde, il n'aura de cesse de se poser des questions spirituelles ou existentielles, c'est-à-dire des questions qui relèvent de la vie de l'esprit, à savoir celles qui touchent à l'origine des choses et de la vie, au sens de l'existence, à la souffrance, à la mort, aux accidents, à la vieillesse et à l'amour. C'est d'ailleurs pour cette raison que l'auteur de *La Révolution de l'amour* pense que l'homme le plus vertueux de l'univers, tout comme son « *alter égo* » qui est passé maître dans l'art du vice, est confronté aux problèmes d'ordre spirituel. Luc Ferry affirme :

Nous pourrions nous conduire comme des saints, vivre dans la générosité, le respect et la bonté les plus admirables qui soient, appliquer les principes de la morale la plus sublime de la manière la plus parfaite que cela ne changerait rien à l'affaire : non seulement l'amour n'est affaire ni de raison

⁶³⁸*Ibid.*

⁶³⁹Luc Ferry, *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, p. 305.

⁶⁴⁰*Ibid.*

ni d'éthique, mais, par ailleurs, nous vieillissons quoi qu'il arrive, nous perdons ceux que nous aimons, nous n'échappons pas à la souffrance, à la maladie, à la banalité et à l'ennui, pas davantage qu'aux éventuelles déconvenues de la vie affective. (...) les questions que j'appelle ici existentielles ou « spirituelles » parce qu'elles relèvent de la vie de l'esprit, celles qui touchent à l'amour et au deuil, aux âges de la vie, à l'éducation de nos enfants, à nos relations avec nos proches, à ce qu'il nous faut faire face aux accidents de l'existence, dans nos professions pour ne pas nous y morfondre, pour leur donner un sens, etc. – tout cela nous préoccupe à longueur de temps.⁶⁴¹

En tant que réflexion critique et rationnelle sur la condition humaine, c'est bel et bien le rôle de la philosophie, contrairement à ce que certaines personnes peuvent penser, de s'interroger sur « *la sagesse et la vie bonne*⁶⁴² », c'est-à-dire sur la spiritualité, « *fût-elle résolument laïque*⁶⁴³ ». Ainsi, revenant à notre problématique du départ, et étant convaincu du rapport de synonymie qui existe entre la sagesse et la spiritualité, quelle peut être la sagesse des modernes ou des contemporains ? Autrement dit, quelle spiritualité laïque peut-elle permettre à l'homme post-métaphysique, post-nietzschéenne et post-déconstructionniste de faire face au tragique du monde, de l'histoire, de la vie et de sa condition ? Comment devrait-il vivre pour parvenir à la lucidité, à la liberté, à la sérénité, à l'amour et à la joie ? Devrait-il faire sienne la sagesse des Anciens, c'est-à-dire la spiritualité sans Dieu des Grecs de l'Antiquité ? Ne faudrait-il pas, bien plutôt, comme le pense Luc Ferry, que l'homme moderne ou l'homme contemporain élabore une sagesse des modernes ou des contemporains qui soit en adéquation avec la révolution scientifique, la révolution humaniste et la révolution de l'amour ?

II- La sagesse des anciens Grecs : une sagesse inadaptée à notre temps

Pour Luc Ferry, « *malgré toute sa grandeur et sa puissance inspiratrice*⁶⁴⁴ », la sagesse ou la spiritualité laïque des Grecs de l'Antiquité n'est pas adaptée à notre temps, car, en tant que sagesse du monde, elle est fondée, en totale rupture avec l'état actuel de nos connaissances, sur une vision mythologique du monde et sur un déterminisme implacable.

1- Le fondement mythologique de la sagesse des anciens Grecs

La sagesse des Grecs de l'Antiquité repose sur une cosmologie non scientifique, c'est-à-dire une conception de l'origine, de la nature, de la structure, du fonctionnement et de

⁶⁴¹*Ibid.*, pp. 306-307.

⁶⁴²*Ibid.*, p. 309.

⁶⁴³*Ibid.*

⁶⁴⁴*Ibid.*, p. 321.

l'évolution du monde qui est le produit de l'imagination, et non le résultat d'une démarche expérimentale. En effet, cette cosmologie sur laquelle est fondée la spiritualité laïque antique n'est pas crédible parce qu'elle relève de la mythologie. Elle est, par conséquent, en contradiction avec les théories et les découvertes scientifiques qui font sens aujourd'hui. Et si tel est le cas, il serait donc inconséquent, pour l'homme moderne ou pour l'homme contemporain, non seulement de faire sienne cette vision mythologique de l'univers, mais aussi et surtout d'adopter une sagesse ou une spiritualité qui est élaborée à partir d'une « *theoria* » erronée.

Dans les mythologies grecques, l'univers est un tout harmonieux parce qu'après la victoire de Zeus sur les forces du chaos, incarnées par les Titans, le premier des Olympiens a attribué à chaque chose, à chaque être et à chaque divinité des dons spécifiques, des rôles bien déterminés et une place particulière dans le cosmos. La stabilité et l'harmonie du monde ne sont ici possibles que si et seulement si chacun reste dans son rôle et à sa « *juste place* » :

Zeus a compris qu'il faut, pour instituer un ordre durable, que cet ordre cosmique soit fondé en droit et que ce droit ne peut se réduire à celui du plus fort : il faut attribuer sa juste part à chacun et c'est seulement à ce prix que l'équilibre trouvé sera stable. (...) La theoria stoïcienne, par exemple, est contemplation de l'ordre cosmique. Elle repose tout entière sur l'idée que l'univers qui nous entoure est semblable à un gigantesque organisme vivant. Il est magnifique, harmonieux, ordonné, mille fois mieux organisé que toutes les machines humaines, même les plus perfectionnées. (...) Tout est en place : non seulement l'organisme lui-même est bien fait, chaque organe étant parfaitement à sa place à l'intérieur de cette belle totalité.⁶⁴⁵

Dans la perspective de la cosmologie antique, la sagesse voudrait que tout être, l'homme, particulièrement, respecte scrupuleusement l'ordre du monde. Il s'agit, pour l'être humain, de s'ajuster ou de s'ajointer au cosmos, c'est-à-dire de rester à sa « *place naturelle* » ou de la retrouver, si les circonstances de la vie ou les passions l'ont amené à la quitter, car l'accès à la « *vie bonne* » ou « *réussie* » est à cette condition. L'histoire d'Ulysse constitue ici une illustration.

En effet, pour revenir à l'histoire d'Ulysse qui véhicule le premier cas de la sagesse ou de la spiritualité laïque en Occident, nous pouvons dire qu'il s'agit de l'histoire de la terrible guerre de Troie qui a opposé les Troyens et les Grecs. En tant que roi d'une cité grecque, à savoir Ithaque, Ulysse a le devoir, conformément au pacte d'assistance militaire qui unit toutes

⁶⁴⁵Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, pp. 350-351.

les cités grecques, de se joindre à ses pairs pour livrer bataille contre Troie dont l'un des princes, à savoir Paris, retient la belle Hélène de Sparte, épouse de Ménélas. Ulysse d'Ithaque est donc obligé de quitter sa famille, son palais, sa cité, bref, sa « *place naturelle* », pour se lancer dans une guerre qui va durer dix longues et atroces années, suivie de dix autres horribles années au cours desquelles il est amené involontairement à franchir des « *embûches effroyables tout au long du chemin*⁶⁴⁶ » retour à Ithaque.

La première remarque que nous pouvons faire est que l'histoire d'Ulysse commence par la discorde et le chaos, à savoir la guerre de Troie, qui est « *le contraire absolu de l'harmonie*⁶⁴⁷ ». Le sens de cette guerre et de son voyage retour qui symbolise le sens de sa vie, « *c'est justement de retrouver cette harmonie perdue, dévastée par la guerre*⁶⁴⁸ » et par les obstacles qu'il a à franchir sur le chemin vers Ithaque.

La deuxième remarque est que tout ce qui arrive à Ulysse pendant la guerre et sur le chemin vers Ithaque vise à lui faire oublier le sens de sa vie ou à l'empêcher de retrouver une « *vie bonne* » ou « *réussie* ». Il s'agit, par exemple, des atrocités de la guerre elles-mêmes ; de la perte de la mémoire ou de l'oubli, causé par Poséidon ; de l'amnésie qui est le fait de Circée la magicienne ; du sommeil qui saisit le roi d'Ithaque au moment où il doit rester éveiller ; de la séduction qui l'égare dangereusement ; et d'une vie dans la nostalgie et dans l'espérance qui lui fait manquer le présent, puisque notre héros, d'une part, est habité par le souvenir d'un passé harmonieux dans sa famille, dans son palais, dans sa cité, bref, dans son « *lieu naturel*⁶⁴⁹ », c'est-à-dire « *sa place dans l'ordre cosmique*⁶⁵⁰ » ; et d'autre part, se projette dans un avenir où il serait réconcilié avec lui-même, les autres et le cosmos.

La troisième et dernière remarque, c'est qu'en déclinant l'offre d'immortalité et de jeunesse éternel à lui faite par la belle et divine Calypso, Ulysse inaugure, selon Luc Ferry, l'ère de la spiritualité laïque, en dépit de son ancrage dans une cosmologie non scientifique, c'est-à-dire dans une mythologie. D'ailleurs, l'auteur de *La Sagesse des mythes* affirme que « *cette première définition de la vie bonne qui ne passe ni par le salut accordé par un dieu, ni par la foi*⁶⁵¹ » va être reprise « *à son compte de manière plus conceptuelle et rationnelle*⁶⁵² » par la philosophie, notamment la philosophie stoïcienne et la philosophie épicurienne. Mais le message laïc du refus de l'offre de la belle et divine Calypso par le roi d'Ithaque est celui-ci :

⁶⁴⁶Luc Ferry, *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, p. 311.

⁶⁴⁷*Ibid.*, p. 310.

⁶⁴⁸*Ibid.*

⁶⁴⁹*Ibid.*, p. 313.

⁶⁵⁰*Ibid.*

⁶⁵¹*Ibid.*, p. 314.

⁶⁵²*Ibid.*

Le but de l'existence humaine n'est nullement, comme le prétendront les religions monothéistes, de gagner le salut éternel, de parvenir à l'immortalité, car, en vérité, une vie de mortel réussie est bien supérieure à une vie d'immortel ratée. Contrairement à ce que tendent à nous faire croire la plupart des religions, le but ultime de la vie n'est pas de gagner l'immortalité, pour survivre éternellement. Le but, c'est d'abord de vaincre non la mort elle-même, ce qui est impossible, mais les tourments que la peur de la mort nous inflige, ce qui est tout différent et suppose au contraire que l'on accepte d'abord et avant tout, comme le signifie le refus d'Ulysse, la condition de mortel. Le but, c'est aussi, une fois cette acceptation réellement intégrée dans sa conscience, de parvenir à la vie bonne sur terre, ici et maintenant pourrait-on dire, sans l'aide des dieux, mais par la lucidité de la raison et la réconciliation avec l'ordre cosmique.⁶⁵³

Comme nous l'avons dit plus haut, Luc Ferry estime qu'en dépit de « *sa grandeur et de sa puissance inspiratrice* », la sagesse des Anciens n'est pas adaptée au temps présent, car elle est fondée sur une cosmologie ou une mythologie totalement remise en question par les sciences modernes. En effet, d'après la physique moderne, l'univers n'est pas à l'image du « *cosmos* » grec. Il est bien plutôt un champ de forces aveugles et chaotiques, un cadre spatio-temporel dynamique, imprévisible et toujours en équilibre instable. En outre, l'univers ou le cosmos n'a pas d'âme. Il n'a pas de conscience pour qu'on puisse prétendre qu'il soit bon et juste.

Aussi, l'univers ou le cosmos ne peut pas être considéré comme une référence épistémologique, éthique, politique et sotériologique, comme nous le voyons chez les Grecs de l'Antiquité. L'homme moderne ou l'homme contemporain ne saurait, par conséquent, y trouver sa « *juste place* », ou s'y référer et s'y soumettre, dans le but d'accéder à une « *vie bonne* » ou « *réussie* ». Ainsi, il n'est pas question, pour l'homme d'aujourd'hui, de se soumettre à une « *cosmo-nomie* » qui compromettrait dangereusement sa liberté, sa responsabilité et sa créativité.

2- La spiritualité laïque antique et son ancrage déterministe

La sagesse des Grecs de l'Antiquité ne cadre pas non plus avec l'esprit des modernes ou des contemporains, dans la mesure où elle est profondément déterministe. En effet, cette sagesse exige un ensemble d'attitudes et d'aptitudes dont l'homme doit faire montre, afin de parvenir à un certain épanouissement ou à une certaine sérénité dans un monde qui le domine de part en part. A la vérité, une analyse de la spiritualité des Anciens nous donne de constater que l'être humain, comme les autres êtres de la nature, est totalement soumis aux déterminismes naturels. Ainsi, dans le contexte de l'Antiquité grecque, ce ne serait que peine perdue, si

⁶⁵³*Ibid.*

l'homme passait toute sa vie à se battre pour une autonomie qu'il ne pourra jamais arracher. Il serait donc sage qu'il fasse contre mauvaise fortune bon cœur, c'est-à-dire accepte, s'adapte et compose avec la nécessité. Cette spiritualité de l'acceptation, de l'adaptation et de la fusion avec le « *Tout du réel* » ; spiritualité qui est au cœur des mythologies et des philosophies grecques, repose sur l'exigence de lucidité ; l'exigence de la vie dans l'instant présent ; et l'exigence de la victoire sur les peurs qui parasitent et paralysent l'existence humaine.

En effet, l'exigence de lucidité suppose l'acceptation du réel tel qu'il est. Il s'agit de dire un grand « oui » sacré à la nature, au monde ou à la vie, c'est-à-dire de l'aimer, « *non du tout parce qu'il serait bon (...), mais parce qu'il est l'ensemble de tout ce qui arrive (...), et qu'il n'y a rien d'autre*⁶⁵⁴ ». Le réel, le monde ou la vie, pour les Anciens, est tout. Il est nécessaire. Il se pose en s'imposant à tous les êtres de la nature, l'homme y compris. Aimer ce qui est ou ce qui arrive, c'est incarner dans sa conduite la sagesse de « *l'amor fati* », c'est-à-dire l'amour du destin. C'est donc faire montre de lucidité.

L'exigence de lucidité suppose aussi l'acceptation de sa condition de mortel, dans la mesure où l'immortalité est un mirage pour l'humaine condition. Il est question, pour l'homme, de ne chercher ni à défier la nature ni à « *s'égaliser aux divinités éternelles*⁶⁵⁵ », mais à se connaître soi-même, c'est-à-dire à savoir qui on est et ce qu'on peut et doit réellement faire. C'est seulement en s'acceptant soi-même ou en acceptant sa condition de mortel, pensent les Anciens, qu'on peut parvenir à la sérénité, à l'amour et à la joie sans lesquels aucune « *vie bonne* », aucune « *vie réussie* », ou aucun salut n'est possible. Dans cette perspective et par illustration, Jacques Castermane affirme que « *l'homme devient sage lorsqu'il accepte la maladie, lorsqu'il accepte la vieillesse, lorsqu'il accepte la mort et qu'il accepte ce que Montaigne appelle « la tourbe des menus maux »*⁶⁵⁶ ». Dans le même sillage que Jacques Castermane, Luc Ferry pense que :

La lucidité consiste d'abord et avant tout dans l'acceptation de la condition qui est la nôtre, celle de mortels. Il faut préférer une existence humaine, donc finie, mais réconcilier avec le monde et avec les siens, aux mirages de l'immortalité. Vivre en accord avec ce que l'on est réellement, en accord avec la condition humaine, ne pas vouloir s'égaliser aux divinités éternelles, tel est le premier message que nous lègue la sagesse d'Ulysse et qui correspond d'ailleurs aux plus fameuses devises du temple d'Apollon : « Rien de trop » et « connais-toi toi-même », sache qui tu es, un mortel et non un dieu. Car c'est seulement lorsqu'on a vaincu autant qu'il est possible la peur de la mort

⁶⁵⁴André Comte-Sponville, *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, p. 190.

⁶⁵⁵Luc Ferry, *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, p. 315.

⁶⁵⁶Jacques Castermane, *op. cit.*, p. 25.

*qu'on peut espérer parvenir à la vraie sérénité sans laquelle aucune vie bonne n'est possible.*⁶⁵⁷

Il y a dans l'exigence de lucidité, deux principales conditions de la « *vie bonne* » ou « *réussie* », à savoir l'amour du réel et la soumission aux limites imposées par la nature. Autrement dit, pour parvenir à la sérénité et à l'épanouissement, l'homme doit accepter le monde tel qu'il est, et les événements tels qu'ils arrivent, d'une part ; et d'autre part, rester à sa « *place naturelle* » et se plier aux caprices de la nécessité. Dans les deux cas, il doit faire preuve de stoïcisme, et même de « *résilience* », pour utiliser un concept popularisé dans le monde francophone par le psychiatre Boris Cyrulnik. Or il n'est pas possible, et Luc Ferry l'a d'ailleurs souligné, d'aimer le réel tel qu'il est, c'est-à-dire de l'accueillir joyeusement dans les bons et les mauvais moments.

Nous avons noté avec l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* qu'aucun homme, qu'aucun sage stoïcien ou qu'aucun théoricien de la pensée de l'immanence radicale ne peut réellement s'élever au niveau de la froideur, de l'impassibilité, de la lucidité ou de la sérénité qu'exige la sagesse de « *l'amor fati* » :

*Nous connaissons tous des « instants champagnes » et même, parfois, si nous avons de la chance, que la maladie ou la mort d'un proche ne frappent pas trop fort, des périodes heureuses. Mais tous aussi, nous savons, sauf les ravis de la crèche, que ça ne dure qu'un temps et que la séparation, la mort et le malheur font aussi partie intégrante et inévitable de la vie. Qu'il faille les accepter, « faire avec » comme on dit, est une chose. Qu'on prétende qu'ils n'existent que pour le fou, mais qu'aux yeux du sage ils ne seraient rien, relève, il faut bien le dire, de l'imposture. Je n'ai jamais vu, et je suis certain que je ne verrai jamais quelqu'un sauter de joie quand il apprend la mort de l'être aimé entre tous.*⁶⁵⁸

A la vérité, la lucidité, telles qu'elle est pensée par les Anciens, est hors de portée de l'humaine condition, dans la mesure où l'homme n'est pas seulement un corps qui pense, mais est aussi et surtout un corps qui sent et qui s'émeut.

Par ailleurs, l'homme moderne ou l'homme contemporain ne saurait se plier totalement aux caprices de la nature, car le développement technoscientifique dont il est l'auteur et l'acteur lui donne peu à peu le pouvoir d'assujettir la nature en lui et en dehors de lui. Ainsi, la lucidité,

⁶⁵⁷Luc Ferry, *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, p. 315.

⁶⁵⁸*Ibid.*, p. 418.

pour l'homme moderne ou l'homme contemporain, n'est plus synonyme de « conscience cosmique », d' « amor fati », c'est-à-dire de capitulation et de soumission aux forces aveugles de l'univers, mais elle suppose bien plutôt un effort permanent de connaissance du réel, en vue de sa transformation progressive. C'est d'ailleurs ce que traduit Francis Bacon, lorsqu'il affirme qu' « on ne commande à la nature qu'en lui obéissant ». Autrement dit, pour « devenir comme maître et possesseur de la nature », ce qui est désormais possible, il est indispensable de s'abaisser et de se laisser informer par les manifestations, le fonctionnement, l'organisation et les lois de la nature. Les sciences modernes nous permettent, justement, d'atteindre ce double objectif.

Mais, en dépit des limites de l'éthique de la lucidité et de l'inapplicabilité de la sagesse de « l'amor fati », ce qu'il faut retenir, c'est que cette éthique et cette sagesse nous invitent à faire courageusement face au destin, à ne pas « chercher de fausses consolations⁶⁵⁹ », à ne pas, non plus, sombrer dans le pessimisme qui nous empêche de bien vivre. Avec l'éthique de la lucidité et la sagesse de « l'amor fati », il s'agit bien plutôt de comprendre que, malgré le tragique de notre condition, « le simple fait d'exister n'est pas un malheur, mais une joie⁶⁶⁰ ». Aussi il est toujours possible de renaître à une vie meilleure, puisque le bien-être et le malheur sont les deux faces de la même médaille qu'est l'existence. A ce propos, Luc Ferry affirme ce qui suit :

Là est, à mes yeux, le véritable « oui » à la vie : non pas l'aimer quand elle n'est pas aimable, comme voudraient nous le persuader sans jamais y parvenir les philosophies de l'amor fati, mais renoncer à chercher de fausses consolations, mais accepter l'irréparable, le regarder en face, sans se leurrer sur l'ampleur de la perte, sans renier pour autant ce que l'on a vécu, en continuant d'aimer la vie tant que l'amour habite encore ce monde. Celui qui veut vivre après un deuil, après une séparation qui semble irrémédiable doit savoir que d'autres amours sont possibles, s'ils ne sont déjà là, et qu'ils donnent du sens à l'existence, sans nullement remplacer ou annuler pour autant l'expérience qu'on a vécue.⁶⁶¹

En dehors de l'exigence de lucidité, la spiritualité laïque antique est fondée sur l'exigence de la vie dans l'instant présent. Pour les Anciens, le sage est celui qui vit ou habite l'instant présent parce que seule cette dimension du temps est réelle. En effet, comme le dit

⁶⁵⁹Ibid., p. 425.

⁶⁶⁰Ibid., p. 413.

⁶⁶¹Ibid., p. 425.

André Comte-Sponville, « *tout est présent* », « *le présent (...) reste présent* », « *le présent est tout* », « *tout est vrai* », donc l'éternel présent est vrai⁶⁶² :

Un présent qui reste présent, c'est ce qu'on appelle traditionnellement l'éternité – non un temps infini, qu'il vaut mieux appeler la sempiternité, mais un « éternel présent », comme disait saint Augustin, ce qu'il appelait le « perpétuel aujourd'hui » de Dieu, à quoi j'opposerais volontiers le perpétuel aujourd'hui du monde (le toujours présent du réel) et de la vérité (le toujours présent du vrai), qui ne font qu'un, au présent, et c'est l'éternité même.⁶⁶³

Qui plus est, pour les Grecs anciens, l'homme doit vivre dans l'instant présent parce que c'est seulement ici et maintenant, c'est-à-dire dans le moment présent ou dans « *le perpétuel aujourd'hui du monde* », que le sage a la possibilité d'agir ou d'interagir avec les autres, de réaliser des projets et de les modifier en cours de réalisation. Ce que veulent souligner les Grecs de l'Antiquité, c'est que le présent est le moment de tous les possibles et de tous les rattrapages. Or tel n'est pas le cas des deux autres dimensions du temps, dans la mesure où l'être humain n'a aucune prise sur le passé qui est une « *temporalité* »⁶⁶⁴ qui n'est plus ; et sur l'avenir qui est une « *temporalité* » n'est pas encore :

Comme le suggère un proverbe bouddhiste – qui est à bien des égards l'équivalent oriental de cette sagesse grecque : « Le moment que nous vivons ici et maintenant ainsi que les personnes qui sont avec nous à l'instant présent sont toujours par définition même le moment et les personnes les plus importants de notre vie. » Pour la simple et bonne raison que ce sont les seules réelles.⁶⁶⁵

Pour les Anciens, vivre au présent, c'est se donner non seulement le pouvoir de l'action et de la transformation, mais aussi la possibilité de vivre pleinement, c'est-à-dire dans la joie et le bien-être. Dans ses fameuses *Lettres à Lucilius*, souligne Luc Ferry, Sénèque écrit qu'« à force de séjourner dans l'imaginaire du passé et du futur, « nous manquons, tout simplement, de vivre »⁶⁶⁶ ». Il s'agit donc, pour le sage, de ne point séjourner dans ces deux dimensions du temps qui sont, en quelque sorte, les « deux [principaux] maux qui pèsent en permanence sur toute vie humaine⁶⁶⁷ ».

⁶⁶²André Comte-Sponville, *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, p. 184.

⁶⁶³*Ibid.*

⁶⁶⁴Charles Robert Dimi, *op. cit.*, p. 20.

⁶⁶⁵Luc Ferry, *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, p. 317.

⁶⁶⁶*Ibid.*, p. 318.

⁶⁶⁷*Ibid.*, pp. 316-317.

Le passé et l'avenir sont des maux parce qu'ils maintiennent ceux et celles qui les habitent dans la servitude de la nostalgie, de l'angoisse, de la peur et de l'espérance. Les Grecs anciens sont d'avis qu'il ne faut pas vivre dans le passé parce qu'il nous tire « *en arrière, pour ne pas dire vers le bas*⁶⁶⁸ », et nous plonge dans la nostalgie, « *s'il a été heureux*⁶⁶⁹ », ou dans « les « *passions tristes* », *c'est-à-dire les remords, les regrets, les culpabilités qui nous réveillent la nuit et nous gâtent l'existence*⁶⁷⁰ », s'il a été malheureux. De même, ils pensent que l'homme ne doit pas se réfugier dans le futur, car un tel refuge l'anesthésie et le rend inapte à faire, ici et maintenant, ce qui dépend de lui. La vie dans le futur enferme l'individu dans une espérance naïve, ou bien le maintient dans l'illusion d'un avenir heureux qui lui tomberait du ciel imaginaire de sa passivité et de sa paresse :

*Parvenir à habiter l'instant présent, à ne pas le nier aussitôt au nom de ces « passions tristes » que sont les nostalgies, les regrets et les remords qui nous tirent vers le passé, mais aussi les illusions de ces projets et de ces espérances qui nous propulsent en pensée dans l'avenir, voilà la vraie sagesse. Pourquoi ? Parce que c'est elle, finalement, qui nous fait goûter à l'éternité en ce monde, pourtant mortel et périssable.*⁶⁷¹

Dans la même perspective que les Anciens, Matthieu Ricard estime que « *la meilleure chose à faire, parfois dans nos vies, c'est de renoncer à espérer, autrement dit renoncer à attendre, renoncer à s'attacher pieds et poings liés, les yeux fermés, à des objectifs*⁶⁷² ». Non seulement renoncer à espérer, mais aussi renoncer à ruminer le passé, car, dit-il, « *on sait que l'excès de rumination du passé et d'anticipation anxieuse de l'avenir est l'un des signes précurseurs de la dépression*⁶⁷³ », et donc de plusieurs maladies psychiques. On sait aussi, dit encore Matthieu Ricard, que « *s'affranchir des tiraillements de l'espoir et de la crainte nous rapproche (...) de la liberté intérieure*⁶⁷⁴ ».

Toutefois, pour l'homme moderne ou l'homme contemporain, la sagesse de l'instant présent, qui consiste à fuir le passé et l'avenir, et à vivre dans « *le perpétuel aujourd'hui du monde* », est une source de limitation et de stérilité sans pareille parce qu'elle paralyse l'action et l'histoire, le présent et l'avenir qui ne sont féconds que si et seulement si l'individu ou la

⁶⁶⁸*Ibid.*, p. 317.

⁶⁶⁹*Ibid.*

⁶⁷⁰*Ibid.*

⁶⁷¹*Ibid.*, pp. 320-321.

⁶⁷²Christophe André, Alexandre Jollien, Matthieu Ricard, *op.cit.*, p. 113.

⁶⁷³*Ibid.*, p. 114.

⁶⁷⁴*Ibid.*

collectivité capitalise la mémoire du passé. En d'autres termes, c'est en se ressourçant dans le passé ou en le rentabilisant qu'on peut parvenir, d'une part, à une organisation efficace et efficiente du présent ; et d'autre part, à une meilleure planification de l'avenir.

L'homme d'aujourd'hui, par la capacité de programmation et de projection qu'il a développée, et qui lui permet de se servir de la mémoire du passé, en vue de la fécondation du présent et de l'avenir, ne saurait donc se plier, comme les Anciens, à la dictature du temps, en ne vivant que dans l'instant présent. Pour l'homme d'aujourd'hui, le passé, le présent et l'avenir sont, tous les trois, des dimensions importantes, voire capitales du temps, de l'histoire et de la civilisation. Il est donc nécessaire de savoir les habiter ou les conjuguer, pour une meilleure insertion dans le monde. Néanmoins, malgré cette critique de la condamnation de la figure du passé et de la figure de l'avenir, ce que nous pouvons capitaliser dans la sagesse de la vie dans l'instant présent, c'est qu'il est préjudiciable ou malheureux de vivre en se laissant « *tyranniser par le passé et le futur* ». En d'autres termes, c'est la tyrannie du passé et du futur qu'il s'agit de combattre, et non le passé et le futur eux-mêmes :

Apprendre à vivre au présent, ne pas se laisser tyranniser par le passé et le futur, voilà la clef, le moyen de parvenir à habiter le réel, de se réconcilier avec lui quand il le permet, voire à l'aimer autant qu'il est possible. Cette sagesse-là, oui, il [à savoir l'homme moderne ou l'homme contemporain,] l'accepte et il se promet de tout faire pour la mettre en pratique. Les exercices que recommandaient les Anciens ne lui paraissent pas superflus. Comme Ulysse lorsqu'il embrasse enfin Pénélope, lorsque les dieux distendent l'instant présent afin qu'il puisse abriter les deux amants, il lui faudra apprendre à habiter le monde à l'écart de ces deux tyrans que sont l'espérance vaine et les passions tristes, regrets, remords et culpabilités. Alors et alors seulement, l'existence n'est plus l'ennui ni la douleur que décrit Schopenhauer, mais elle semble au contraire un don gratuit, une faveur qui nous est faite et pour laquelle nous éprouvons parfois comme une espèce de gratitude, comme une sourde envie de remercier... Qui ou quoi ? Pas un dieu, bien sûr, si l'on n'y croit pas, mais peut-être bien l'existence elle-même, le simple fait d'être en vie, le miracle de l'être.⁶⁷⁵

En dehors des exigences de lucidité et de la vie dans l'instant présent, la spiritualité laïque antique est fondée sur une troisième exigence, à savoir l'exigence de la victoire sur les peurs, notamment la peur de la mort. En effet, pour les Anciens, le sage est celui qui a réussi à se sauver des peurs qui parasitent et paralysent son existence, car l'homme qui se laisse dominer par ce sentiment ou cette émotion est tout simplement incapable d'être lucide, serein, aimant et

⁶⁷⁵Luc Ferry, *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, pp. 413-414.

généreux⁶⁷⁶. Un tel homme ne peut, par conséquent, pas bien vivre, puisqu'il est permanemment habité par toutes sortes de craintes, d'angoisses ou de terreurs :

De quel grand danger ou de quel grand malheur convient-il de se sauver ? Réponse : il s'agit d'abord et avant tout de se sauver des peurs qui menacent nos existences, qui les cernent, qui littéralement les « coincent » et les rétrécissent. L'idée qui anime le désir de sagesse, la quête de la sérénité – et c'est ainsi qu'on peut traduire au mieux le terme philosophie – c'est la conviction que tant qu'on est bloqué, enfermé par les peurs, il est impossible d'accéder à la vie bonne, impossible de parvenir à la sérénité, impossible d'être libre dans sa pensée ni de s'ouvrir aux autres, donc privé d'intelligence et d'amour. (...) A défaut de nous débarrasser du poids qui s'abat sur nous et nous glace le cœur, nous sombrons dans un égocentrisme qui nous rend aussitôt incapables d'aimer et de penser sereinement, c'est-à-dire librement. Pour accéder à la sérénité, il faut donc vaincre les peurs autant qu'il est possible.⁶⁷⁷

Dans la même veine, et sans pour autant envisager une victoire sur les peurs et les « passions tristes », Christophe André souligne que :

La peur, sous toutes ses formes, est sans doute l'une des émotions les plus inhibitrices de la liberté. Qu'il s'agisse de liberté extérieure, puisqu'elle nous pousse souvent à la fuite ou aux dérobades. Ou de liberté intérieure : la peur pollue nos pensées, nous pousse à surveiller notre environnement, à anticiper tous les dangers possibles, à calculer à l'avance ce qui serait le plus sûr pour nous et nos proches : notre cerveau est transformé en machine à surveiller, à éviter, à planifier.

Même un risque imaginaire est capable d'envahir et d'asservir notre esprit, notre vie.⁶⁷⁸

Ainsi, la victoire sur les peurs passe, selon les Anciens, par la capacité du sage à les vaincre par les moyens de la raison, « et non pas par un Autre et par la foi⁶⁷⁹ ». Il s'agit, une fois de plus, de faire usage de la sagesse de « l'amor fati », qui est l'amour du réel tel qu'il est, étant donné que l'homme, grâce à « l'intelligence de ce qui est », c'est-à-dire à la compréhension qu'il a du monde, est parfaitement conscient qu'il n'a aucune prise sur la nature, le réel ou la vie.

⁶⁷⁶Luc Ferry, *Vaincre les peurs. La philosophie comme amour de la sagesse*, p. 18.

⁶⁷⁷Luc Ferry, *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, pp. 319-320.

⁶⁷⁸Christophe André, Alexandre Jollien, Matthieu Ricard, *op. cit.*, p. 81.

⁶⁷⁹Luc Ferry, *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, p. 320.

A la vérité, pour les Grecs anciens, c'est l'amour du réel, de la nature, du monde ou de la vie, dans toutes ses dimensions, qui préserve le sage des « *passions tristes* ». Et si tel est le cas, il ne serait plus envisageable, par illustration, qu'il ait peur de la maladie, de la mort, de la pauvreté, de la souffrance, de la méchanceté des hommes et des injustices sociales, puisqu'il sait pertinemment que tous ces maux font partie de la nature qu'il doit aimer avec joie. Pierre Hadot souligne, à cet effet, que, dans l'Antiquité grecque ou hellénistique, la sagesse est un mode de vie qui apporte « *la tranquillité d'âme, la liberté intérieure, [et] la conscience cosmique*⁶⁸⁰ ». Ainsi, la philosophie, comme amour de la sagesse, se présente, à cette époque, comme « *une thérapeutique destinée à guérir de l'angoisse*⁶⁸¹ ». Luc Ferry résume, quant à lui, la sagesse ou la spiritualité laïque antique reposant sur l'exigence de la victoire sur les peurs, en s'appuyant sur

*Cette formule d'inspiration stoïcienne : « Sage est celui qui parvient à regretter un peu moins, à espérer un peu moins, à aimer un peu plus. » Ce que Nietzsche reprendra en définissant la sagesse la plus haute par ce qu'il nommait l'amor fati, l'amour du destin, de ce qui est là, devant nous, ici et maintenant*⁶⁸².

Cependant, nous avons établi, au chapitre quatre de notre travail, que, pour Luc Ferry, et nous sommes d'accord avec lui, il est humainement impossible d'appliquer la sagesse de « *l'amor fati* », car, si l'homme peut aimer la vie quand elle est adorable, il ne le peut véritablement plus quand elle devient détestable. En outre, l'auteur de *Sagesse et folie du monde qui vient* pense que l'homme ne saurait se départir des peurs et des « *passions tristes* », dans la mesure où elles lui sont congénitales. Elles constituent le propre de l'être humain parce que ce dernier est un être incomplet, fini, inachevé, imparfait et souffrant. Comment pourrait-il mettre entre parenthèses sa sensibilité ou son émotivité ? Comment pourrait-on lui demander de ne pas avoir peur de mourir ou de voir mourir ceux et celles qu'il aime ?

En effet, Luc Ferry pense qu'en faisant partie intégrante de la condition humaine, et donc de la vie, les peurs et les « *passions tristes* » accompagnent indubitablement le sujet tout au long de sa vie. C'est d'ailleurs ce que pense aussi son contemporain Christophe André, lorsqu'il affirme dans *A nous la liberté !* que la peur, l'anxiété ou le désespoir constitue l'une

⁶⁸⁰Lire Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, pp. 290-304.

⁶⁸¹*Ibid.*

⁶⁸²Luc Ferry, *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, p. 320.

des composantes de la condition humaine, et donc « *un bagage psychologique dont on ne peut pas se passer*⁶⁸³ ».

S'il en est ainsi, il est moins question de chercher à vaincre la peur et les « *passions tristes* » que de penser des voies et moyens pour parvenir à une « *vie bonne* » ou « *réussie* », malgré leur persistance. L'auteur de *Vaincre les peurs. La philosophie comme amour de la sagesse* affirme fort à propos :

*On peut, ce fut le cas général dans l'histoire de la philosophie, tenter de démontrer que la mort n'est rien pour nous, que le sage se définit justement comme celui qui parvient à surmonter la peur qu'elle inspire, que philosopher c'est apprendre à mourir, que du reste, pour parler comme Spinoza, « le sage meurt moins que le fou », bref, que la mort n'est pas à redouter. On considère alors que la victoire sur l'angoisse est en quelque sorte le préalable à la vie bienheureuse, la propédeutique ou la précondition à remplir pour parvenir à la sérénité et à la sagesse. (...) Mais on peut aussi penser que cette façon de poser le problème n'est pas bonne, que les efforts en question, pour admirables qu'ils soient sur le plan intellectuel, sont vains dans la pratique, que la peur, finalement, subsiste et que l'interrogation sur la vie bonne doit être formulée en des termes différents.*⁶⁸⁴

Par ailleurs, même s'il va de soi que les peurs et les « *passions tristes* » sont généralement néfastes, comme le pensent les Anciens et bon nombre de philosophes, force est de noter qu'elles le sont par un côté. En effet, par l'autre côté, les peurs sont positives, en ce sens qu'elles donnent des couleurs à la vie humaine, c'est-à-dire introduisent du mouvement et du charme dans une existence qui ne serait, sans elles, que la manifestation d'une certaine platitude et d'une certaine insipidité. Qui plus est, les peurs et les « *passions tristes* » véhiculent des messages que l'individu et la société doivent interpréter et capitaliser, d'une part ; et d'autre part, ouvrent, notamment pour ce qui est des peurs, à une dynamique pacifiée. Sur ce dernier point, certains philosophes modernes et contemporains, à l'instar de Thomas Hobbes, Emmanuel Kant et Hans Jonas, ont montré que les peurs, en général, et la peur de l'insécurité, de la souffrance et de la mort, en particulier, loin de paralyser l'individu ou la collectivité, loin aussi d'être totalement néfastes, peuvent être un bien, en ce sens qu'elles sont susceptibles de permettre un changement qualitatif de l'homme et de la société.

Pour Thomas Hobbes, par exemple, c'est la peur de l'insécurité et de la mort qui a poussé les individus à sortir de l'« *état de nature* » pour entrer à l'« *état social* » ou politique

⁶⁸³Christophe André, Alexandre Jollien, Matthieu Ricard, *op. cit.*, p. 94.

⁶⁸⁴Luc Ferry, *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, pp. 328-329.

où ils peuvent vivre dans l'harmonie et dans la paix. Dans son *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, Emmanuel Kant souligne, pour sa part, que c'est lorsqu'une situation de guerre devient insoutenable, c'est-à-dire dangereusement destructrice pour toutes les parties à la fois, que les hommes et les Etats se décident, contraints par la peur d'être anéantis, de rechercher la paix. Il affirme : « *Lors même que des discordes intestines ne forceraient pas un peuple de s'assujettir à la contrainte des lois, il s'y trouverait réduit par la pression extérieure de la guerre*⁶⁸⁵ ».

Dans la même veine qu'Emmanuel Kant, Luc Ferry souligne que, pour certains courants de la pensée politiques, le passage du monolithisme politique au pluralisme politique, du totalitarisme à la démocratie, de l'Etat dictatorial à l'Etat de droit n'est pas l'expression d'un choix volontaire et désintéressé des hommes, mais bien plutôt le résultat d'un calcul d'intérêt, puisqu'il est motivé par le désir et la recherche d'un environnement sociopolitique plus humain. Ces courants de la pensée politique, en postulant ce qui suit, font leur la conception rousseauiste du fondement de l'Etat démocratique :

*Nos partis pris en faveur de la démocratie et des droits de l'homme s'expliqueraient en dernière instance, non par un choix intellectuel sublime et désintéressé, mais par le fait que nous avons, pour la survie de l'espèce, plus intérêt à la coopération et à l'harmonie qu'au conflit et à la guerre.*⁶⁸⁶

En outre, dans une perspective strictement éthique, Hans Jonas montre que la peur a deux principales fonctions, à savoir une fonction heuristique qui permet de découvrir la vraie valeur de l'humanité, et une fonction pratique qui vise à orienter nos actions. Dit autrement, la crainte à l'égard de l'avenir du genre humain représente à la fois un moyen de connaissance qui nous permet de redéfinir le sens de l'humain ; et un « *impératif catégorique* » qui nous engage à agir en toute responsabilité. Hans Jonas affirme :

C'est seulement la prévision d'une déformation de l'homme qui nous procure le concept de l'homme qu'il s'agit de prémunir et nous avons besoin de la menace contre l'image de l'homme – et de types tout à fait spécifiques de menace – pour nous assurer d'une image vraie de l'homme grâce à la frayeur émanant de cette menace. Tant que le péril est inconnu, on ignore ce qui doit être protégé et pourquoi il le doit : contrairement à toute logique et toute méthode, le savoir à ce sujet procède de ce contre quoi il faut se protéger.

⁶⁸⁵Emmanuel Kant, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, traduction de Jean Barni, préface de Lemonnier, Fischbacher, Paris, Libraire-Editeur, 1880, p. 8.

⁶⁸⁶Luc Ferry, *Apprendre à vivre 1. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, Paris, Plon, 2006, p. 231.

*C'est ce péril qui apparaît d'abord et nous apprend, par la révolte du sentiment qui devance le savoir, à voir la valeur dont le contraire nous affecte de cette façon. Nous savons seulement ce qui est en jeu lorsque nous savons que cela est en jeu.*⁶⁸⁷

Au-delà de la fonction heuristique et pratique de la peur, bref, de sa valeur pédagogique et politique, nous pensons que sa maîtrise ou son atténuation, lorsqu'elle devient malade, passe moins par la lucidité et l'amour du destin, que nous proposent les sages de la Grèce antique, que par un travail psychanalytique, psychiatrique, psychologique, anthropologique, sociologique et philosophique. Autrement dit, pour dominer ou réduire les peurs qui parasitent et paralysent nos existences, il est nécessaire que nous fassions une introspection pour identifier leurs causes ou leurs origines, et envisager une thérapie adaptée, si nous en sommes personnellement capables ; ou que nous nous fassions aider par des spécialistes en la matière parce qu'ils ont, chacun dans son domaine, la compétence pour s'attaquer à une forme particulière de phobie, de névrose ou d'angoisse.

Mais Luc Ferry fait remarquer que seule la philosophie, dans la démographie des sciences, et particulièrement des sciences humaines, a la capacité de s'attaquer aux peurs ou aux angoisses métaphysiques, « existentielles » ou « normales » qui terrorisent le plus l'humanité. Il pense, par exemple, que, quand bien même un individu serait proche d'une santé psychique parfaite, il

*N'en aurait pas moins toujours à affronter, comme vous et moi, non plus des conflits internes, mais des problèmes existentiels intrinsèquement liés à la finitude humaine (...). La santé mentale même la plus sublime ne nous empêcherait ni de mourir, ni de perdre un être cher, ni de souffrir ni, le cas échéant, de nous ennuyer ou d'être malheureux en amour... Bref, l'angoisse liée aux conflits psychiques et l'angoisse liée à la finitude humaine ne sont pas de même nature. (...) La philosophie s'intéresse à l'angoisse existentielle, si je puis dire, « normale », liée quoi qu'on fasse, santé ou pas, à la condition humaine en tant que telle. Quand bien même on en aurait fini avec l'angoisse pathologique, l'angoisse que j'appelle ici « normale » ou « existentielle » resterait intacte.*⁶⁸⁸

En dépit du fait que la peur ait une fonction heuristique et pratique, c'est-à-dire une dimension pédagogique, comme nous venons de le montrer, il reste que les Anciens ont bel et

⁶⁸⁷Hans Jonas, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, traduit de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Flammarion, 1995, p. 66.

⁶⁸⁸Luc Ferry, *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, pp. 331-332.

bien raison de penser qu'elle est une entrave à la « *vie bonne* » ou « *réussie* », car elle tétanise, fragilise, aliène et déshumanise dangereusement l'individu en lequel elle s'installe. L'homme moderne ou l'homme contemporain devra donc s'efforcer permanemment de transcender ses peurs, autant qu'il est humainement possible, afin de tendre vers plus de liberté, plus de sérénité, plus d'amour et plus de joie. Toutefois, il ne saurait appliquer, comme nous l'avons souligné, la sagesse des Anciens telle quelle, car cette dernière est fondée sur l'idée d'un cosmos divin, harmonieux, juste et bon. Or cette idée est remise en question, d'une part, par les sciences modernes, du fait de son fondement mythologique ; et d'autre part, par la révolution humaniste, à cause de son ancrage déterministe. Le fondement de la sagesse des Anciens fait de celle-ci une sagesse cosmique ou du monde.

3- La sagesse des Anciens : une sagesse cosmique ou du monde

Nous venons d'établir avec Luc Ferry que la sagesse hellénistique, en dépit de toute « *sa grandeur et sa puissance inspiratrice* » ; puisqu'elle est « *le premier cas [ou le premier modèle] de spiritualité laïque en Occident*⁶⁸⁹ », n'est pas adaptée à notre temps, car elle repose sur une conception du monde qui a été totalement déconstruite ou pulvérisée par les sciences modernes et la révolution humaniste. En effet, les Grecs anciens pensaient que le cosmos était transcendant, harmonieux, bon et juste, à telle enseigne que la sagesse, en vue d'une « *vie bonne* » ou « *réussie* », consistait, pour chaque individu, à rester ou à retrouver son « *lieu naturel* » ou sa « *juste place* ». Il était question, pour le sage, de vivre dans la lucidité, c'est-à-dire d'aimer le réel tel qu'il est ; d'accepter de bon cœur l'hégémonie de la nature et sa condition tragique de mortel ; d'habiter l'instant présent, ce qui suppose qu'il devait fuir le néant du passé et celui de l'avenir ; et de vaincre les peurs et les « *passions tristes* » parce qu'elles parasitent et paralysent son existence.

Or, selon l'auteur de *La Sagesse des Modernes*, l'homme moderne ou l'homme contemporain n'a plus à adopter ou à mettre en pratique cette sagesse cosmique ou du monde, car il sait désormais, grâce à la révolution scientifique moderne, que le cosmos n'est ni harmonieux ni bon, et encore moins juste. L'homme moderne ou l'homme contemporain sait aussi, grâce à la révolution humaniste et démocratique, qu'il est, contrairement à ce que pensaient les Anciens, un « *être d'anti-nature* », c'est-à-dire un sujet capable de s'arracher à la nature et à tous les codes qui tendent à l'assujettir. En outre, les pouvoirs que lui confère son intelligence lui permettent d'habiter les trois dimensions du temps, en toute efficacité et en toute efficience.

⁶⁸⁹*Ibid.*, p. 310.

Par ailleurs, si l'homme moderne ou l'homme contemporain sait qu'il ne peut pas vaincre définitivement ses peurs et ses « *passions tristes* », il a néanmoins développé des compétences pouvant lui permettre de les interpréter, de les capitaliser, de les sublimer, de les transcender ou de les atténuer. Qui plus est, du fait de la révolution de l'amour, de la naissance de la famille moderne ou du passage du mariage arrangé au mariage choisi, l'homme moderne, et surtout l'homme contemporain, ne peut plus, comme le voudrait la sagesse cosmique ou du monde, aimer le destin, c'est-à-dire accepter ou rester serein face aux horreurs du monde, notamment la souffrance ou la mort de ses proches, et partant de son prochain ou de son lointain. Comme le dit si bien Luc Ferry :

La condition de l'homme contemporain, privé de cosmos et livré à des passions nouvelles, est toute différente et cette différence tient notamment à ce que nous avons dit de la naissance du mariage d'amour et de la famille moderne, eux-mêmes résultats de notre émancipation à l'égard des structures anciennes, à la fois religieuses et rurales, des communautarismes villageois traditionnels. (...) cet arrachement aux communautés dont nous avons vu qu'il était à la fois l'effet du salariat donc du capitalisme, et la condition du mariage d'amour, cet éloignement, qui conditionne aussi la distance prise par rapport au poids des religions et, par là même, l'avènement de la laïcité, nous rend, d'un même mouvement, tout à la fois moins protégés des souffrances du deuil et plus exposés que jamais à ses tourments. De là l'existence d'une dimension incontestablement tragique dans la condition de l'homme moderne.⁶⁹⁰

De l'avis de l'auteur de *La Sagesse des Modernes*, la condition de l'homme moderne ou de l'homme contemporain, notamment celui des sociétés démocratiques et laïques de la vieille Europe, est éminemment tragique parce qu'il sait désormais qu'il est abandonné à lui-même dans un monde absurde, impitoyable et « anthropocide ». L'homme moderne ou l'homme contemporain est conscient, à en croire Luc Ferry, qu'il ne peut plus compter ou s'appuyer sur les « *transcendances verticales* », celle du cosmos et de Dieu, pour se donner des raisons de vivre et d'espérer, car elles s'avèrent illusoires. En outre, en tant qu'être de conscience et d'« *anti-nature* », l'homme d'aujourd'hui est dans une impossibilité ontologique ou existentielle de vivre selon la pente naturelle, c'est-à-dire de se conformer totalement aux lois et aux caprices de la nature, comme l'ont pensé les théoriciens de « *l'immanentisme radical* ». Sa liberté et les valeurs qui naissent en son sein, tout en apparaissant comme données du dehors, font de lui un

⁶⁹⁰*Ibid.*, p. 323.

« *Homo Deus* », un « *homme-Dieu* », c'est-à-dire un individu ou un sujet divinisé ou sacralisé par l'amour et pour l'amour.

En tant qu' « *homme-Dieu* », l'homme moderne ou l'homme contemporain n'a d'autres choix que d'affronter, sans aucun secours extérieur, c'est-à-dire sans l'intervention d'aucune « *transcendance verticale* », les situations redoutables et périlleuses de la vie et de sa vie, à l'instar de la souffrance, de la maladie, de la mort, des tourments du deuil, de la séparation, du divorce, des conflits et des guerres. Dès lors, dans ces conditions de solitude ou d'absence de béquilles métaphysiques, quelle sagesse ou quelle spiritualité laïque peut-elle véritablement aider l'homme moderne ou l'homme contemporain à faire face au tragique du monde, de l'histoire, de la vie et de sa condition ? En d'autres termes, comment l'homme actuel peut-il accéder à une vie de mortel bonne ou réussie dans un monde laïcisé, absurde, horrible et périlleux ?

III- La sagesse des modernes : une sagesse de l'amour

L'ère post-métaphysique, post-nietzschéenne et post-déconstructionniste, tout comme les quatre périodes de l'histoire qui la précèdent, est fondée sur une « *theoria* », une « *praxis* » et une « *sotériologie* » spécifiques. En effet, du point de vue théorique, la contemporanéité se caractérise, d'une part, par la prise en compte de l'esprit et des exigences scientifiques, car il est question d'élargir le territoire de la connaissance, tout en repoussant les frontières de l'ignorance ; et d'autre part, par une « *autocritique*⁶⁹¹ » de la science ou une « *autoréflexion*⁶⁹² » sur la démarche, les activités et les résultats scientifiques, d'autant plus que l'homme contemporain a conscience « *des risques engendrés (...) par le développement, puis la mondialisation des sciences et des techniques*⁶⁹³ ». L'homme contemporain sait que :

Ce n'est plus aujourd'hui la nature qui engendre les risques majeurs, mais la recherche scientifique, ce n'est plus la première qu'il faut dominer, mais bien la seconde, car pour la première fois dans son histoire, elle fournit à l'espèce humaine les moyens de sa propre destruction. Et cela, bien entendu, ne vaut pas seulement pour les risques engendrés, à l'intérieur des sociétés modernes, par l'usage des nouvelles technologies, mais tout autant pour ceux qui tiennent à la possibilité qu'elles soient employées, sur le plan politique, par d'autres que nous. Si le terrorisme inquiète davantage aujourd'hui qu'hier, c'est aussi, sinon exclusivement, parce que nous avons pris conscience du fait qu'il peut désormais – ou pourra bientôt – se doter d'armes

⁶⁹¹Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 460.

⁶⁹²*Ibid.*

⁶⁹³*Ibid.*

*chimiques, voire nucléaires redoutables. Le contrôle des usages et des effets de la science moderne nous échappe et sa puissance débridée inquiète.*⁶⁹⁴

Sur le plan éthique, la cinquième période de l'histoire est marquée par un renforcement de « *l'impératif catégorique* » kantien. En effet, dans un contexte structuré par le principe de l'amour, il est question non seulement de traiter autrui et soi-même comme une « *valeur absolue* » ou une « *finalité sans fin* », mais aussi et surtout d'amener les autres à en faire de même, car il s'agit de ne plus « *laisser faire à autrui ce que nous ne voulons pas qu'on nous fasse* ». L'éthique post-métaphysique, post-nietzschéenne et post-déconstructionniste repose ainsi sur l'exigence d'une plus grande responsabilité. Elle recommande, comme le veut d'ailleurs Jean-Paul Sartre, que l'homme soit responsable de lui-même et des autres. L'éthique contemporaine est fondée sur une deuxième exigence, à savoir l'exigence de « *la pensée élargie*⁶⁹⁵ ».

Selon l'exigence de « *la pensée élargie* », chaque individu doit, en agissant, se mettre à la place de son « *alter ego* », et non se borner à ses intérêts personnels ou aux intérêts de sa communauté :

*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 à soi comme de l'extérieur, de regarder ses propres jugements et valeurs du point de vue qui pourrait être celui des autres. (...) pour prendre conscience de soi, il faut bien être, en effet, à distance de soi-même et c'est en cela, entre autres, que nous permet la prise en compte des points de vue étrangers aux nôtres. Là où l'esprit borné reste englué dans sa communauté [ou sa position] d'origine au point de juger qu'elle est la seule possible ou, à tout le moins, la seule bonne et légitime, 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 distanciée, moins dogmatique, et enrichir ainsi considérablement ses propres vues.*⁶⁹⁶

L'exigence de la « *pensée élargie* » est une invitation à aller au-delà de l'égoïsme et de l'égoïsme, du « *respect simplement formel ou légal*⁶⁹⁷ » des autres et des différences, pour

⁶⁹⁴*Ibid.*, pp. 462-463.

⁶⁹⁵*Ibid.*, p. 468.

⁶⁹⁶*Ibid.*, pp. 468-469.

⁶⁹⁷*Ibid.*, p. 471.

« *entrer dans une vie commune réussie*⁶⁹⁸ ». Il s'agit de comprendre que nous avons besoin d'une altérité respectée et épanouie dans son être pour nous accomplir ou pour nous humaniser. Comme le dit Jean-Paul Sartre, « *autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même* ».

Fondée sur « *l'autoréflexion* » et la « *pensée élargie* », l'ère post-métaphysique, post-nietzschéenne et post-déconstructionniste s'enracine sur une sotériologie ou une spiritualité laïque qui actualise la sagesse des Anciens ou la féconde par le principe de l'amour. Ainsi, quels sont, selon Luc Ferry, les éléments fondamentaux de la sagesse des modernes ou de la doctrine humaniste du salut ? En d'autres termes, sur quelles valeurs et sur quelles qualités l'homme d'aujourd'hui doit-il s'appuyer pour transcender ses peurs et se réconcilier avec le réel, le monde ou la vie ?

1- La singularité ou l'individualité

Pour Luc Ferry, la singularité ou l'individualité est le premier pilier de la sagesse des modernes. En effet, issue de l'idéal de la pensée élargie, la singularité ou l'individualité renvoie à la capacité d'un individu ou d'une communauté à s'élever au-dessus de sa particularité, c'est-à-dire à s'arracher à son identité pour se réconcilier ou pour accéder à l'universalité. Cette réconciliation consiste à être en phase avec le différent, avec l'altérité ou avec ceux qui ne sont pas comme nous, car l'enjeu est de jeter des ponts entre les hommes, les cultures et les civilisations, et non de les casser ou de les remplacer par des tranchées. Il s'agit, à la vérité, d'être capable de poser des actions ou de produire des œuvres, certes, qui s'enracinent dans la particularité de notre être ou de notre culture, mais qui parlent à toute l'humanité, c'est-à-dire à tous les hommes, quels que soient l'espace et le temps où ils vivent. C'est le cas, par exemple, de la politique de la non-violence de Mohandas Karamchand Gandhi, de l'éthique du pardon de Nelson Rolihlahla Mandela ou de la onzième symphonie de Beethoven. Elles ont ceci en commun qu'elles s'adressent au monde. En outre, elles constituent des modèles susceptibles d'inspirer toute personne de bonne volonté. Elles participent ainsi à l'humanisation de l'homme. La singularité ou l'individualité est une « *transfiguration des particularités locales d'origine dans un rapport à l'universalité du monde*⁶⁹⁹ » :

La notion de singularité peut et doit être rattachée directement à l'idéal de la pensée élargie : en m'arrachant à moi-même pour comprendre autrui, en élargissant le champ de mes expériences, je me singularise puisque je dépasse

⁶⁹⁸Ibid.

⁶⁹⁹Ibid., p. 473.

*tout à la fois le particulier de ma condition individuelle d'origine pour accéder, sinon à l'universalité, du moins à une prise en compte chaque fois plus large et plus riche des possibilités qui sont celles de l'humanité tout entière.*⁷⁰⁰

Mis en pratique, le principe de la singularité ou de l'individualité permet à l'homme moderne ou à l'homme contemporain d'accéder à une « *vie bonne* » ou « *réussie* », c'est-à-dire à une existence libérée de l'égoïsme, du dogmatisme, du fondamentalisme, du repli identitaire, de l'ethno-fascisme, du nationalisme exacerbé, bref, des doctrines ou des idéologies d'enfermement, de peur, de rejet ou de détestation de l'altérité. Qui plus est, le principe de la singularité ou de l'individualité permet à l'homme moderne ou à l'homme contemporain d'accéder à une vie caractérisée par la ferme volonté de mettre en place une « *culture partagée*⁷⁰¹ », ou de construire « *un monde tout à la fois divers et commun*⁷⁰² », c'est-à-dire plus humain :

*Pour reprendre un exemple simple : lorsque j'apprends une langue étrangère, lorsque je m'installe pour y parvenir dans un pays autre que le mien, je ne cesse, que je le veuille ou non, d'élargir l'horizon. Non seulement je me donne les moyens d'entrer en communication avec plus d'êtres humains, mais toute une culture s'attache à la langue que je découvre et, ce faisant, je m'enrichis de manière irremplaçable d'un apport extérieur à ma particularité initiale.*⁷⁰³

Cependant, selon Luc Ferry, la vie bienheureuse devient aussi une réalité si l'homme mène une existence riche et intense.

2- La richesse et l'intensité de la vie

L'auteur de *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?* pense que le deuxième pilier de la « *vie bonne* » ou « *réussie* » est la richesse et « *l'intensité harmonieuse* » de l'existence. Luc Ferry emprunte l'idée d'« *intensité harmonieuse* » de l'existence ou de la vie à Friedrich Nietzsche pour qui l'homme doit vivre « *par-delà le bien et le mal* », dans le « *grand style* », dans « *l'innocence du devenir* », « la volonté de puissance », c'est-à-dire selon la pleine mesure de ses forces vitales. Il s'agit, pour ce « *philosophe du soupçon* », d'amener tout individu à laisser s'épanouir en lui, et en toute harmonie, aussi bien les « *forces réactives* » de la rationalité que les « *forces actives* » de l'esthétique.

⁷⁰⁰*Ibid.*, p. 474.

⁷⁰¹*Ibid.*

⁷⁰²*Ibid.*

⁷⁰³Luc Ferry, *Apprendre à vivre 1. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, p. 284.

Mais pour Luc Ferry qui n'est pas un nietzschéen⁷⁰⁴, il n'est pas question de suivre l'auteur du *Gai savoir* dans sa volonté de promouvoir une sagesse de la « *volonté de puissance* », mais bien plutôt de capitaliser le fond de sa pensée sur la nécessité de mener une existence libérée des peurs, des fausses précautions, de l'idéal ascétique et desséchant, pour ne citer que ceux-là. Ainsi, dans la perspective ferryenne, la « *vie bonne* » ou « *réussie* » est non seulement celle qui est « *la plus élargie* » et « *la plus singulière* », mais aussi celle qui est « *la plus riche et la plus intense* »⁷⁰⁵. L'enrichissement et l'intensification de notre vie supposent que nous nous efforcions à acquérir « *la plus grande diversité possible d'expériences*⁷⁰⁶ » et, par le fait même, agrandissions « *notre point de vue sur l'humanité*⁷⁰⁷ ». En réalité, il est question d'amener l'homme à s'ouvrir au monde ou à aller à la rencontre des autres. Cette ouverture à l'altérité pourra lui permettre non seulement de se débarrasser de certains de ses préjugés et de certaines de ses craintes, mais aussi de grandir tant sur le plan de la connaissance que du point de vue de l'expérience.

Bien avant Luc Ferry, Arnaud Desjardins attirait déjà l'attention de la communauté humaine sur l'importance de l'ouverture à l'altérité. Dans *Les Chemins de la sagesse*, il affirme, parlant des richesses axiologiques qu'il a découvertes dans la culture orientale, et qui lui ont permis de se débarrasser de ses préjugés à l'égard de ce monde qui lui était étrange et étranger tout à la fois :

Nous sommes là dans un monde radicalement différent de notre monde contemporain. Etant moi-même un pur produit de la société occidentale, j'ai dû mettre bien des années pour assouplir mes préjugés, dépasser mes émotions, constater des vérités qui me sont longtemps demeurées inaccessibles.

*En étudiant les données orientales en matière de sexualité et de rapport entre l'homme et la femme, j'ai été amené à faire certaines découvertes et à constater que beaucoup d'idées modernes sont des contre-vérités. Par exemple, les revues et les magazines répètent aujourd'hui à satiété que le droit de la femme à la satisfaction érotique est une conquête de ce dernier quart de siècle. En fait, les traités d'érotisme hindous ou chinois remontent à l'antiquité et font la place aussi belle à la femme qu'à l'homme.*⁷⁰⁸

⁷⁰⁴Lire, à ce propos, Luc Ferry, *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Bernard Grasset, 1991.

⁷⁰⁵Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 476.

⁷⁰⁶*Ibid.*

⁷⁰⁷*Ibid.*

⁷⁰⁸Arnaud Desjardins, *op. cit.*, pp. 205-206.

Le savoir, le savoir-faire, le savoir-vivre et le savoir-être, qui libèrent le sujet de l'ignorance, du dogmatisme, de l'obscurantisme, de la peur et de la méchanceté qui l'empêchent d'être en harmonie avec lui-même, avec les autres et avec le monde, ne sont acquis et ne se développent que dans le cadre d'une relation intersubjective harmonieuse. C'est pour cette raison que Luc Ferry affirme ce qui suit :

S'il lui faut découvrir le monde humain, enrichir son expérience, élargir ses vues, donc se heurter sans cesse à la diversité des cultures et des êtres, c'est [parce que l'homme] possède, contrairement sans doute à l'huître, cette étrange faculté d'arrachement aux particularités d'origine. C'est elle, malgré l'inquiétude et le trouble qu'elle ne manque pas de susciter, qui nous amène sans cesse à nous perfectionner, à enrichir nos vies, à voyager, par exemple, pour reprendre l'image de Naipaul, au lieu de rester rivés à notre rocher originel. Et la pensée nietzschéenne du grand style s'avère géniale en ce qu'elle nous présente l'idéal du calme repos, de la sérénité harmonieuse, non comme point de départ, comme une donnée originelle, 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).⁷⁰⁹

A côté de l'invitation à « la « singularisation » de nos expériences » ou de nos vies, de la nécessité de mener une existence riche et intense, la sagesse des modernes repose, selon Luc Ferry, sur un troisième pilier, à savoir l'exigence de l'amour.

3- L'amour

Pour l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, l'amour nous sauve de la peur, des « passions tristes », de la séparation avec nos bien-aimés, des tourments liés à la mort d'un parent, d'un ami ou d'un prochain, et même de la mort elle-même. En effet, par rapport aux peurs qui nous parasitent, qui nous paralysent et qui nous déshumanisent, l'amour nous redonne confiance en nous-mêmes et en les autres. Il nous procure la sérénité. C'est, par exemple, le cas d'un enfant ou d'un adulte qui a peur de s'ouvrir à un inconnu, justement parce qu'il est un étranger. Mais, grâce à la sollicitude, à la gentillesse et à l'affection que lui manifeste cet étranger, ledit enfant ou ledit adulte parvient progressivement à lui faire confiance, à lui donner accès à son être et à en faire un ami ou un confident.

Pour ce qui est des « passions tristes », comme la haine, le ressentiment, la culpabilité, la colère et le remord, l'amour nous donne la force et le courage de nous pardonner à nous-mêmes, si nous culpabilisons parce que nous avons causé du tort à notre « alter ego » ; ou de

⁷⁰⁹Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 477.

pardonner à ceux qui nous ont offensés de quelques manières que ce soit. Dit autrement, l'amour nous permet de surmonter les expériences douloureuses, en nous redonnant cette paix et cette joie du cœur que nous avons perdues. Certes, ce n'est pas facile de se pardonner à soi-même ou de pardonner aux autres, mais l'amour est une puissance qui triomphe bien souvent du ressentiment, de la haine et du désir de vengeance. Par illustration, c'est grâce à la force de l'amour, de la compassion ou de la charité que les ennemis d'hier peuvent se pardonner mutuellement, et redevenir de bons amis.

L'amour est une puissance qui libère, qui humanise et qui épanouie, car l'homme qui fait l'expérience de l'amour, que ce soit « *l'amour-passion* », « *l'amour d'amitié* » ou « *l'amour-don* », ne vit plus sous la régie de la peur et des « *passions tristes* », mais il est bien plutôt transfiguré par la joie d'aimer. S'il aime d'un amour érotique ou passionnel, par exemple, son bien-être est consécutif au plaisir qu'il prend chez son amant. Le plus souvent, ce plaisir le renouvelle et lui donne l'énergie nécessaire pour s'affirmer et s'accomplir dans le monde, tout en accomplissant des choses extraordinaires dans la société et dans la vie de celles ou de ceux qu'il aime. L'amour agit ici comme le carburant qui fait mouvoir un véhicule ou comme la foi qui soulève les montagnes. Comme le dit Hegel, fort à propos, « *rien de grand ne s'est jamais accompli dans le monde sans passion*⁷¹⁰ ».

De même, si l'homme aime d'un « *amour d'amitié* », la réciprocité qui fonde cet amour « *philia* » sera, pour lui, tout comme pour son ami, une source intarissable de joie et d'épanouissement. L'homme qui donne et qui reçoit, qui aime et qui est aimé fleurit nécessairement de bien-être. Il est apaisé et confiant parce qu'il sait qu'il compte pour l'autre, et peut, par conséquent, compter sur lui, et vice versa. L'« *amour d'amitié* » est celui qui unit, par exemple, des époux, des frères et sœurs ou les membres d'une même famille, d'une même communauté ou d'une même congrégation religieuse.

En outre, si une personne aime d'un « *amour-don* », alors, elle se sera élevée non seulement à un degré supérieur de moralité ou de vertu, mais aussi vers une humanité quasi divine. L'« *amour-don* » ou amour « *agapè* » est un amour qui amène celui qui aime à donner sans rien espérer en retour, puisque ce dernier, dans ce cas spécifique, se nourrit uniquement de la joie qu'il apporte à son « *alter ego* ». En effet, son semblable à qui il fait du bien peut être aimable ou pas, reconnaissant ou pas, de sa communauté ou pas, cela ne l'empêche guère de toujours lui faire du bien.

⁷¹⁰Hegel, *La Raison dans l'histoire*, traduit de l'allemand par Jean-Paul Frick, Paris, Editions Hatier, 2012, p. 56.

L' « *amour-don* » ou amour « *agapè* » est, comme nous le savons, l'amour selon le cœur du Christ, car il est question, pour ce dernier, d'amener l'homme à aimer de façon désintéressée ou inconditionnelle. A la vérité, c'est parce que nous serons capables d'aimer sans condition que nous pourrions aimer même nos ennemis, c'est-à-dire faire du bien à ceux qui nous haïssent, bénir ceux qui nous maudissent et pardonner à ceux qui nous maltraitent⁷¹¹. Jacques Duquesne souligne que l' « *amour-don* » ou amour « *agapè* », qui va jusqu'à l'amour des ennemis, est, selon le professeur David Flusser, la marque déposée de Jésus-Christ, puisque personne, avant lui, n'est allée aussi loin que lui :

« Le commandement de l'amour des ennemis reste la propriété exclusive de Jésus », comme l'a écrit David Flusser, professeur à l'université hébraïque de Jérusalem. Et, plus loin : « Jésus était (...) certainement très proche de ces pharisiens issus de l'école de Hillel qui aimaient Dieu plus qu'ils ne le craignaient. Mais Jésus allait plus loin sur la voie qu'ils avaient préparée. Seul il prêchait l'amour inconditionnel, notamment l'amour de l'ennemi et l'amour du pécheur. Et il ne s'agissait pas d'un amour sentimental. »⁷¹²

Luc Ferry estime que l' « *amour-don* » ou amour « *agapè* » n'est pas « *la chose du monde la mieux partagée* ». Toutefois, il voit dans l'amour d'un père ou d'une mère pour son enfant, que ce dernier soit adorable ou détestable, soumis ou insoumis, vertueux ou vicieux, un exemple d' « *amour-don* ». En effet, en tant que parent, le père ou la mère se sacrifie, d'une manière ou d'une autre, pour que son enfant soit épanoui. Une observation attentive de la vie quotidienne nous permet, effectivement, de constater que la quasi-totalité des parents aime fortement leurs enfants, même si ces derniers sont des criminels ou des parias, condamnés et rejetés par la société.

En plus de la sérénité, de la joie, de la réconciliation, de la paix et du bien-être qu'il procure, l'amour, affirme l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, est l'antidote de la séparation et de la mort. En effet, pour Luc Ferry, l'amour triomphe de la séparation et de la mort, en ce sens qu'il permet au mourant de s'en aller avec le sentiment ou la conviction d'avoir pleinement et humainement vécu sa vie ; d'avoir donné le meilleur de lui-même à ses proches

⁷¹¹Luc 6 : 27-28.

⁷¹²David Flusser, cité par Jacques Duquesne, *op. cit.*, p. 181. Jacques Duquesne fait remarquer que « *le rabbin Hillel, auquel se réfère Flusser, a vécu entre 70 avant J.-C. et 10 après J.-C. Devenu président du Sanhédrin, il était donc la plus haute autorité juive en matière de religion et de législation. Il avait édicté une règle d'or : « Ce qui t'es odieux, ne l'inflige pas aux autres hommes. Voici toute la Tora, le reste n'est qu'une illustration de ce principe. » Au culte du pouvoir et de l'Etat il opposait l'idéal d'une communauté de juifs aimant Dieu et leurs semblables.* » (Cf. la note 30 de la page 339 de l'œuvre de Jacques Duquesne citée plus haut.)

et au monde ; et d'avoir bénéficié de l'affection de ceux ou de celles qui l'ont aimé et qu'il a aimé en retour.

Dans l'épopée de Gilgamesh, un texte rédigé, il y a trente-cinq siècles, l'auteur, qui reste inconnu, raconte l'histoire de deux amis, Gilgamesh et Enkidu. En effet, Gilgamesh et Enkidu découvrent « *presque en même temps l'amour et la mort*⁷¹³ ». Gilgamesh et Enkidu sont, en réalité, amoureux l'un de l'autre, mais leur amour sera troublé par l'annonce de la mort prochaine d'Enkidu. Dans un premier temps, les deux amoureux se révoltent et cherchent des voies et moyens pour conjurer cette tragédie ; ce qu'ils ne parviennent pas à faire, car il est de la nature du destin de se réaliser nécessairement. Toutefois, dans un second temps, et après avoir acquis la sagesse de l'amour, Gilgamesh et Enkidu acceptent avec lucidité et sérénité leur condition de mortel. Au moment de mourir, Enkidu a finalement compris que :

*Le sens de la vie n'est pas dans la survie, mais dans l'humanisation de soi, dans le passage de l'état animal initial à l'état humain, dans la conquête d'une vie bonne, c'est-à-dire humaine et civilisée, une vie dans laquelle on a la chance merveilleuse de rencontrer l'amour et l'amitié, une vie qui se termine par des rites funèbres que les animaux ne connaissent pas, une vie qui se passe à tenter désespérément de conquérir l'idéal absurde et insensé de l'immortalité.*⁷¹⁴

De même, pour ceux qui ont perdu un être cher et qui, du fait de cette séparation, vivent dans une douleur extrême, comme c'est le cas de Gilgamesh, l'amour ouvre à une nouvelle vie ou à de nouvelles opportunités, ici et maintenant, et non dans un monde suprasensible dont l'existence reste d'ailleurs problématique. Ce que nous voulons dire avec Luc Ferry, c'est qu'il y a, grâce au mystère de l'amour, une vie après la mort, non pas pour ceux qui sont morts, mais pour ceux qui restent, et qui sont privés de leur bien-aimé. Cependant, il n'est pas question de penser que l'amour est capable de réparer l'irréparable, de remplacer ou d'effacer l'expérience malheureuse qu'on a vécue. En effet, cette expérience malheureuse demeure, car l'irréparable ne se répare pas, tout comme l'irremplaçable ne se remplace pas. Dans cette perspective, l'auteur de *La Révolution de l'amour* pense que :

Si l'amour est par excellence le lieu du sens du sens, de l'absolu au cœur du relatif, de la transcendance au cœur de l'immanence, alors celui qui perd un être aimé éprouve inévitablement le sentiment d'une insupportable éclipse du sens, l'impression que la vie est absurde, que la mort n'a aucune

⁷¹³Luc Ferry, *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, p. 335.

⁷¹⁴*Ibid.*, p. 347.

signification... jusqu'à ce que d'autres amours obligent à rester, à revivre. Non qu'ils remplacent celui qu'on a perdu, comme un lot de consolation qui viendrait nous changer les idées. L'irremplaçable ne se remplace pas. Mais, simplement, pour autant que l'amour renaisse, ou, plus simplement encore, qu'il subsiste ailleurs, avec d'autres êtres aimés, c'est aussi le sens qui revient ou qui demeure, et avec lui, c'est tout un, le goût de vivre. (...) Celui qui veut vivre après un deuil, après une séparation qui semble irrémédiable doit savoir que d'autres amours sont possibles, s'ils ne sont déjà là, et qu'ils donnent du sens à l'existence, sans nullement remplacer ou annuler pour autant l'expérience qu'on a vécue. En cela, oui, il faut tout prendre dans le destin⁷¹⁵

La sagesse des modernes repose, selon Luc Ferry, sur un quatrième et dernier pilier, à savoir l'idée de l'éternité de l'instant.

4- L'éternité de l'instant

Pour l'auteur de *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, la « pensée élargie », la « singularité », la richesse et l'intensité harmonieuse de la vie et l'amour nous inscrit dans l'éternité de l'instant. En effet, celui qui « sort de lui-même » pour aller à la rencontre d'autrui ; qui, à partir de sa particularité, s'élève vers l'universel, c'est-à-dire se singularise et accède à la singularité des autres ; qui s'enrichit d'une « plus grande diversité possible d'expériences⁷¹⁶ » ; et qui fait permanemment l'expérience de l'amour vit nécessairement « des moments de grâce⁷¹⁷ », des moments inoubliables et « irremplaçables parce que eux-mêmes singuliers⁷¹⁸ ». Ces moments de choix ou de grâce ont ceci de merveilleux qu'ils nous permettent de surmonter nos peurs, à commencer par la peur de la mort, d'une part ; et d'autre part, abolissent ou suspendent le temps, puisqu'ils nous plongent dans une sérénité, dans une paix et dans une joie indescriptibles et presque éternelles. C'est d'ailleurs cette expérience de l'éternité de l'instant qu'a faite Ulysse lorsqu'il a retrouvé l'harmonie, la sérénité, la paix, l'amour et la joie, à son retour dans sa cité, dans son palais, dans sa famille et auprès de Pénélope, son épouse.

Homère raconte, dans l'*Odyssée*, que les dieux ont distendu le temps pour permettre au roi Ithaque et à sa femme Pénélope de jouir pleinement de leurs retrouvailles, de leur amour et de leur amitié ; de rattraper, en quelque sorte, le temps perdu, ou de goûter aux délices d'une vie de mortel réconcilier avec elle-même. L'interprétation que Luc Ferry fait de ce moment d'éternité est la suivante :

⁷¹⁵*Ibid.*, p. 425.

⁷¹⁶*Ibid.*, p. 476.

⁷¹⁷*Ibid.*, p. 480.

⁷¹⁸*Ibid.*

Lorsque Ulysse, à la fin de l'Odyssée, retrouve Pénélope, sa femme, les dieux vont distendre l'instant des retrouvailles dans le lit nuptial pour qu'ils puissent passer une très grande nuit. Combien de temps dure-telle, on ne sait pas, puisque l'instant est distendu, mais symboliquement, cela signifie que cet instant présent, distendu, cet instant où Ulysse cesse enfin d'être dans le passé ou dans le futur, dans la nostalgie d'Ithaque ou dans l'espérance d'Ithaque, n'est plus relativisé par le passé et par le futur. Ce moment présent est, au fond, ce que Nietzsche appellera très joliment « un fragment d'éternité », un atome ou un grain d'éternité. Le sage est celui qui est capable d'habiter le présent comme s'il était l'éternité.⁷¹⁹

La réflexion que nous venons de mener porte sur la nécessité d'une sagesse des modernes ou d'une spiritualité laïque adaptée à notre temps. En effet, nous avons établi avec Luc Ferry qu'avec le déclin des « *transcendances verticales* », l'inapplicabilité de la pensée de l'immanence radicale et l'émergence des « *transcendances horizontales* », il est nécessaire pour l'homme moderne ou l'homme contemporain, non pas de faire sienne la spiritualité laïque des Anciens, mais de mettre en place une sagesse des modernes qui puisse lui permettre d'accéder à une « *vie bonne* » ou « *réussie* », malgré le tragique du monde, de l'histoire, de la vie et de sa condition. Pour l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, la sagesse qui sied à l'homme d'aujourd'hui, surtout l'homme des Républiques démocratiques et laïques de l'Occident, est une sagesse de l'amour, et non plus une sagesse cosmique ou du monde.

Fondée sur la singularité ou l'individualité, sur la richesse et l'intensité harmonieuse de la vie, sur l'amour et l'idée de l'éternité de l'instant, la sagesse de l'amour, de l'avis de Luc Ferry, permet à l'homme moderne ou à l'homme contemporain, d'une part, de se libérer des peurs et des « *passions tristes* » qui parasitent et paralysent son existence ; et d'autre part, de parvenir, par le fait même, à la sérénité, à la paix et à la joie, sans lesquelles aucun salut n'est possible. « *Elargir la vue, aimer le singulier et vivre parfois l'abolissement du temps que nous donne sa présence*⁷²⁰ », tel est le sens de la vie et la source du salut des mortels qui savent qu'ils viennent du néant et y retournent incessamment. « *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?* » :

Peut-être, tout simplement, une vie qui accroche aux yeux des hommes quelque chose de cette grandeur et de cette lumière dont parle Hugo. Frêle bonheur ? Sans doute. Il apparaîtra peu en comparaison des promesses de la religion, mais beaucoup, il me semble, au regard des exigences de l'humanisme.⁷²¹

⁷¹⁹Luc Ferry, *Sagesse d'hier et d'aujourd'hui*, p. 26.

⁷²⁰Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 481.

⁷²¹*Ibid.*

CONCLUSION PARTIELLE

Tout au long de cette deuxième partie de notre travail, nous avons montré, avec Luc Ferry, qu'il est humainement impossible de vivre selon la pensée de l'immanence radicale ou, du moins, dans un monde totalement désenchanté, non seulement parce que l'homme est un « *être d'anti-nature* » et un sujet caractérisé par une double historicité individuelle et collective, mais aussi parce qu'en lui naissent des valeurs, à l'instar de la vérité, du bien, de la justice, du beau, de l'amour et leurs relations, qui s'imposent à lui comme venant du dehors. Ainsi, à l'opposé des autres êtres de la nature absolument soumis à la nécessité et dépourvus de toute idée du sens, du sacré et du salut, l'être humain, notamment celui qui s'est débarrassé des « *illusions des arrière-mondes* », à la capacité, pense l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, de s'arracher à tous les codes qui tendent à l'assujettir, puisqu'il est un pour-soi ; de découvrir le sens de son existence, en s'appuyant sur des valeurs absolues et objectifs, c'est-à-dire sur des « *transcendances horizontales* » ; de se mettre en danger ou de se sacrifier pour ceux et celles qu'il aime, dans la mesure où l'amour est devenu, aujourd'hui et pour lui, notamment avec la révolution de l'amour, non seulement le sens du sens de la vie, mais aussi la raison, par excellence, de tout sacrifice ; de se sauver ou de parvenir, par lui-même, au salut, en ce sens qu'il est conscient du fait qu'il ne peut compter dorénavant que sur lui-même.

Luc Ferry inaugure ainsi une ère nouvelle, réenchantée et structurée par le principe de l'amour ; principe qui donne un visage nouveau à l'humanisme et à la politique du XXI^e siècle. Avec l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, nous passons ainsi de l'humanisme des Lumières à l'« *humanisme transcendantal* » ou « *humanisme non métaphysique* » ; et de la politique des intérêts à la politique de l'amour ou politique de la divinisation ou de la sacralisation de l'humain, étant donné que l'homme moderne ou l'homme contemporain est devenu, avec le passage du mariage arrangé au mariage choisi par amour et pour l'amour, un « *homo Deus* », c'est-à-dire un « *homme-Dieu* ».

Mais la question qui demeure est celle de savoir si l'idée de la « *surnaturalité* » ou de l'« *anti-naturalité* » de l'homme, de la divinité ou de la sacralité de l'humain, ou encore d'une « *transcendance dans l'immanence* » est philosophiquement pertinente. En d'autres termes, les valeurs qui donnent un sens à l'existence humaine peuvent-elles, tout à la fois, naître au cœur de l'humanité et être des « *absolus objectifs* », sacrés et mystérieux ? Autrement dit, l'« *humanisme de l'homme-Dieu* » ou « *humanisme transcendantal* » n'est-il pas tout simplement une occultation du réel ? Par ailleurs, le parti pris métaphysique de « *l'immanentisme radical* » et de l'« *humanisme transcendantal* » n'est-il pas l'expression d'un refus d'ouverture à d'autres

possibilités que celles qui relèvent du tangible ? Néanmoins, quelle peut être la portée, l'intérêt ou la plus-value d'un « *humanisme transcendantal* » ? Telles sont les questions sur lesquelles nous plancherons dans la troisième et dernière partie de notre travail de recherche.

TROISIEME PARTIE :
**« L'HUMANISME TRANSCENDANTAL » ET SES PROBLEMES DE
PERTINENCE PHILOSOPHIQUE**

*« Tout le chemin de la vie, c'est de passer de
l'ignorance à la connaissance, de la peur à
l'amour. »*

Frédéric Lenoir, *Petit traité de vie
intérieure*, Paris, Plon, 2010, quatrième
de couverture.

INTRODUCTION PARTIELLE

Dans cette troisième et dernière partie de notre travail, il est question de procéder à une évaluation critique de « *l'humanisme transcendantal* », de « *l'humanisme non métaphysique* » ou de « *l'humanisme de l'homme-Dieu* » de Luc Ferry. En effet, l'humanisme ferryen pose un certain nombre de problèmes qui laissent penser qu'en dépit de la volonté de Luc Ferry d'assumer les conséquences de la laïcisation du monde ou de « *l'humanisation du divin* », c'est-à-dire de « *la fin du cosmos* » et de la « *mort de Dieu* », l'auteur de *La Sagesse des Modernes* reste prisonnier des illusions de la métaphysique classique, de l'idéalisme et de la religion, car il affirme tour à tour la « *supernaturalité* » ou l'« *anti-naturalité* » de l'homme, la divinité ou la sacralité de l'humain, l'existence des « *transcendances horizontales* », c'est-à-dire des valeurs qu'il absolutise, sacralise et mystifie, alors qu'il affirme qu'elles sont immanentes à la conscience humaine. Ainsi, les efforts conceptuels qu'il fournit, dans le but de réenchanter le monde, c'est-à-dire de libérer l'humanité d'un désenchantement ou d'un « *immanentisme radical* » humainement intenable, semblent bien plutôt le conduire à l'affirmation de nouvelles illusions ou de nouvelles « *idoles* » qui ne sauraient résister à la force destructrice du « *marteau* » philosophique que Friedrich Nietzsche nous a légué à dessein.

Par ailleurs, nous allons montrer que « *l'immanentisme radical* » et « *l'humanisme transcendantal* » reposent sur un parti pris métaphysique qui, aujourd'hui, est remis en question par les nouvelles théories et les nouvelles découvertes de la science contemporaine. C'est la raison pour laquelle, en lieu et place de ces deux courants philosophiques, nous allons proposer une nouvelle « *praxis* » et une nouvelle « *sotériologie* », bref, un nouvel humanisme qui est en harmonie avec l'état actuel de nos connaissances, d'une part ; et d'autre part, permet non seulement un mieux-être de l'homme et de toutes les composantes de la biosphère, mais aussi la sauvegarde de cette chaîne de vie qui les lie tous.

Néanmoins, en dépit des objections que suscite l'humanisme ferryen, et en marge de nos propositions, nous mettrons en exergue la contribution de « *l'humanisme de l'homme-Dieu* » ou « *humanisme transcendantal* » au développement philosophique et à l'avènement d'une humanité plus lucide, plus sereine, plus libre, plus responsable, plus solidaire et plus épanouie.

CHAPITRE 7

LES DEFIS THEORIQUES QUE « L'HUMANISME DE L'HOMME-DIEU » DOIT PHILOSOPHIQUEMENT RELEVER

Si nous accordons à Luc Ferry que le désenchantement du monde et la pensée de l'immanence radicale sont de nature à plonger l'humanité dans une situation intenable ou invivable, ou encore que tout le chemin de l'existence est de passer de l'inconscience à la conscience, de l'ignorance à la connaissance, de l'aliénation à la liberté, de l'irresponsabilité à la responsabilité, de « *l'esprit borné* » à « *la pensée élargie* », de l'enfermement dans le particulier à la singularité, puis à l'universel, de la peur à l'amour, nous ne saurions, cependant, lui concéder les thèses de la « *surnaturalité* » ou de l'« *anti-naturalité* » de l'homme, de l'absoluité, de la sacralité et de l'origine mystérieuse des valeurs éthiques, esthétiques et épistémologiques, de la divinisation ou de la sacralisation de l'humain sur lesquelles repose son « *humanisme non métaphysique* » ou « *humanisme de l'homme-Dieu* ».

I- L'idée de « *surnaturalité* » ou d' « *anti-naturalité* » de l'homme et ses problèmes de pertinence philosophique

Contrairement aux théoriciens de « *l'immanentisme radical* », et en phase avec Luc Ferry, nous pensons que l'homme n'est « *pas réductible à la seule logique naturelle de l'animalité*⁷²² ». Autrement dit, l'être humain n'est pas absolument soumis aux déterminismes naturels comme les autres êtres de la nature. Bien au contraire, il se démarque de ces derniers par une certaine capacité d'arrachement aux codes de la nature, de la culture et de l'histoire. Ainsi, l'homme peut, en tant qu'être de conscience et de volonté, ceci dans une certaine mesure, excéder ou s'écarter de la nature, la contredire ou la violer, s'affirmer dans le monde ou façonner son environnement conformément à ses objectifs, donner le sens qu'il souhaite à sa vie et à l'histoire. Toutefois, comme nous allons d'ailleurs le démontrer, cette liberté, comme le dit l'auteur du *Traité du désespoir et de la béatitude*, n'est pas synonyme de libre arbitre ou de « *liberté d'indifférence* », car elle « *n'est ni totale ni absolue*⁷²³ ». Autrement dit, les excès ou les écarts de l'homme par rapport à la nature, au réel, au monde ou à la vie, contrairement à ce que pense Luc Ferry, ne sont aucunement l'expression d'une « *surnaturalité* » ou d'une « *anti-naturalité* » de l'homme.

⁷²²Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 451.

⁷²³André Comte-Sponville et Luc Ferry, *op. cit.*, p. 105.

1- La liberté humaine : une réalité relative

C'est en référence à la notion de relativité chez Albert Einstein que nous faisons appel à ce concept pour l'appliquer à la liberté. En effet, de notre point de vue, la liberté est relative non seulement à cause de sa diversité et de la pluralité de ses ordres, mais aussi du fait de l'incapacité humaine à incarner l'autonomie dans toute sa plénitude. A la vérité, chaque forme de liberté est nécessairement relative, c'est-à-dire située et limitée dans le temps et dans l'espace. Cela veut dire qu'il est impossible, pour l'homme, d'échapper réellement aux multiples influences ou déterminismes qui structurent non seulement son environnement extérieur, mais aussi et surtout son environnement intérieur, à savoir le fonctionnement de son organisme.

Le concept de liberté peut être envisagé dans trois sens. La définition et l'analyse des deux premiers sens de la notion de liberté nous permettront de constater que la liberté humaine n'est pas absolue. Celles du troisième sens révélera, du fait de l'inadéquation de celui-ci avec l'expérience et de sa transgression du principe d'identité, que les « excès » ou les « écarts » de l'homme par rapport à la nature ne sont ni synonyme de rupture avec celle-ci, ni l'expression d'une éventuelle « surnaturalité » ou « anti-naturalité » du sujet.

Le premier sens de la notion de liberté renvoie à ce qu'André Comte-Sponville appelle « la liberté d'action⁷²⁴ ». « La liberté d'action » est la capacité que l'homme a d'agir conformément à sa volonté, c'est-à-dire de faire ce qu'il veut. En effet, dans une certaine mesure, « la liberté d'action » est bien réelle, dans la mesure où nous pouvons, bien évidemment, choisir d'agir dans un sens comme dans l'autre, ou tout simplement choisir de ne pas agir ; choisir de nous parfaire sans cesse ou choisir de nous contenter du peu de talent que nous avons ; choisir d'aller au bout de cette recherche que nous menons actuellement ou choisir de capituler devant les multiples difficultés et sacrifices qu'elle implique.

Toutefois, « la liberté d'action », qui s'apparente à la liberté au sens politique, est relative, en ce sens qu'elle est fortement limitée par les normes et les lois de la société dans laquelle nous vivons. Dans le cadre d'une vie communautaire ou sociale, par exemple, nous ne saurions, ni ne pourrions être absolument libres, au sens politique du terme, car notre liberté doit nécessairement s'arrêter où commence celle des autres. Il question, par cette limitation, de ne pas ouvrir la voie à la permissivité et à l'anarchie. La liberté, de ce point de vue-là, est définie, et donc limitée par le droit. Autrement dit, dans le contexte politique, l'action du sujet ou du citoyen est aussi étendue que le permet la loi fondamentale de son pays. Elle est, par

⁷²⁴Ibid., p. 255.

conséquent, toujours bornée. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, dans *Du Contrat social ou Principes du droit politique*, Jean-Jacques Rousseau estime que « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté ». En d'autres termes : « Point de liberté sans loi ».

Par ailleurs, quand bien même il n'y aurait aucune limitation politique ou aucune entrave sociale à notre « liberté d'action », il resterait que nos actions sont déterminées par des mobiles ou des causes profondes que nous ignorons. Autrement dit, nous ne choisissons pas nos actions, dans la mesure où ce sont bien plutôt les circonstances, nos émotions, nos objectifs, notre éducation et notre environnement qui les choisissent pour nous. La « liberté d'action » devient, de ce fait, une vue de l'esprit, car elle relève d'une simple impression du sujet qui pense que les décisions qu'il prend sont véritablement les siennes, qu'elles sont l'expression de sa volonté ou de sa raison, alors qu'elles sont prises par d'autres instances. C'est d'ailleurs le point de vue de Baruch Spinoza pour qui :

Les hommes, donc, se trompent en ce qu'ils pensent être libres ; et cette opinion consiste en cela seul qu'ils sont conscients de leurs actions, et ignorants des causes par lesquelles ils sont déterminés. Donc cette idée de leur liberté, c'est qu'ils ne connaissent aucune cause de leurs actions. Car ce qu'ils disent : que les actions humaines dépendent de la volonté, et comment elle meut le corps, tous l'ignorent ; et ceux qui parlent avec emphase et se figurent des sièges et des demeures de l'âme, ont coutume d'exciter le rire ou le dégoût.⁷²⁵

Par cette affirmation, Baruch Spinoza montre que la liberté humaine est une illusion. Elle n'est pas seulement une réalité relative. Baruch Spinoza « nous rappelle que l'être humain n'est pas un empire dans un empire. Insérés dans la nature, pris dans des circonstances que nous n'avons pas forcément choisies, nous ne détenons assurément pas les pleins pouvoirs⁷²⁶ ». Faisant recours à une expérience de pensée, l'auteur de l'*Ethique* pose le diagnostic suivant dans sa célèbre lettre à Schuller :

Cette pierre, assurément, puisqu'elle n'est consciente que de son effort, et qu'elle n'est pas indifférente, croira être libre et ne persévérer dans son mouvement que par la seule raison qu'elle le désire. Telle est cette liberté humaine que tous les hommes se vantent d'avoir et qui consiste en cela seul que les hommes sont conscients de leurs désirs et ignorants des causes qui les déterminent.⁷²⁷

⁷²⁵Baruch Spinoza, *Ethique*, II, traduction d'Armand Guérinot, Paris, Les Editions Ivrea, 1993, scolie de la proposition 35, p. 99.

⁷²⁶Christophe André, Alexandre Jollien, Matthieu Ricard, *op. cit.*, p. 44.

⁷²⁷*Ibid.*, p. 16.

Le deuxième sens du mot liberté se rapporte à « *la spontanéité du vouloir*⁷²⁸ ». Cette liberté-là n'est plus simplement le fait de faire ce qu'on veut ou de choisir ses actions sans être empêché. Elle est le fait de « *vouloir ce qu'on veut*⁷²⁹ ». En d'autres termes, un sujet est libre à partir du moment où ce qu'il veut est l'expression de sa propre volonté. La liberté de la volonté ou « *la spontanéité du vouloir* » est bien réelle, en ce sens qu'il nous arrive non seulement de faire ce que nous voulons, mais aussi de vouloir librement ce que nous voulons. En outre, cette deuxième forme de liberté est aussi possible quand bien même nous serions privés de « *la liberté d'action* », car nous pouvons être libres dans les « *chaînes* », c'est-à-dire dans les simples limites de notre volonté, comme le pense d'ailleurs Jean-Paul Sartre. A ce propos André Comte-Sponville affirme :

La liberté de la volonté, en ce sens, est moins un problème qu'une espèce de pléonasmе : vouloir, c'est par définition vouloir ce que l'on veut (puisque la volonté ne saurait échapper au principe d'identité) et c'est en quoi c'est être libre. C'est ce que j'appelle la spontanéité du vouloir, qui n'est autre chose que la volonté en acte : au présent, « libre, spontané et volontaire ne sont qu'une même chose » (comme le reconnaissait Descartes de l'acte en train de s'accomplir) ; c'est pourquoi toute volonté est libre, et elle seule (le reste n'est que passion et passivité). C'est la liberté au sens d'Epicure et d'Épicète, mais aussi, pour l'essentiel, au sens d'Aristote, de Leibniz ou de Bergson. Je veux ce que je veux : je veux donc librement.⁷³⁰

Cependant, « *la spontanéité du vouloir* » demeure une liberté abstraite, idéale ou théorique. Elle n'est pas une liberté concrète, pratique ou en acte, car, quand bien même un individu serait libre dans les simples limites de sa volonté, s'il est dans les « *chaînes* », ou s'il n'a pas la possibilité de traduire en acte ce qu'il a en pensée, sa liberté reste illusoire, dans la mesure où il demeure dans l'aliénation. « *La spontanéité du vouloir* » n'est synonyme ni de liberté extérieure qui suppose une libération de « *nos attachements excessifs et de nos dépendances*⁷³¹ », ni de liberté intérieure qui est un processus d'affranchissement de soi de « *nos peurs et de nos habitudes*⁷³² », de nos « *passions tristes* » et de nos conditionnements affectifs. Néanmoins, s'il est possible, dans une certaine mesure, que l'homme parvienne à « *la liberté d'action* » et à « *la spontanéité du vouloir* », il n'en est pas de même pour le troisième sens de

⁷²⁸ André Comte-Sponville et Luc Ferry, *op. cit.*, p. 255.

⁷²⁹ *Ibid.*

⁷³⁰ André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, p. 340.

⁷³¹ Christophe André, Alexandre Jollien, Matthieu Ricard, *op. cit.*, p. 24.

⁷³² *Ibid.*

la notion de liberté, à savoir « la « liberté au sens métaphysique du terme », que les philosophes appellent le libre arbitre ou la liberté d'indifférence⁷³³ ».

En effet, le libre arbitre ou « la liberté d'indifférence », qui suppose la « surnaturalité » ou l' « anti-naturalité » de l'homme, est la capacité qu'a le sujet d'agir indépendamment de toute cause qui le déterminerait tant de l'intérieur que de l'extérieur. Il s'agit, comme le dit si bien André Comte-Sponville, « d'un pouvoir indéterminé de choix⁷³⁴ ». Ainsi, un individu est libre, non pas quand il fait ce qu'il veut (« liberté d'action »), ni quand il veut ce qu'il veut (« spontanéité du vouloir »), mais quand il est capable de « vouloir autre chose que ce [qu'il] veut⁷³⁵ » (libre arbitre ou « liberté d'indifférence »).

Le « pouvoir indéterminé de choix » est le sens de la liberté selon Luc Ferry, puisqu'il pense que le sujet à « la possibilité d'avoir une autre destinée que celle qui [lui] est par nature prescrite⁷³⁶ ». En effet, du point de vue de l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, l'homme peut « radicalement (...) inventer son futur⁷³⁷ », puisqu'il n'est, selon lui, enfermé dans aucune essence, c'est-à-dire dans aucun carcan définitionnel. Luc Ferry, à ce propos, affirme :

Disons seulement que, par rapport à l'animal qui est déterminé par la nature, la situation de l'être humain est inverse. Il est par excellence indétermination : la nature lui est si peu un guide (...), qu'il s'en écarte parfois au point de se donner la mort. L'homme est assez libre pour en mourir, et sa liberté, à la différence de ce que pensaient les Anciens, renferme la possibilité du mal. Optima video, deteriora sequor. Voyant le bien, il peut choisir le pire : telle est la formule de cet être d'antinature. Son humanitas réside ainsi dans sa liberté, dans le fait qu'il n'a pas de définition, que sa nature est de ne pas être prisonnier d'une catégorie, de posséder la capacité de s'arracher à tout code où l'on prétendrait l'enfermer. Ou encore : son essence est de ne pas avoir d'essence.⁷³⁸

La « liberté d'indifférence » est aussi le sens de la liberté selon Jean-Paul Sartre, en ce sens que, pour lui, l'homme est libre, dans la mesure où il est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est. En d'autres termes, pour Jean-Paul Sartre, l'homme, au départ, est un pur néant, c'est-à-dire un être non programmé, contrairement à l'animal qui est primitivement ou originellement régi par le déterminisme naturel ou les automatismes biologiques. Paradoxalement, c'est justement parce que l'homme n'est rien au départ, c'est parce qu'il est un néant à son arrivée

⁷³³ André Comte-Sponville et Luc Ferry, *op.cit.*, p. 256.

⁷³⁴ *Ibid.*

⁷³⁵ *Ibid.*

⁷³⁶ Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 988.

⁷³⁷ *Ibid.*

⁷³⁸ André Comte-Sponville et Luc Ferry, *op. cit.*, p. 78.

au monde, qu'il peut, par sa volonté et par ses actions, tout devenir par la suite. C'est d'ailleurs pour cette raison que l'auteur de *L'Existentialisme est un humanisme* affirme que « *l'existence précède l'essence* », ou encore que « *l'homme est ce qu'il se fait* ».

La « *liberté d'indifférence* », que promeuvent Jean-Paul Sartre et Luc Ferry, entre autres, est, pour nous, une fiction métaphysique, car, en tant qu'élément de la nature, l'homme porte toujours en lui la marque de la nécessité. Son destin, en règle générale, « *se trouve inséré dans un destin collectif*⁷³⁹ », étant donné qu'à partir du moment où il est produit par la nature, ce n'est plus lui qui décide véritablement, c'est la nature en lui et en dehors de lui qui décide pour lui. Son sort est celui de la nature. D'ailleurs, les généticiens démontrent que l'homme est le produit de son patrimoine génétique. La détermination génétique de l'humain est si évidente que même les plus farouches défenseurs de la réalité de la liberté humaine reconnaissent que « *c'est redoutable ce que l'on reçoit de ses ancêtres. Notre ADN remonte très loin et crée un conditionnement difficile à combattre.*⁷⁴⁰ »

N'en déplaise donc à Jean-Paul Sartre, le sujet ne peut pas être ce qu'il n'est pas ou ne pas être ce qu'il est ; ou encore être un « *être d'anti-nature* », comme le pense faussement Luc Ferry. D'ailleurs, comment serait-il possible que la partie soit indépendante de la totalité ? En d'autres termes, l'idée selon laquelle l'être humain ne serait rien au départ n'est-elle pas un non-sens théorique, pratique et logique, lorsqu'on sait qu'il arrive au monde chargé de multiples bagages héréditaires ou génétiques qui le déterminent d'une façon ou d'une autre, ou encore sans lui et malgré lui ?

A la vérité, et sans pour autant sombrer dans un déterminisme ou un fatalisme absolu en postulant que l'être humain est « *prisonnier d'un code*⁷⁴¹ » ou qu'il est « *prédéterminé*⁷⁴² », nous pensons, néanmoins, que tout homme ou tout être de la nature est nécessairement ce qu'il est. Il ne peut être ou devenir autre chose, c'est-à-dire se tourner en son contraire, car, quel que soit le sens de sa tension, il ne devient que ce qu'il est en soi. Dans le cas spécifique de l'homme, sa liberté relative ne lui tombe pas du ciel des *Idées* platoniciennes. Elle n'est pas non plus d'origine mystérieuse, comme veut nous faire croire Luc Ferry. Au contraire, la liberté de l'homme est, tout à la fois, rendue possible et limitée par la nature humaine et par la nature elle-même. Suivons ce qu'en dit André Comte-Sponville :

⁷³⁹Arnaud Desjardins, *op. cit.*, p. 197.

⁷⁴⁰Sœur Emmanuelle, *Mon testament spirituel*, p. 212.

⁷⁴¹André Comte-Sponville et Luc Ferry, *op. cit.*, p. 256.

⁷⁴²*Ibid.*

Nous sommes libres d'agir, de vouloir, de penser, du moins nous pouvons l'être, et il dépend de nous – par la raison, par l'action – de le devenir davantage. Quant à pouvoir faire, vouloir ou penser autre chose que ce que nous faisons, voulons ou pensons (ce que suppose le libre arbitre), je n'en ai aucune expérience, je le répète, ni ne vois comment la chose serait possible. On m'objectera qu'à ce compte notre liberté n'est que relative, toujours déterminée, et j'en suis d'accord. Mais, comment le serait-elle, en des êtres relatifs et finis, comme nous sommes tous ? Nul n'est libre absolument, ni totalement. On est plus ou moins libre : c'est pourquoi on peut philosopher (parce qu'on est un peu libre), et c'est pourquoi on le doit (pour le devenir davantage). La liberté n'est pas donnée, elle est à conquérir. Nous ne sommes pas « condamnés à la liberté », comme le voulait Sartre, mais point non plus à l'esclavage.⁷⁴³

En clair, la nature a forgé l'homme, en lui donnant cette capacité d'arrachement qui le distingue des autres vivants. Ainsi, le devenir homme de l'homme et le devenir humain de l'homme, c'est-à-dire le double processus d'hominisation et d'humanisation, sont, à la base, enracinés dans l'essence même de cet être. Que l'être humain se développe ou dégénère, cela se fait toujours à partir du donné initial. A ce niveau du débat, notre thèse est articulée, non pas autour de l'idée d'un assujettissement radical de l'être humain par la nature, mais autour de l'idée de la relativité de la liberté humaine. Dès lors, de notre point de vue, la thèse ferryyenne de la « *surnaturalité* » ou de l' « *anti-naturalité* » de l'homme, du libre arbitre ou de « *la liberté d'indifférence* » n'est pertinente ni sur le plan expérimental ni d'un point de vue strictement logique.

Sur le plan expérimental, nous avons montré que les « *excès* » ou les « *écarts* » de l'homme par rapport à la nature ne sont pas synonymes de rupture avec celle-ci, car de tels processus, comme nous le pensons, André Comte-Sponville aussi, supposent « *un donné préalable (...) [ou] un code qui le permet*⁷⁴⁴ ». Ce que nous voulons dire, ceci en droite ligne avec l'auteur du *Petit traité des grandes vertus*, c'est qu'en dépit de sa capacité d'arrachement, l'homme demeure, en grande partie, sous l'empire ou sous l'emprise de la nécessité. Comment pourrait-il en être autrement, puisqu'il n'est pas, comme dirait Baruch Spinoza, « *comme un empire dans un empire* » ?

De même, du point de vue logique, l'idée de la « *surnaturalité* » ou de l' « *anti-naturalité* » de l'homme n'est pas valide ou recevable, précisément parce que tout être est soumis, l'homme y compris, au principe d'identité. Dès lors, chaque être est nécessairement ce qu'il est, et non autre chose, c'est-à-dire ce qu'il n'est pas. Partant de ce principe logique, nous

⁷⁴³André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, p. 342.

⁷⁴⁴André Comte-Sponville et Luc Ferry, *op. cit.*, p. 256.

pouvons concéder à André Comte-Sponville que l'être humain peut relativement faire ce qu'il veut, vouloir ce qu'il veut, mais il ne saurait vouloir autre chose que ce qu'il veut. L'auteur du *Petit traité des grandes vertus*, dans cette perspective, affirme ce qui suit :

Le troisième sens du mot liberté est plus mystérieux. C'est ce qu'on appelle parfois, dans les classes, la « liberté au sens métaphysique du terme, que les philosophes appellent le libre arbitre ou la liberté d'indifférence. De quoi s'agit-il ? D'un pouvoir indéterminé de choix. Être libre, en ce sens, ce n'est pas faire ce qu'on veut (liberté d'action), ce n'est pas vouloir ce qu'on veut (spontanéité de la volonté), c'est être capable de vouloir autre chose que ce qu'on veut ! La question qu'on me pose, en gros, c'est celle-ci : « Oui, tu es venu ici, personne ne t'en a empêché (liberté d'action), tu as voulu venir (spontanéité du vouloir), mais est-ce que tu aurais pu vouloir ne pas venir ? » A quoi, sincèrement, je ne peux répondre que ceci : je peux faire ce que je veux, je peux vouloir ce que je veux, mais vouloir autre chose que ce que je veux, je ne le peux pas ! Pourquoi ? Parce que je suis soumis, comme tout réel, au principe d'identité. (...) Sartre a beau faire : je suis ce que je suis, et je ne suis pas ce que je ne suis pas !⁷⁴⁵

Le libre arbitre ou « la liberté d'indifférence », fondé sur l'idée de « surnaturalité » ou d'« anti-naturalité » de l'homme, est donc illusoire. Cette illusion de la liberté humaine est soulignée par Jean d'Ormesson, en ces termes :

La liste des obstacles qui bornent ta liberté et qu'il ne t'est pas permis de franchir est impressionnante. Tu ne peux pas t'empêcher d'être né dans le passé et de mourir dans l'avenir. Tu ne peux pas changer d'époque. Tu ne peux pas être un autre. Tu ne peux pas te dépouiller de ta condition de créature illimitée par ta pensée mais limitée par ton corps. Tu ne peux pas voler dans les airs par toi-même à la façon d'un aigle ou d'un papillon. Tu ne peux pas courir aussi vite qu'une autruche. Tu ne peux pas prédire l'avenir ni effacer le passé.⁷⁴⁶

Néanmoins, la relative liberté dont jouit le sujet suppose, comme nous l'avons montré, « un donné préalable » ou « un code qui la permet ». Mais, comment comprendre en profondeur une telle thèse ?

⁷⁴⁵*Ibid.*, pp. 255-256.

⁷⁴⁶Jean d'Ormesson, *La Création du monde*, Paris, Robert Laffont, 2006, p. 166.

2- Liberté et évolution

Si nous restons fidèles à l'immanence, alors il n'est plus possible de postuler l'existence d'une transcendance mystérieuse, qu'elle s'apparente à la liberté ou à l'une des quatre valeurs fondamentales qui fondent le sens de l'existence chez Luc Ferry. En effet, dans un contexte marqué par la sécularisation, la laïcisation ou le désenchantement du monde, et sans pour autant céder à un dogmatisme qui voudrait qu'on prétende à un savoir absolu, nous pensons que c'est dans la nature, le monde, le réel ou la vie que se trouve la solution aux problèmes qui se posent à l'homme. Il ne serait donc pas cohérent de supposer l'existence des mystères là où il n'y aurait que des problèmes à résoudre.

Dans le cadre d'une démarche purement scientifique, bon nombre de penseurs et d'hommes de science démontrent que la dynamique de la nature, faite de continuité et de discontinuité, de déterminisme et d'indéterminisme, suffit à expliquer la relative liberté humaine, et partant la naissance de la culture et de la civilisation. Autrement dit, la relative liberté humaine, la culture et la civilisation ne doivent pas être considérées comme l'expression d'une « *surnaturalité* » ou d'une « *anti-naturalité* » de l'homme. En effet, la nature est régie par des lois physiques qui règlent son fonctionnement de façon précise. Cependant, en dépit de ce déterminisme qui structure le réel, la nature est aussi capable de bifurcation ou de créativité parce qu'elle n'est pas prédéterminée. Autrement dit, dans le contexte d'un monde sécularisé, laïcisé ou désenchanté, l'univers est imprévisible non seulement parce qu'il n'est guidé par aucune main invisible ou surnaturelle qui le pousserait à évoluer selon un plan préalablement établi, mais aussi parce que « *les séries causales [qui régissent son fonctionnement] peuvent être indépendantes les unes des autres*⁷⁴⁷ ». C'est ainsi que, du fait de cette indépendance ou de cette indétermination, jaillit, de temps en temps, ou de temps à autre, la nouveauté. Avec l'idée de « *clinamen* », Epicure et Lucrèce avaient envisagé cette discontinuité de la nature, et la physique contemporaine la confirme, grâce à la découverte du mouvement aléatoire ou de l'indéterminisme des phénomènes quantiques.

Étant donné que la nature elle-même est susceptible de créer du nouveau, qu'elle « *est libre* », comme disait Lucrèce bien avant Prigogine⁷⁴⁸, il va sans dire qu'il en est de même pour l'homme⁷⁴⁹. En effet, c'est au cours de son évolution que l'être humain a acquis

⁷⁴⁷ André Comte-Sponville et Luc Ferry, *op. cit.*, p. 43.

⁷⁴⁸ *Ibid.*

⁷⁴⁹ Lire, à cet effet, Lucrèce, *De la nature*, II, traduction et présentation par José Kany-Turpin, Paris, Flammarion, 1997 ; et Ilya Prigogine, *La Nouvelle Alliance*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 281-285.

progressivement son « hominité⁷⁵⁰ » et son humanité. En d'autres termes, l'homme est devenu un homme et un humain grâce à une série de mutations qui se sont opérées en lui et en dehors de lui. Sur le plan physiologique, et à la faveur des influences du milieu extérieur, l'homme a développé la bipédie et l'habileté manuelle. Il a aussi bénéficié, avec le temps, de l'augmentation du volume de son cerveau. Cette augmentation du volume cérébral lui a permis de développer le langage, la pensée, l'art, bref, la culture et la civilisation. La relative liberté dont il jouit, tout comme la culture et la civilisation qu'il a produites, est liée, de l'avis de nombreux spécialistes en la matière, à la plasticité de son cerveau. Mais la plasticité cérébrale ne suffit pas à expliquer ce phénomène de « *trans-ascendance* » qui résulte aussi de la nécessité pour l'homme de s'adapter à son environnement. Ainsi, nous pensons que l'évolution et la sélection naturelle sont à l'origine de ces « *écarts* » ou de ces « *excès* » relatifs qui ont permis et continuent de permettre à l'être humain de transformer la nature tout en se transformant lui-même :

[La liberté] *n'est pas un libre arbitre, au sens métaphysique du terme, c'est une marge d'indétermination (comme le clinamen chez Lucrèce), c'est un pouvoir de choix, d'arrachement (« la volonté arrachée au destin », disait Lucrèce), de refus. Mais un tel pouvoir est-il seulement possible ? Comment penser cette émergence, dans la biologie, de quelque chose qui ne l'annule pas, certes, mais qui lui échappe en partie ? Peut-être, à nouveau, par la sélection naturelle. Des individus jouissant d'une marge accrue (quoique toujours génétiquement déterminée) d'indétermination, par rapport à leurs gènes, pourraient en effet bénéficier d'une « adéquate adaptative » elle-même augmentée (...) la liberté, bien sûr relative, serait alors un avantage sélectif (au même titre que les capacités linguistiques ou intellectuelles), et cela pourrait expliquer qu'elle soit devenue, au fil des millénaires, une caractéristique commune de l'espèce. Nous serions libres, en ce sens, non malgré la nature [, c'est-à-dire par anti-nature], mais grâce à elle.*⁷⁵¹

De même que nous rejetons l'idée de « *supernaturalité* » ou d' « *anti-naturalité* » de l'homme, c'est-à-dire la capacité humaine de s'élever à une « *liberté d'indifférence* » ; de même nous récusons la thèse de l'absoluité, de la sacralité et de l'origine mystérieuse des valeurs éthiques, esthétiques et épistémologiques.

⁷⁵⁰Par « hominité », nous entendons le fait de devenir homme, c'est-à-dire d'acquérir les caractéristiques physiques d'un être humain. Or l'humanité désigne les caractéristiques cognitives et comportementales qui différencient l'espèce humaine des autres espèces. L'évolution de l'espèce humaine est marquée par un double processus d'homínisation et d'humanisation. Les sciences contemporaines ont démontré la pertinence de ce double processus d'homínisation et d'humanisation qui a conduit l'espèce humaine au niveau d'évolution actuelle. Cette évolution, faut-il le dire, n'est pas à son terme. Elle est toujours en cours.

⁷⁵¹André Comte-Sponville et Luc Ferry, *op. cit.*, pp. 105-106.

II- L'absolutisation ferryenne des valeurs en question

« *L'humanisme transcendantal* » de Luc Ferry repose aussi sur l'idée de l'absoluité, de la sacralité et de l'origine mystérieuse des valeurs éthiques, esthétiques et épistémologiques. Or, de notre point de vue, ces valeurs ne sont ni absolues, ni sacrées, et encore moins mystérieuses. A la vérité, le bien, le juste, le beau et le vrai sont relatifs. En outre, ces valeurs fondamentales de la vie sont d'origine historique, car elles ont été progressivement construites au cours de l'histoire, et le sont encore, dans le but de préserver la vie, en général, et la vie humaine, en particulier ; de sauvegarder la stabilité, la paix et l'harmonie sociale ; de maintenir les équilibres naturels ; et de veiller au bon fonctionnement de toute la biosphère.

1- Valeurs et relativité

Nous accordons à André Comte-Sponville qu'il n'y a pas de valeurs éthiques, esthétiques et épistémologiques objectives ou en soi, comme le pense Luc Ferry. Les valeurs éthiques, esthétiques et épistémologiques sont bien plutôt relatives, dans la mesure où elles dépendent soit des individus ou des communautés qui les ont élaborées ou adoptées, soit des circonstances ou des époques qui les ont vues naître. Le bien, le juste et le beau, par illustration, sont différemment définis au cours de l'histoire. C'est pour cette raison qu'une attitude ou une action peut être considérée comme bonne, juste ou belle dans une société particulière, alors qu'elle est purement et simplement condamnée dans une autre parce qu'elle est perçue comme mauvaise, injuste ou laide. En effet, du point de vue éthique et politique, par exemple, l'homosexualité est une pratique sexuelle normale et légale dans la plupart des Etats démocratiques et laïcs de l'Occident, alors qu'elle est considérée comme immorale et illégale dans la grande majorité des Etats d'Afrique.

De même, l'esclavage était considéré comme normal et légal à une certaine époque de l'histoire, alors qu'aujourd'hui il est classé dans la catégorie des crimes les plus abjects, à savoir les crimes contre l'humanité. Par ailleurs, un capitaliste pur et dur trouvera que l'efficacité et la rentabilité sont les critères essentiels du bien, du juste et du beau, au moment où un partisan des religions monothéistes, s'appuyant sur la révélation juive, chrétienne ou islamique, sera convaincu du caractère maléfique ou démoniaque d'un tel pragmatisme. Dès lors, la multiplicité ou la diversité de conceptions des valeurs et leurs évolutions dans l'espace et dans le temps nous donnent de constater qu'elles sont loin d'être des absolus objectifs, c'est-à-dire des normes objectives et universelles, comme le prétend Luc Ferry. D'ailleurs, si les valeurs éthiques et esthétiques étaient des « *absolus objectifs* », non seulement elles feraient l'unanimité ou

l'accord de tous les esprits, mais elles seraient aussi immuables ou éternelles. Or tel n'est pas le cas. Arnaud Desjardins est tout à fait d'accord avec notre perspective, puisqu'il estime que la relativité des valeurs est une évidence. Il affirme :

Tant que les buts des hommes seront relatifs, les notions de bien et de mal seront tout aussi relatives. Pendant la Révolution Russe, le bien n'était pas le même pour les soviets et pour les moines orthodoxes ; dans la polémique de l'avortement, le bien n'est pas le même pour les médecins catholiques et pour les sympathisants de « l'émancipation féminine » ; à l'intérieur du Marxisme, le bien n'est pas le même pour les Maoïstes et pour les membres du Parti Communiste Français ; à l'intérieur du Catholicisme romain, pour les intégristes et pour le clergé progressiste (...) Ce que nous appelons l'Histoire est la chronique des conceptions opposées que les hommes se sont faites du bien et du mal.⁷⁵²

Dans *Le Principe responsabilité*, par illustration, et contre l'idée de l'absoluité des valeurs soutenue par l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Hans Jonas montre justement que les principes moraux ou éthiques évoluent au cours de l'histoire. Il relève, par exemple, que l'ancien code moral ou éthique est, aujourd'hui, remise en question et progressivement remplacé par un nouveau code moral ou éthique, précisément parce qu'il est enfermé dans le carcan de l'anthropocentrisme. Or les valeurs anthropocentriques ne prennent en compte que le bien-être de l'homme, ceci au grand dam de la sauvegarde de la biodiversité, de l'environnement ou de la biosphère. A cet effet, Hans Jonas affirme :

Tous les commandements et toutes les maximes de l'éthique traditionnelle, quelle que soit la différence de leurs contenus, présentent cette restriction à l'environnement immédiat de l'action. « Aime ton prochain comme toi-même » ; « Fais aux autres ce que tu souhaites qu'ils te fassent » ; « Instruis ton enfant dans le chemin de la vérité » ; « Recherche la perfection par le développement et la réalisation de tes meilleures possibilités en tant qu'homme » ; « Subordonne ton bien-être personnel au bien-être commun » ; « Ne traite jamais ton prochain comme un simple moyen, mais toujours également comme une fin en elle-même » ; et ainsi de suite. Remarquons que dans toutes ces maximes l'acteur et « l'autre » de son action partagent un présent commun. Ce sont les vivants actuels et qui, d'une façon ou d'une autre, ont commerce avec moi, qui ont droit à mon comportement pour autant qu'il les affecte par le faire ou par omission.⁷⁵³

⁷⁵²Arnaud Desjardins, *op. cit.*, pp. 113-114.

⁷⁵³Hans Jonas, *op. cit.*, p. 28.

Avec la prise de conscience des périls qui menacent les équilibres naturels, la survie des espèces et l'épanouissement de l'homme, l'enfermement dans l'anthropocentrisme n'est ni viable ni toléré. C'est la raison pour laquelle une nouvelle morale ou une nouvelle éthique bio-centrique a émergé des cendres de la morale ou de l'éthique traditionnelle. A ce propos, Eric Pommier, l'un des commentateurs de Hans Jonas, affirme ce qui suit :

En mettant en danger l'ensemble de la biosphère, l'homme technique découvre en effet la solidarité qui l'unit intimement à la vie et au lointain. Un destin commun est partagé, en vertu duquel il ne doit pas simplement s'agir de penser égoïstement à soi, mais aussi généreusement aux autres vivants. C'est à la fois une éthique de l'environnement – pour laquelle l'idée de crime contre les espèces pourrait faire sens – et une éthique des générations futures.⁷⁵⁴

Ce commentaire d'Eric Pommier est fidèle à la pensée éthique de Hans Jonas, car ce dernier estime, comme nous l'avons souligné, que la morale ou l'éthique traditionnelle est dépassée, au vu de multiples menaces liées à la réalisation du programme baconien et cartésien. Ainsi, par rapport à notre préoccupation du départ, nous constatons bel et bien que les valeurs morales ou éthiques ne sont pas absolues, mais relatives et dynamiques.

Cette relativité affecte aussi les valeurs esthétiques, puisqu'il n'y a rien de plus subjectif que le jugement relatif au beau et au goût. Dès lors, contrairement à ce que pense Luc Ferry, nous pensons que le jugement esthétique ne saurait être universel. En effet, le beau n'est pas « *ce qui plaît universellement* », même si c'est « *sans concept* ». Les hommes, les peuples ou les époques n'ont pas les mêmes critères d'appréciation des œuvres esthétiques, des phénomènes de la nature ou des actions humaines. En d'autres termes, chaque individu, chaque communauté, chaque peuple, chaque civilisation et chaque époque à ses propres critères de jugement esthétique. Par illustration, une œuvre d'art, une action héroïque ou un paysage naturel peut esthétiquement retenir ou captiver l'attention de certaines personnes, tout en laissant d'autres individus complètement indifférents. En outre, une femme, par exemple, peut plaire à un homme, tandis qu'un autre la trouvera exécration. C'est la raison pour laquelle, dans la tradition espagnole, il est dit : « *Sobre gusto no hay nada escrito* ». Autrement dit, « chacun ses goûts ».

⁷⁵⁴Eric Pommier, *Hans Jonas et le Principe Responsabilité*, Paris, PUF, 2012, p. 19.

Dans *Le Banquet*, Platon soutient la thèse de la subjectivité ou de la relativité du jugement esthétique, lorsqu'il affirme qu'une beauté peut être « *belle par un côté, laide par l'autre (...) belle pour ceux-ci, laide pour ceux-là* ». Dans la même perspective que Platon, Arnaud Desjardins affirme :

Les critères de beau et de laid sont aussi flous et subjectifs que les critères de bien et de mal. Ce qu'un homme trouve beau, un autre le trouve laid ; ce qu'un homme pense insipide à une période de sa vie, il le considère comme remarquable à une autre ; ce qu'une époque a estimé ravissant, une autre le qualifie d'affreux ; ce qu'une culture juge esthétique, une autre le déclare effroyable. La musique classique chinoise ou hindoue a aujourd'hui droit de cité en Occident. Au XIXe siècle, Berlioz, qui en avait entendu à Londres, la comparait à des miaulements de chat à qui une arête serait restée en travers de la gorge.⁷⁵⁵

La relativité des valeurs éthiques et esthétiques est dû à l'ancrage du jugement éthique et esthétique dans le sentiment ou dans l'émotion dont l'essence est d'être ambivalente, voire ambiguë. Ainsi, du fait de l'ambivalence ou de l'ambiguïté du sentiment éthique et esthétique, des individus ne peuvent pas avoir le même jugement éthique et esthétique. Pire encore, un même individu peut apprécier positivement une chose dans une circonstance 'x', et la désapprécier ou lui rester indifférent dans une circonstance 'y'. Baruch Spinoza explique ce phénomène, en montrant que c'est l'amour ou la haine que nous éprouvons pour une chose qui nous pousse à la trouver bonne ou mauvaise, belle ou laide, et non l'inverse. Dans la troisième partie de l'*Ethique* qui traite de « l'origine et de la nature des Sentiments », Baruch Spinoza affirme :

Par bien, j'entends ici tout genre de joie, et, de plus, tout ce conduit à celle-ci, et principalement ce qui satisfait un désir, quel qu'il soit ; par mal, d'autre part, tout genre de tristesse, et principalement ce qui frustre un désir. Nous avons, en effet, montré plus haut (dans le scolie de la proposition 9) que nous ne désirons nulle chose parce que nous jugeons qu'elle est bonne, mais, au contraire, que nous appelons bon ce que nous désirons ; et conséquemment, ce que nous avons en aversion, nous l'appelons mauvais. C'est pourquoi chacun, d'après son propre sentiment, juge ou estime ce qui est bon, ce qui est mauvais, ce qui est meilleur, ce qui est pire, et enfin ce qui est le meilleur ou ce qui est le pire. L'ambitieux, de son côté, ne désire rien à l'égal de la gloire, et au contraire ne redoute rien à l'égal de la honte. A l'envieux, à son tour, rien n'est plus agréable que le malheur d'autrui, et rien n'est plus importun que le bonheur des autres. Et ainsi chacun, d'après son propre

⁷⁵⁵Arnaud Desjardins, *op. cit.*, p. 164.

sentiment, juge qu'une chose est bonne ou mauvaise, utile ou inutile [, et nous ajouterions, belle ou laide].⁷⁵⁶

Nous venons de montrer qu'il n'y a pas de valeurs éthiques et esthétiques absolues, sacrées et universelles, car comme le dit si bien André Comte-Sponville, « *évaluer, ce n'est pas mesurer une valeur qui préexisterait à l'évaluation ; c'est mesurer la valeur qu'on donne à ce qu'on évalue, ou créer de la valeur en la mesurant*⁷⁵⁷ ». Cependant, qu'en est-il des valeurs épistémologiques, considérées par l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* comme objectives et universelles ? En d'autres termes, les valeurs épistémologiques échappent-elles au principe de la relativité ?

Les valeurs épistémologiques n'échappent pas à la relativité ; ce qui n'est pas le cas de la vérité, en tant qu'elle est vraie, notamment dans un contexte spécifique. En tant qu'elle est vraie dans un certain contexte, la vérité peut être dite objective et universelle, puisqu'elle fait, dans ce cadre précis, l'accord de tous les esprits. En effet, personne, par exemple, ne nierait qu'en base 10, $2 + 2 = 4$. Cependant, en tant que valeur, la vérité est relative, car, dans certaines circonstances, certaines personnes peuvent la détester, la combattre ou l'occulter, c'est-à-dire lui préférer la non-vérité ou le mensonge ; tout comme, dans d'autres situations, elles peuvent l'aimer, la promouvoir ou la rechercher, c'est-à-dire en faire une valeur cardinale.

Par ailleurs, comme nous le disions, l'objectivité de la vérité, en tant qu'elle est vraie, et non en tant que valeur, dépend du domaine, du lieu ou du temps dans lequel celle-ci est élaborée ou construite. C'est justement pour cette raison qu'Aurélien Barrau affirme :

*En de très nombreuses circonstances, la vérité d'une proposition dépend aigument du cadre dans lequel elle est évaluée, cadre qui, lui-même, dépend des croyances et des présupposés d'un lieu et d'un temps (...) La vérité est, comme je l'évoquais précieusement, assujettie à une construction et ne fait sens qu'au sein de celle-ci.*⁷⁵⁸

La vérité, en tant qu'elle est vraie, est ainsi assujettie au principe de la relativité. Qui plus est, force est de noter que le degré de vérité auquel l'homme parvient dépend fondamentalement de la position qu'il occupe dans l'univers, du niveau d'efficacité des méthodes et des instruments utilisés, de la complexité ou non des phénomènes étudiés, et, bien

⁷⁵⁶Baruch Spinoza, *Ethique*, III, traduction d'Armand Guérinot, Paris, Les Editions Ivrea, 1993, scolie de la proposition 39, pp. 162-163.

⁷⁵⁷André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, p. 608.

⁷⁵⁸Aurélien Barrau, *De la vérité dans les sciences*, pp. 25-28.

entendu, de la qualité ou de la puissance des potentialités intellectuelles dont il dispose. A juste titre, on pourrait dire que la science est « *un mode qui de plus varie grandement avec les époques et les moyens à dispositions.*⁷⁵⁹ » Ce sont, en vérité, les facteurs susmentionnés qui permettent à l'homme de s'élever ou pas vers un plus haut degré de vérité.

Toutefois, quelle que soit sa perspicacité, l'être humain ne saurait parvenir à une vérité absolue. Il ne peut donc s'élever à une vérité objective et universelle, puisque la vérité se confond avec le réel dans sa totalité. Or, à cause de sa position dans l'univers, de son statut dans le monde, de sa finitude, de son imperfection, de son inachèvement, des limites de ses facultés intellectuelles, de ses méthodes et de ses instruments de recherche, l'homme est fondamentalement incapable d'embrasser le réel ou la vérité. Ainsi, toutes les vérités auxquelles nous pouvons parvenir ne peuvent être que partielles, partiales ou provisoires. D'ailleurs Aurélien Barrau nous rappelle que « *la science ne touche pas ou ne révèle pas le réel « en lui-même* »⁷⁶⁰ ». Il souligne que « *le prisme physico-mathématique n'est qu'une perspective parmi tant d'autres possibles*⁷⁶¹ ».

Bien avant Aurélien Barrau, et dans la même perspective que lui, André Comte-Sponville a pensé qu'on ne peut pas cerner la réalité ou la vérité dans sa totalité. C'est pour cette raison qu'il affirme : « *Qu'on ne puisse jamais la connaître tout entière ni absolument, c'est aujourd'hui une évidence, avec laquelle je ne prétends aucunement rompre*⁷⁶² ». La relativité de la vérité condamne donc la science à n'être qu'un cheminement vers un absolu qui la contient, et qu'elle ne peut, par conséquent, contenir :

*Que l'insatisfaction de l'esprit soit notre lot, qu'il faille nous résigner à vivre et à mourir dans l'anxiété et dans le noir, telle est l'une de mes certitudes. Lorsque, après des milliers et des millions d'années, notre espèce s'éteindra sur la terre, l'homme en sera encore réduit à ruminer son ignorance et à rabâcher son incompréhension. Ignorance plus ornée que la nôtre – mais ignorance.*⁷⁶³

Au-delà de la relativité des valeurs éthiques, esthétiques et épistémologiques, nous pensons que toutes les valeurs ont une histoire. Autrement dit, les valeurs ne sont ni mystérieuses ni sacrées, comme veut nous faire croire l'auteur de *La Sagesse des Modernes*.

⁷⁵⁹*Ibid.*, p. 19.

⁷⁶⁰*Ibid.*, p. 26.

⁷⁶¹*Ibid.*

⁷⁶²André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, p. 615.

⁷⁶³Jean Rostand, *Ce que je crois*, Paris, Bernard Grasset, 1965, p. 75. Voir aussi Jacques Duquesne, *op. cit.*, p. 142.

2- Valeurs et historicité

Si nous restons fidèles à la nature, au monde, au réel ou à la vie, alors il devient aberrant de postuler l'origine mystérieuse et la sacralité des valeurs fondamentales de la vie, à l'instar du bien, de la justice, du beau, de la vérité, de l'amour et leurs relations, comme le fait, malheureusement, Luc Ferry. En effet, malgré leur importance pour la survie et l'épanouissement de l'espèce humaine, ces valeurs ne sont qu' « *humaines trop humaines* », comme dirait Friedrich Nietzsche ; ou encore, pour ce qui est de l'amour, qu'une inclination toute naturelle qui naît et se développe non seulement grâce à certaines hormones sécrétées par le cerveau, à l'instar de l'ocytocine et de la dopamine⁷⁶⁴, mais aussi grâce à l'environnement extérieur et à l'éducation que reçoit l'homme. Autrement dit, si les valeurs du bien, de la justice, du beau, de la vérité et de l'amour s'imposent de plus en plus aux hommes et aux communautés, bref, à l'humanité, en ce sens qu'elles s'universalisent à chaque instant, ce n'est pas parce qu'elles sont, par essence, objectives et universelles, mais c'est bien plutôt parce que les individus et les peuples, qui les ont élaborées, se sont rendus compte que leur survie et leur épanouissement dépendent du respect de ces valeurs fondamentales ou de leur incarnation dans le tissu social.

En fait, au fur et à mesure que l'histoire évolue, les hommes sont de plus en plus convaincus que le bien vaut plus que le mal, la justice plus que l'injustice, le beau plus que le laid, la vérité plus que le mensonge, et l'amour plus que la haine. Mais cette conviction ne légitime pas la thèse ferryenne de la transcendance, de la sacralité et de l'origine mystérieuse des valeurs. Ainsi, qu'est-ce qui aurait donc poussé Luc Ferry à postuler l'absoluité, la sacralité et le caractère énigmatique du bien, de la justice, du beau, de la vérité et de l'amour ?

Nous pensons que c'est en voulant assumer entièrement la déconstruction des « *transcendances verticales* », c'est-à-dire « *la fin du cosmos* », « *la mort de Dieu* » et la critique d'une raison abstraite devenue hégémonique, « *boulimique* » et « *vorace* », que l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* s'est trouvé comme piégé dans l'immanence radicale. Toutefois, il a tout de suite compris que le « *crépuscule* » des transcendances et le triomphe de

⁷⁶⁴L'ocytocine est l'hormone de l'attachement, la dopamine, l'hormone du plaisir, et la sérotonine, l'hormone de la lucidité. La sérotonine permet la régulation des émotions et des humeurs. Elle favorise la stabilité et le calme. Mais lorsqu'elle s'effondre au moment où la dopamine est sécrétée, le sujet concerné devient ivre d'amour. Les neuroscientifiques démontrent que l'amour procède donc de la « *chimie du cerveau* » : « *On est en état d'effervescence amoureuse parce que notre cerveau sécrète des doses massives de dopamines. À côté de ça, il y a un effondrement de la sérotonine, l'hormone -entre autres- de la lucidité, qui fait qu'on est complètement aveuglé. Et puis après, quand on entre dans une relation plus tendre et sécurisante, quand on se met en couple par exemple, notre cerveau sécrète de l'ocytocine, la substance de l'attachement. Et tout ça dure un certain temps. On appelle ça de l'amour, mais c'est surtout de l'attraction biologique, chimique.* » (Lire Frédéric Lenoir, *La Consolation de l'ange*, p. 65.)

l'immanence radicale feraient courir un grand danger à l'humanité. Autrement dit, Luc Ferry a pris conscience que la vie humaine n'est pas possible dans un monde totalement désenchanté, car, dans un contexte tragique ou de « *non-sens radical* », c'est-à-dire dans un cadre où rien ne vaut absolument et où tout est relatif, l'insécurité, le chaos et la mort règnent en maître. Pour Luc Ferry, il était donc impérieux de réenchanter le monde par des valeurs qui s'imposent à l'humanité comme venant de l'extérieur ; des valeurs transcendantes, sacrificielles et mystérieuses. Luc Ferry affirme :

C'est par la position des valeurs hors du monde que l'homme s'avère véritablement homme, distinct des mécanismes de l'univers naturel et animal auxquels les divers réductionnismes voudraient sans cesse le reconduire. Si le sacré ne s'enracine plus dans une tradition dont la légitimité serait liée à une Révélation antérieure à la conscience, il faut désormais le situer au cœur de l'humain lui-même. Et c'est en quoi l'humanisme transcendantal est un humanisme de l'homme-Dieu : si les hommes n'étaient pas en quelque sorte 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.⁷⁶⁵

Or, de notre point de vue, Luc Ferry n'avait pas besoin d'inventer ces « *transcendances horizontales* » pour sauver éventuellement l'humanité des périls liés au relativisme absolu et au déferlement des instincts ; périls qui sont la marque d'un monde totalement désenchanté. Le faisant, même avec de bonnes intentions, il s'est rendu coupable d'incohérence, car il est revenu à ses anciennes vomissures, en ceci qu'il a repris d'une main ce qu'il avait rejeté de l'autre. L'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, en cherchant, par tous les moyens, à réenchanter le monde, n'a fait que remplacer les anciennes « *idoles* » par de nouvelles, c'est-à-dire substituer les illusions du passé par de nouvelles illusions. Cette substitution des semblables, même s'ils ne sont point identiques, nous oblige à affirmer que « *l'humanisme non métaphysique* » de Luc Ferry demeure un humanisme métaphysique, c'est-à-dire un « *idéalisme transcendantal* », comme dirait son ami André Comte-Sponville.

A la vérité, les « *transcendances horizontales* » sont un pâle reflet des « *transcendances verticales* », dans la mesure où elles portent en elles les tares qui étaient celles des « *transcendances du passé* ». En effet, les « *transcendances horizontales* » soumettent l'homme à une hétéronomie, puisque, tout comme « *les transcendances du passé* », elles s'imposent au

⁷⁶⁵Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, pp. 240-241.

sujet comme venant du dehors. En outre, les « *transcendances horizontales* » deviennent, pour l'individu, un motif de sacrifice. A l'image des « *transcendances verticales* », les « *transcendances horizontales* » poussent aujourd'hui l'homme à mettre sa vie en danger ou à la sacrifier pour ceux qu'il aime, à savoir ses enfants et ses proches, et par extension son prochain et son lointain.

Par ailleurs, tout comme les « *transcendances verticales* », les « *transcendances horizontales* » conservent une bonne part de mystère, étant donné qu'elles échappent à toute élucidation, à toute démonstration et à toute fondation. Logiquement, on ne pouvait pas s'attendre à autre chose de la part de Luc Ferry, étant donné qu'il est un « *anti-fondationnaliste* » assumé. L'auteur de *L'Anticonformiste : une autobiographie intellectuelle* ne croit pas en l'existence d'un principe de base qui pourrait servir de fondation ultime à la connaissance, à l'éthique et à la sotériologie. C'est pour cette raison qu'il fait la part belle au mystère. D'ailleurs, il affirme :

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 lui-même. (...) Et le fait qu'elles soient, aujourd'hui, perçues comme incarnées au cœur de l'humanité, et non dans quelque transcendance verticale, ne change rien à l'affaire. Ou plutôt si : cela change le rapport de l'homme au sacré, mais n'implique point sa disparition complète, jusques et y compris dans l'ordre collectif. La nouvelle transcendance n'en impose pas moins que l'ancienne, même si elle le fait sur un autre mode : elle reste un appel à un ordre de signification qui, pour prendre racine dans l'être humain, n'en fait pas moins référence à une extériorité radicale.⁷⁶⁶

Cependant, comme nous le disions plus haut, et à l'opposé de ce que vient d'affirmer Luc Ferry, les valeurs fondamentales de la vie que sont le bien, la justice, le beau, la vérité et l'amour sont, pour les quatre premières, une invention ou une construction de l'homme ; et pour la cinquième, une inclination naturelle. Elles émergent donc au cœur de l'immanence ou de l'humain, et c'est l'homme lui-même qui leur donne un sens, c'est-à-dire une signification, une valeur, une orientation et une finalité. Il n'est donc pas question de postuler leur absolutité, leur sacralité et leur origine énigmatique, comme si elles étaient de nouvelles divinités qui auraient reçu mandat, tel le Christ, de s'humaniser et de sauver l'humanité d'une aliénation certaine dans l'immanence radicale. Comme le dit si bien André Comte-Sponville, nous devons penser les valeurs fondamentales de la vie, non en « *référence à une extériorité radicale* », mais bien

⁷⁶⁶*Ibid.*, p. 127.

plutôt « à l'intérieur du monde et de l'histoire⁷⁶⁷ ». Dans sa réplique à Luc Ferry, l'auteur du *Petit traité des grandes vertus* clarifie sa position, que nous partageons, en ces termes :

Il y a des valeurs absolues, dis-tu ; par exemple : couper un enfant en morceau, je ne le ferais en aucun cas... » Je m'en doute bien ! Simplement, tu qualifies là de « sacré » ce que je nomme un « absolu pratique », c'est-à-dire un absolu pour l'action et non pour la contemplation, un absolu qui est objet de volonté et non de connaissance (comme s'il était écrit dans le ciel des Idées : « Il ne faut pas découper les enfants en morceaux »), qui ne vaut que pour nous et non objectivement ou en soi. (...) L'illusion, ce serait d'oublier cette différence, comme on le fait toujours, et d'ériger cet absolu subjectif ou pratique en absolu objectif ou théorique.

(...) Selon moi, cet absolu pratique, cette verticalité, cette valeur pour laquelle on est prêt à se sacrifier, ce n'est pas un mystère (...), c'est simplement un produit de l'histoire et une volonté des individus. C'est pourquoi elle a besoin de nous : elle n'existe qu'autant que nous le voulons.⁷⁶⁸

Nous venons de montrer que l'idée de l'absoluité, de la sacralité et de l'origine énigmatique des valeurs fondamentales de la vie sur laquelle repose l'« *humanisme non métaphysique* » de Luc Ferry n'est pas pertinente, d'une part, parce que les valeurs, comme le bien, la justice, le beau et la vérité, sont relatives et historiques ; et d'autre part, parce que l'amour, qui les rend possibles, est une inclination naturelle, et donc consubstantielle à l'être humain. En effet, nous avons établi que si ces « *formes de l'intersubjectivité et leurs relations*⁷⁶⁹ » s'imposent progressivement à chaque conscience, et partant à toute l'humanité, ce n'est pas parce qu'elles sont, en soi, des « *absolus objectifs* », mais c'est bien plutôt parce qu'elles favorisent ou permettent des relations intersubjectives pacifiées et harmonieuses ; préservant, par le fait même, l'humanité de toute implosion ou de toute destruction. Toutefois, qu'en est-il de l'idée de la divinisation ou de la sacralisation de l'humain ; idée qui constitue le troisième et dernier pilier sur lequel est fondée la philosophie post-métaphysique, post-nietzschéenne et post-déconstructionniste de Luc Ferry ?

⁷⁶⁷ André Comte-Sponville et Luc Ferry, *op. cit.*, p. 65.

⁷⁶⁸ *Ibid.*, pp. 53-54.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 243.

III- Les problèmes liés à la thèse de la réalité de « l'homme-Dieu »

Pour Luc Ferry, l'expression « *homme-Dieu* » désigne d'abord, bien évidemment, « *le christ, l'incarnation de Jésus, le Dieu qui se fait homme*⁷⁷⁰ ». Mais, dans le cadre de sa pensée, elle fait davantage référence à un

*Double processus qui [lui] semble sans cesse davantage caractériser la logique des sociétés occidentales, laïques et démocratiques : d'un côté une sacralisation/divinisation de l'humain liée aux métamorphoses de l'humanisme et en particulier à la naissance du mariage d'amour, de la famille moderne, et d'un autre côté, une humanisation, voire désacralisation du divin inhérente au processus d'autonomisation progressive des individus par rapport à la logique holistique des sociétés religieuses.*⁷⁷¹

En effet, l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* estime que le processus de laïcisation du monde ou d'« *humanisation du divin* », enclenché par la révolution scientifique moderne, la révolution humaniste et la révolution de l'amour, a bel et bien ouvert la voie, notamment en Europe, à une « *lente et inexorable « divinisation de l'humain »*⁷⁷² ». Toutefois, lorsque Luc Ferry parle de la divinisation ou de la sacralisation de l'humain, il ne s'agit nullement, pour lui, de postuler la divinité de l'homme, au sens des religions monothéistes, c'est-à-dire de faire de ce dernier un vrai Dieu, alors qu'il ne pourra jamais le devenir. « *L'homme-Dieu* » est bien plutôt un homme qui se découvre une dimension divine ou sacrée. Mieux encore, il est un homme divinisé ou sacralisé par l'amour et pour l'amour. Autrement dit, la divinisation ou la sacralisation de l'humain renvoie à l'idée selon laquelle chaque sujet doit être traité comme une valeur absolue ou comme une « *finalité sans fin* ».

Bien avant l'auteur de *La Révolution de l'amour*, Emmanuel Kant avait émis le vœu de voir traiter l'homme comme une fin en soi. Luc Ferry estime qu'aujourd'hui ce vœu est devenu une réalité, grâce à la naissance de la famille moderne et à l'irradiation de l'amour au-delà de la sphère privée, c'est-à-dire la transfiguration des enjeux collectifs ou publics par la révolution de l'amour. Avec cette révolution de l'amour, avons-nous montré dans les deux précédents chapitres, Luc Ferry estime que les « *figures traditionnelles du sacré*⁷⁷³ », à l'instar de Dieu, de la Patrie, de la Révolution, ont été déconstruites et sont, aujourd'hui, « *pratiquement mortes*

⁷⁷⁰Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 782.

⁷⁷¹*Ibid.*

⁷⁷²J.-M. Verlinde, « André Comte-Sponville – Luc Ferry. Spiritualité sans Dieu, leurre ou vraie chemin ? », in *Nouvelle revue théologique*, tome 133/numéro 4, octobre – décembre, Bruxelles, 2011, p. 615.

⁷⁷³Luc Ferry, *De l'amour. Une philosophie pour le XXI^e siècle*, p. 78.

dans les jeunes générations, du moins dans [la] vieille Europe⁷⁷⁴ », car « plus personne (...) n'est prêt à mourir pour Dieu, pour la Patrie, pour la Révolution⁷⁷⁵ ».

En revanche, Luc Ferry pense que les seuls êtres pour lesquels nous serions prêts à risquer nos vies ou à mourir, pour qu'ils soient hors de tout danger ou pour qu'ils aient une « *vie bonne* » ou « *réussie* », sont ceux que nous aimons ou ceux que nous avons sacralisés par l'amour, à savoir nos enfants, nos proches, et partant notre prochain et notre lointain. A ce propos, l'auteur de *La Révolution de l'amour* affirme, sans aucune hésitation :

Les seuls êtres pour lesquels nous serions prêts à mourir, à risquer nos vies, peut-être même à les donner, ce sont justement les êtres qui ont été sacralisés par l'amour. L'amour induit, à l'endroit de ceux que nous aimons, un rapport, une fonction de sacralisation. C'est cela qui marque une transmutation de ce qui fonde la conception du sens de la vie en Europe aujourd'hui. Nous ne sommes désormais prêts à mourir que pour des personnes humaines, et non plus pour des entités abstraites : ni Dieu ni la Patrie ni la Révolution. Et ces personnes ne sont pas seulement nos proches, celles que nous aimons très directement. Elles représentent aussi – toute l'histoire de la naissance de l'humanisme laïc en témoigne – le prochain, c'est-à-dire le contraire du proche, l'anonyme, celui qu'on ne connaît que de loin, qui cesse, par sympathie, par une espèce de capillarité, de nous laisser totalement indifférents.⁷⁷⁶

Pour Luc Ferry, la révolution de l'amour nous ouvre à une cinquième période de l'histoire ou à une ère post-métaphysique, post-nietzschéenne et post-déconstructionniste, marquée, non plus par le principe cosmologique, théologique, humaniste ou de la déconstruction, mais par le principe de l'amour qui permet la divinisation, la sacralisation ou la transcendance de l'autre, tant dans la sphère privée que dans la sphère publique ou politique. A ce propos, nous avons eu à montrer, dans la deuxième partie de notre réflexion, notamment au cinquième chapitre, que l'auteur de *La Révolution de l'amour* voit effectivement dans l'amour et la protection des enfants, la prise en compte des questions relatives à l'épanouissement des jeunes, la promotion de l'équité et de l'égalité des genres, la préservation des chances des générations futures de parvenir au bien-être, la sauvegarde de la biodiversité et de l'environnement, l'aide publique au développement, l'action humanitaire et le droit d'ingérence humanitaire la preuve que l'époque contemporaine est véritablement marquée par la divinisation, la sacralisation ou la transcendance de l'autre.

⁷⁷⁴Ibid.

⁷⁷⁵Ibid.

⁷⁷⁶Ibid., pp. 78-79.

Néanmoins, à l'inverse de cette posture philosophique de Luc Ferry fondée sur une survalorisation de l'impact positif de la naissance de la famille moderne, nous pensons que le souci du bien-être de l'homme actuel et de demain, la lutte contre les crimes d'écocide, la préservation des équilibres naturels, de la biodiversité et de toute la biosphère n'est que l'arbre qui cache la forêt. En effet, le monde d'hier et d'aujourd'hui continue d'être structuré par des violents conflits d'intérêts ; des conflits conjugaux, tribaux, ethniques, nationaux et internationaux ; des haines ; « *la banalisation de l'humain*⁷⁷⁷ » ; et la destruction éhontée de l'environnement, et donc de la biosphère. Dit autrement, quand bien même il serait meilleur que le monde ancien, sur le plan du développement infrastructurel et superstructurel, le monde d'aujourd'hui est loin d'être un « *paradis* », au sens judéo-chrétien et islamique du terme.

A la vérité, le monde d'aujourd'hui n'est pas le monde de la divinisation, de la sacralisation ou de la transcendance de l'autre, car, que nous soyons dans la sphère privée ou dans le domaine public, les rapports intersubjectifs, n'en déplaise à Luc Ferry, sont davantage structurés par l'inverse critique de la fraternité, de la sympathie, de la compassion et de l'amour. C'est d'ailleurs ce que pense André Comte-Sponville, lorsqu'il rétorque à l'auteur de *La révolution de l'amour* :

*Pour ma part, je serai plus réservé. Pas seulement parce que le sacré n'est pas ce que je cherche, ni ce que je trouve. Aussi, et davantage, parce que d'autres phénomènes traversent notre modernité, qui devraient modérer cet enthousiasme humaniste. D'abord, bien sûr, la vie réelle, telle qu'elle est, toute profane, toute laïque, tout immanente : la petite quotidienneté de l'homme, ses petites misères, ses petites bassesses (...) L'homme est un loup pour l'homme plus souvent qu'un Dieu.*⁷⁷⁸

1- Les sociétés contemporaines capitalistes et la sacralisation des intérêts

Nous ne sommes pas convaincu que notre époque soit véritablement régie par le principe de l'amour, comme l'affirme Luc Ferry. Certes, il y a çà et là, dans la vie privée comme dans la vie publique, des manifestations de fraternité, de sympathie et de générosité ; des luttes contre les structures d'aliénation et de déshumanisation ; des mobilisations diverses en vue de la protection des enfants, des femmes, des minorités, bref, des personnes les plus fragiles, mais toutes ces actions, privées et publiques, de bonne volonté, sont comme un grain de sable dans la mer des atrocités qui gangrènent nos familles, nos communautés, nos sociétés et le monde actuel. Ces atrocités sont nourries, entre autres, par la recherche et la protection des intérêts

⁷⁷⁷ André Comte-Sponville et Luc Ferry, *op.cit.*, p. 138.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 137.

égoïstes. En effet, dans les familles modernes, par exemple, la solidarité agissante, qu'on observait dans les familles traditionnelles, a cédé la place à l'égoïsme, à l'individualisme et à l'égoïsme, car, malgré une fraternité et une sympathie de surface, chaque membre de la fratrie cherche d'abord et prioritairement à tirer son épingle du jeu, c'est-à-dire à réussir sa propre vie.

Au départ, c'est-à-dire dans leur prime jeunesse, des frères et des sœurs sont animés d'un réel sentiment de charité les uns envers les autres, mais ce sentiment, généralement, s'étiole au fur et à mesure qu'ils deviennent adultes, ceci sous les coups de boutoir de la rareté des ressources ou de l'esprit de rivalité et de leadership. Ainsi, l'amour que les membres d'une famille avaient les uns envers les autres se refroidit. Pire encore, il se tourne en son contraire, puisqu'il est de l'essence de tout sentiment d'être ambivalent. Cette ambivalence de l'amour, qu'il soit l'« *amour-passion* », l'« *amour d'amitié* » ou l'« *amour-don* », constitue, à notre avis, une véritable entrave à la divinisation ou à la sacralisation de l'humain qu'appelle de ses vœux Luc Ferry.

Ainsi, du fait de sa subjectivité, de sa variabilité et de son ambivalence, l'amour, de notre point de vue, ne semble pas pouvoir garantir, durablement, la divinisation, la sacralisation ou la transcendance de l'autre, dans la mesure où il peut se tourner en son contraire et devenir, pour ce denier, une source d'aliénation et de déshumanisation. Certes, au nom de l'amour, comme nous l'avons déjà démontré, les hommes sont prêts à mettre leur vie en danger ou à se sacrifier pour les autres, mais lorsque cet amour est frustré, déçu ou trahi, il est possible qu'il devienne une « *passion triste* » ou une énergie négative susceptible de tout détruire sur son passage. Dans ce cas, tout se passe comme si l'intensité de la haine ou de l'antipathie qu'un individu manifestait à l'endroit de son semblable était proportionnelle à la densité de l'amour qu'il avait éprouvé pour lui. A la vérité, le genre humain passe alternativement et allègrement de l'amour à la haine, ou de la forte attirance au rejet total. C'est ce que pense Matthieu Ricard, lorsqu'il fait le constat suivant : « *Dans les premiers temps d'une relation, on trouve qu'une personne est 100% désirable et on ne perçoit aucun de ses défauts. Puis viennent les disputes et les mésententes et on la juge alors 100% haïssable, alors que fondamentalement, à quelques changements près, elle est toujours la même.*⁷⁷⁹ »

Toutefois, mis à part cette subjectivité, cette variabilité, cette ambivalence, bref, cette fragilité de l'amour qui compromet le projet ferryen d'un « *humanisme de l'homme-Dieu* », il y a, comme nous le disions, que la recherche et la préservation des intérêts personnels ou

⁷⁷⁹Christophe André, Alexandre Jollien, Matthieu Ricard, *op. cit.*, p. 148.

égoïstes sont, dans nos sociétés d'aujourd'hui, comme dans les sociétés du passé, prépondérantes au principe de l'amour. En réalité, le principe de l'amour qui structure la vie familiale à partir de la révolution de l'amour ou de la naissance de la famille moderne, c'est-à-dire du passage du mariage arrangé au mariage choisi par amour et pour l'amour, ne résiste pas au principe de l'intérêt.

En règle générale, et en nous basant sur l'expérience, le principe de l'intérêt prime sur le principe de l'amour, quels que soient le temps et l'espace. Nous avons le sentiment que c'est l'intérêt qui détermine presque toutes les actions humaines. Dans la plupart des cas, et par illustration, on pourrait même dire que l'intérêt féconde et nourrit tout à la fois l'amour qui unit l'homme à sa femme, les enfants aux parents, les membres des familles entre eux, et partant les différents acteurs sociaux, politiques, économiques, militaires, et même religieux. Décidément, pour pasticher Jeremy Bentham, on pourrait dire que l'homme, par nature, est passé maître dans l'arithmétique de ses intérêts.

Eu égard à la primauté du principe de l'intérêt sur le principe de l'amour ; primauté que nous ne pouvons nier que par gêne ou par mauvaise foi, il va sans dire que dans l'état actuel du monde, des mentalités et de la « nature humaine », le principe de l'amour est incapable de permettre une sacralisation durable de l'humain, tant dans les familles modernes que dans les sociétés contemporaines. Ainsi, le monde contemporain, pensé par Luc Ferry, apparaît, de notre point de vue, comme un monde onirique. Qui plus est, son optimisme anthropohistorique s'avère être une véritable occultation du réel, puisque l'égoïsme, l'individualisme et l'égoïsme, qui détruisent le tissu familial, font aussi des ravages indescriptibles dans les sociétés actuelles. En effet, nos sociétés contemporaines et capitalistes sont devenues comme insensibles aux cris de l'homme, car en dépit de quelques actions de générosité et de solidarité, ponctuellement menées par des personnes de bonne volonté, des associations humanitaires et certains Etats, l'existence, en général, est soit malheureuse soit un échec pour le plus grand nombre de personnes.

Chaque jour, des personnes anonymes portent courageusement le fardeau de leur existence, sourient par fierté et souvent par dignité, mais meurent lentement, sûrement, et surtout dans l'indifférence totale, au sein de nos familles, de nos communautés ethniques et religieuses, de nos sociétés et de nos Etats dits démocratiques qui s'empressent de se débarrasser rapidement de leurs restes, comme pour ne pas avoir à développer une mauvaise conscience ou, du moins, une conscience malheureuse. Or, si nos familles, nos structures sociales, nos institutions et nos Etats étaient bien organisés ; s'ils étaient justes, équitables,

généreux, sensibles et humains, ils pouvaient alléger le fardeau qui écrase la multitude de malheureux qui souffrent et meurent en silence.

Certes, il existe des individus et des organisations engagés dans des actions humanitaires, c'est-à-dire impliqués résolument dans le projet de réduction des souffrances qui accablent l'humanité. Certes aussi, comme le dit Matthieu Ricard, il y a dans le monde des « amis dans le bien⁷⁸⁰ », des « héros anonymes de la compassion⁷⁸¹ » qui sont, en fait, ces « millions de bénévoles dans les ONG nationales ou internationales, dans les associations de quartier⁷⁸² », et qui s'engagent au quotidien pour qu'advienne un monde plus humain. Mais ces « héros anonymes de la compassion » n'ont généralement pas des moyens suffisants pour réaliser ce projet humaniste d'envergure qui consiste à panser les plaies du monde et à redonner la possibilité d'un plein épanouissement à tous ceux qui sont laissés au bord du chemin.

Par contre, ceux qui détiennent des moyens colossaux, à l'instar des Etats puissants, des organisations internationales, des multinationales et des individus immensément riches, se caractérisent le plus souvent par un manque de bonne volonté et par cette mauvaise foi qui consiste à donner l'impression qu'ils ont à cœur de guérir le monde de ses blessures, alors qu'ils cherchent, par leur médiocre contribution, à tromper la vigilance de l'opinion nationale et internationale ; à redorer leur image ; et à se donner bonne conscience. En fait, nous sommes davantage dans des sociétés de l'apparence, c'est-à-dire des sociétés qui se mentent à elles-mêmes et qui font semblant de se soucier du bien-être de tous et de chacun, que dans des sociétés de la vérité, c'est-à-dire des sociétés qui ont le courage de voir leur laideur en face, de prendre des mesures correctives qui s'imposent, en vue de l'embellissement de la vie de chacun de ses membres ou de chaque personne qui s'y trouve. Dès lors, que peut-on bien attendre de telles sociétés, si ce n'est l'accentuation de l'assujettissement, voire de « la banalisation de l'humain » ?

Les sociétés contemporaines sont davantage le lieu de l'assujettissement ou de « la banalisation de l'humain » que celui de sa divinisation ou de sa sacralisation. En effet, dans la plupart des pays ou des nations, qu'on se trouve dans les Etats démocratiques et laïcs de l'Occident ou dans les autres Etats du monde, des hommes sont dans des « chaînes ». Ils sont maintenus en captivité par l'ignorance, la superstition, la pauvreté, la maladie, au moment où quelques individus nagent dans un océan de bien-être matériel, et bénéficient de presque tous les avantages sociaux. Dès lors, comment parler de divinisation, de sacralisation ou de

⁷⁸⁰Ibid., p. 201.

⁷⁸¹Ibid.

⁷⁸²Ibid.

transcendance de l'homme dans un contexte capitaliste où plus de 90% des richesses du monde sont détenues par une très faible minorité de personnes qui laissent une multitude d'êtres humains à la merci de la précarité et de la mort ? En plongeant la grande partie de l'humanité dans « *des convulsions d'un genre nouveau, toutes porteuses d'une violence de plus en plus inouïe contre les personnes, la matière et la biosphère*⁷⁸³ », la brutalité du capitalisme contemporain n'est-elle pas la preuve de la réification et de l'anéantissement en cours de l'homme ?

A la vérité, nous sommes tenté de penser que l'idée hobbesienne selon la laquelle « *l'homme est un loup pour l'homme* » reste d'actualité. D'ailleurs, dans *L'Envers de l'humanisme*, Claude Jannoud souligne :

L'homme n'est pas voué au mal en vertu d'une libre disposition ou d'un péché originel. Il est investi et infecté par lui. S'il est impossible d'affirmer que l'univers est marqué du signe du mal, on peut dire que l'homme, lui, l'est. Qu'il puisse penser sa condition est sa malédiction : la mort, l'isolement monadologique, la tyrannie de soi et des autres, la contingence, le temps, la situation schismatique dans laquelle il vit sont des échardes du mal inguérissables dans sa chair et dans son âme.

(...) L'homme dans l'univers est isolé avec son mal et sa conscience. Parce qu'il est infecté par le mal, l'homme est condamné à une propension au mal. Parce qu'il le sait, il y est voué. C'est la conscience de cette infection qui en a fait le plus grand prédateur, et d'abord contre lui-même.

(...) Le « tout est permis » reconnu à l'humanité est accompagné d'une coercition interne sans précédent. On n'a jamais tué autant d'hommes qu'au cours de ce siècle [à savoir le XXe siècle]. Les tortures, les pratiques sadiques de toutes sortes se donnent libre cours. Les déportations massives.

(...) Au sein des sociétés post-industrielles, la normalisation mécanique des individus entraîne un affaiblissement des solidarités et constitue un déficit d'humanité.⁷⁸⁴

De ce qui précède, nous constatons que l'époque contemporaine n'est pas celle de « *la transcendance de l'amour* », de la divinisation ou de la sacralisation de l'humain, comme voudrait nous faire croire Luc Ferry, en ceci qu'elle est largement dominée par une pluralité de conflits qui s'enracinent, pour la plupart, dans la recherche ou la préservation des intérêts divergents ou égoïstes. Même au cœur de la civilisation européenne, n'en déplaise à Luc Ferry, la déshumanisation et la désacralisation de l'homme est une réalité, car une bonne frange de la

⁷⁸³Achille Mbembe, *Brutalisme*, Paris, La Découverte, 2020.

⁷⁸⁴Claude Jannoud, *L'Envers de l'humanisme*, Paris, Editions du Seuil, 1997, pp. 31-51.

population est exploitée, paupérisée et abandonnée par un capitalisme dominant et brutal qui est davantage l'expression d'un rapport de force.

Ce « *capitalisme brutal*⁷⁸⁵ » a bel et bien engendré un monde structuré par l'intérêt, et donc dominé par l'individualisme, l'arrogance et le narcissisme. Il s'agit d'un monde dont Arthur Schopenhauer dit qu'il est « *esthétiquement une taverne pleine d'ivrognes, intellectuellement un asile d'aliénés, et moralement un repaire de brigands*⁷⁸⁶ ». La raison y est instrumentalisée, puisqu'elle est mise au service de « *l'égoïsme possessif*⁷⁸⁷ » et de l'accumulation primitive.

En outre, la guerre, qui n'était plus une possibilité pour l'auteur de *La Révolution de l'amour*, notamment en Europe, est, depuis le 24 février 2022, de retour dans ce continent, avec l'invasion de l'Ukraine par la Russie. Luc Ferry était convaincu qu'avec la « *révolution de l'amour* » la vieille Europe, au moins, était à l'abri de la guerre. Mais c'était sans compter avec la têtuesse de la « *réalité humaine* » qu'il voulait occulter. Aujourd'hui, en Europe, notamment sur le territoire ukrainien, de jeunes hommes et de jeunes femmes meurent sur le champ de bataille pour leur pays. Ils se sacrifient pour leur patrie ; ce qui contredit la « *prophétie* » de Luc Ferry selon laquelle « *plus personne [en Europe] n'est plus prêt à mourir (...) pour la Patrie*⁷⁸⁸ ».

Dans le contexte capitaliste qui est le nôtre, l'homme n'est pas toujours perçu, par son « *alter ego* », comme un frère, comme un ami ou comme un partenaire avec qui il doit coopérer pour parvenir ensemble à une existence heureuse ou réussie. Au contraire, l'homme est considéré comme un faux frère, un ennemi ou un rival dont il faut se méfier. Il est donc souvent question de le neutraliser, de le paralyser, de l'anéantir ou, du moins, de le surveiller constamment, de l'éloigner le plus rapidement possible de soi, pour ne pas être victime de sa mauvaieseté ou de sa méchanceté. L'hyper-violence contemporaine et le terrorisme international qui sèment la désolation et la mort ; la surexploitation et la paupérisation des peuples de la périphérie par les Etats du centre ; la méfiance et la peur de l'étranger ou du prochain constituent, à cet effet, une illustration.

Cette analyse de la condition de l'homme moderne ou de l'homme contemporain, d'une part ; et d'autre part, de la nature réelle des relations intersubjectives ou des modes de communication des consciences est d'autant plus pertinente que les mouvements qui ont

⁷⁸⁵Alain Touraine, *op. cit.*, p. 142.

⁷⁸⁶*Ibid.*

⁷⁸⁷*Ibid.*

⁷⁸⁸Luc Ferry, *De l'amour. Une philosophie pour le XXIe siècle*, p. 78.

aujourd'hui le vent en poupe démontrent, par leurs prétentions et par leurs actions, que l'être humain n'est ni transcendant, ni sacré, ni divin.

2- De la fiction de la sacralité de l'homme à sa réelle décentration

La dédivinisation ou la désacralisation de l'homme se manifeste aussi à travers les mouvements transhumaniste, féministe et écologique. En effet, si l'homme était Dieu, c'est-à-dire s'il était considéré comme un être sacré, comme « *une finalité sans fin* », comme dirait Emmanuel Kant, d'abord, il ne viendrait à l'esprit de personne de vouloir l'améliorer, l'augmenter ou le défigurer, selon les cas, en manipulant dangereusement ses cellules souches ou son génome ; en envisageant l'hybridation homme/machine ; ou tout simplement en cherchant à l'assujettir à une intelligence artificielle ou à une machine hyper-intelligence et puissante. Ensuite, nul n'aurait le courage et la permission de le tuer au stade fœtal ou embryonnaire, au nom des droits humains. Et enfin, il ne lui serait pas exigé de se décentrer pour laisser prospérer les « *intérêts des autres espèces animales, voire, pourquoi pas, de l'ensemble de la biosphère*⁷⁸⁹ ».

2-1- Le mouvement transhumaniste et l'augmentation de l'humain

Le transhumanisme est un mouvement philosophique qui milite en faveur de l'augmentation des capacités physiques, intellectuelles et spirituelles de l'homme, grâce aux progrès technoscientifiques. Il s'agit, pour ses théoriciens, d'amener les scientifiques à user de tous les moyens scientifiques, matériels et technologiques possibles, en vue de la réduction des souffrances, de la victoire sur les maladies, du ralentissement du vieillissement, du développement exponentiel des facultés humaines, de l'acquisition de nouvelles aptitudes et attitudes et, si possible, de la suppression de la mort. Dans cette veine, Luc Ferry définit la mission du transhumanisme en ces termes :

*Les transhumanistes militent, avec l'appui de moyens scientifiques et matériels considérables, en faveur d'un recours aux nouvelles technologies, à l'usage intensif des cellules souches, au clonage reproductif, à l'hybridation homme/machine, à l'ingénierie génétique et aux manipulations germinales, celles qui pourraient modifier notre espèce de façon irréversible, en vue d'améliorer la condition humaine.*⁷⁹⁰

⁷⁸⁹André Comte-Sponville et Luc Ferry, *op.cit.*, p. 139.

⁷⁹⁰Luc Ferry, *La Révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'ubérisation du monde vont bouleverser nos vies*, Paris, Plon, 2016, p. 9.

En accord avec les objectifs de ce mouvement de pensée, les géants du numérique, à l'instar de Facebook, Alibaba, Amazon, Apple, Google, Manga, mettent des moyens colossaux dans la recherche sur le génome humain, les cellules souches, le clonage reproductif, le développement des technologies de pointe et de l'intelligence artificielle, pour que l'homme soit capable de se libérer des déterminismes naturels, notamment les déterminismes biologiques. L'enjeu de cette recherche de pointe est de corriger la copie de la nature, de faire en sorte que les manquements physiologiques, intellectuels et éthiques de l'homme deviennent un mauvais souvenir. Luc Ferry, à cet effet, estime qu'avec la réalisation du projet transhumaniste, « *la définition même de ce que nous sommes et de ce que nous voulons devenir va nous appartenir de plus en plus là où nous pensions, dans les temps anciens, que cette définition appartenait à Dieu, à la coutume ou à la nature*⁷⁹¹ ».

Mais ce qui nous intéresse, c'est moins le but visé par le transhumanisme que les mobiles de ses actions ou de son déploiement. En effet, nous pensons que c'est parce que l'homme est un « tas de misère » que les chantres du transhumanisme ont estimé qu'il était nécessaire de l'augmenter. En effet, il s'agit d'augmenter physiquement, intellectuellement et, si possible, éthiquement l'homme, pour qu'il puisse être à même de répondre efficacement aux exigences épistémologiques, esthétiques, éthiques, politiques, économiques et militaires des sociétés du futur.

Les transhumanistes veulent créer « *l'homme parfait*⁷⁹² », c'est-à-dire faire « *évoluer* [l'humanité] *vers un Meilleur des mondes à la Aldous Huxley, avec des Alphas (...)* [c'est-à-dire] *des hommes supérieurs*⁷⁹³ ». Cette ambition est la preuve non seulement que l'homme n'est pas un être sacré, mais qu'il est aussi une déception sur tous les plans.

Sur le plan physiologique, il est, dès sa venue au monde, déjà engagé dans un processus de dégénérescence qui ne lui donne pas le temps de s'épanouir. Du point de vue intellectuel, il est très limité, car, en dépit du temps qu'il passe dans le processus d'apprentissage, de formation et d'éducation, il demeure incapable de s'élever à une performance satisfaisante. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les scientifiques bio-progressistes se battent pour l'augmenter génétiquement. Le généticien américain Michael Rose, qui, grâce à des manipulations génétiques, a pu prolonger, de plus de dix fois, la durée de vie normale d'une mouche, estime qu'il est judicieux de manipuler le génome humain, dans le but de parvenir à des résultats

⁷⁹¹*Ibid.*, p. 34.

⁷⁹²Joël de Rosnay et Fabrice Papillon, *Et l'Homme créa la vie... La folle aventure des architectes et des bricoleurs du vivant*, Paris, Les liens qui libèrent, 2010, p. 127.

⁷⁹³*Ibid.*

semblables. La possibilité d'une telle manipulation est la preuve par neuf que l'homme n'est en rien un être sacré ou divin : « *En quoi le génome humain est-il sacré ? Nous savons qu'il est le résultat d'assemblages réalisés par hasard au cours des siècles. Il est ce qu'il est aujourd'hui, mais il aurait parfaitement pu être différent. Au nom de quoi nous interdirait-on de le modifier ?*⁷⁹⁴ »

En outre, les limites ou les insuffisances de l'homme ont poussé les scientifiques à développer l'intelligence artificielle pour résoudre de nombreux problèmes scientifiques et organisationnels qui seraient restés insolubles sans cette technologie. Par ailleurs, en ce qui concerne la vie de l'homme avec les autres, elle laisse très souvent à désirer, car elle est peuplée des conflits divers, et bien souvent inutiles. Il serait donc hautement utile d'augmenter le genre humain, d'un point de vue éthique ou spirituel, si possible. Dans tous les cas, le mouvement transhumaniste et la technoscience sont en marche, c'est-à-dire en ordre de bataille ; et nous verrons, nous ou nos descendants, ce dont ils sont réellement capables. Peut-être qu'un jour, ils arriveront à créer des hommes capables et de se traiter comme « *une fin en soi* » et de traiter les autres comme une « *finalité sans fin* ».

Si l'être humain est, comme nous venons de le montrer, un animal en situation de handicap, un être hautement vulnérable, c'est-à-dire un vivant qui a besoin d'être augmenté sur tous les plans, comment serait-il possible, même s'il est, par ailleurs, doué d'intelligence et relativement libre, de le diviniser ou de le sacraliser, comme le fait l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* ? La divinité, la sacralité ou la transcendance n'est-elle pas, à proprement parler, l'attribut soit d'un être excellent à tous points de vue, c'est-à-dire digne, parfait, auto-suffisant, autonome, bref, irréprochable et inaliénable, à savoir un Dieu, qui n'est pas du tout humain ; soit d'un sujet traité avec beaucoup d'égards et de vénération, de respect et de charité, à savoir « *l'homme-Dieu* », qui n'est ni homme ni Dieu ? Prenant le contre-pied de Luc Ferry, André Comte-Sponville, pour sa part, estime que :

Oui, vraiment, comme un animal, l'homme est extraordinaire. Mais quel dieu dérisoire et piètre cela ferait ! Il n'est ni immortel ni tout-puissant, il n'a créé ni le monde ni soi, il ne connaît ni le principe ni la fin des choses, enfin il est si loin d'être infiniment bon qu'on discute encore pour savoir s'il est capable, parfois, d'un peu d'amour véritablement désintéressé... L'adorer ? Ce serait le méconnaître ou le trahir.

Sur le plus haut trône du monde, disait Montaigne, nous ne sommes pourtant assis que sur notre cul. C'est ce qui nous interdit de nous prendre pour Dieu, et qui nous fait humains par la conscience insatisfaite que nous en prenons.

⁷⁹⁴Michael Rose, cité par Jean Staune, *op. cit.*, p. 28.

*Qu'est-ce que l'homme ? C'est le seul animal qui sache n'être pas Dieu.*⁷⁹⁵

De même que les objectifs et les actions du mouvement transhumaniste nous donnent de penser que la divinité, la sacralité ou la transcendance de l'homme est un leurre ; de même, les revendications et les acquis du féminisme renforcent cette pensée.

2-2- Le féminisme et la désacralisation de l'homme

Dans ses revendications et ses acquis, le féminisme semble « *battre en brèche cette prétendue sacralisation*⁷⁹⁶ » de l'homme. En effet, si l'homme était divin, sacré ou transcendant, la plupart des sociétés n'auraient pas légalisé le droit à l'avortement ou, du moins, tolérée cette pratique. Or ce droit de tuer discrètement des êtres fragiles et innocents s'est universalisé dans les Etats démocratiques et laïcs de l'Occident. En outre, dans les autres Etats du monde, l'avortement est aussi un fait social, même s'il est pratiqué dans l'illégalité et dans la clandestinité. Ainsi, au nom du bien-être de la femme, puisque son ventre lui appartient d'ailleurs, il lui est accordé de mettre fin à la vie d'un fœtus ou d'un embryon ; cet homme en devenir qui est supposé avoir une dignité, en tant que membre de la communauté humaine, et qui pouvait, dans l'avenir, être d'une utilité incommensurable à la société. Dès lors, on peut bien se demander s'il est légitime de sacrifier une vie sur l'autel des intérêts personnels et égoïstes.

La condamnation à mort des fœtus et des embryons, dans le cadre du droit à l'Interruption Volontaire de Grossesse, fait signe à une autre condamnation à mort, à savoir la peine capitale à laquelle des criminels redoutables sont condamnés. Dans les deux cas, l'homme est traité comme un simple être ou objet de la nature, c'est-à-dire comme si sa vie n'était pas « *sacrée* », comme s'il n'avait aucune dignité et comme s'il n'était pas un « *homme-Dieu* ». Il est loin d'être une valeur suprême ou un « *finalité sans fin* », comme le voulait Emmanuel Kant. En plus de ces deux modes de destruction de la vie humaine, un troisième mode a aujourd'hui pignon sur rue. Il s'agit de la production des embryons dont le but est de constituer des réserves de cellules souches qui pourront être utilisées pour des recherches diverses ou à des fins purement thérapeutiques. Comme dans les deux premiers modes de destruction de la vie humaine, la vie, dans le troisième mode, est manipulée, instrumentalisée, banalisée et écrasée sans aucun ménagement et sans aucun remords.

⁷⁹⁵ André Comte-Sponville et Luc Ferry, *op. cit.*, p. 153.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 138.

Ce que nous voulons montrer, c'est que dans les faits ou dans la pratique sociale, l'homme est traité, à toutes les époques de l'histoire, comme un simple moyen, et jamais comme une fin en soi, c'est-à-dire une « *finalité sans fin* ». En dehors de l'avortement, de la condamnation à mort des criminels et de l'instrumentalisation des embryons par les sciences, les cas qui illustrent le phénomène de « *banalisation de l'humain* » sont légion dans nos sociétés. Néanmoins, la question qui nous vient à l'esprit est celle de savoir pourquoi nos sociétés peinent à diviniser ou à sacraliser l'homme.

André Comte-Sponville esquisse une réponse à notre interrogation, en montrant que le divin, le sacré ou le transcendant, qu'affectionne Luc Ferry, n'est pas ce sur quoi repose notamment les sociétés démocratiques et laïques d'aujourd'hui. En effet, les Etats démocratiques, laïcs et modernes sont fondés, d'une part, sur la volonté générale, c'est-à-dire la volonté du peuple ; et d'autre part, sur l'intérêt général, qui est l'intérêt de la nation ou du corps social. Ainsi, c'est au peuple souverain, lui-même, en fonction de ses besoins du moment, de décider, non de ce qui est sacré ou divin, mais de ce qui est permis ou interdit, légal ou illégal à chaque moment de leur histoire.

Par ailleurs, la légalité n'est pas, dans le contexte des sociétés démocratiques et laïques, synonyme de moralité, car les impératifs d'ordre moral ne se conjuguent pas ici avec les impératifs d'ordre légal. Dans les sociétés démocratiques et laïques, ce qui est moral peut être illégal, et ce qui est légal peut être immoral, car la légalité est républicaine, alors que la moralité est individuelle ou communautaire. Autrement dit, c'est la République ou l'Etat qui définit ce qui est permis ou interdit, alors que c'est à chaque individu, à chaque classe sociale ou à chaque communauté de déterminer ce qui vaut personnellement pour lui. Ce qui vaut pour un individu, une classe sociale ou une communauté peut donc entrer en dissonance avec les lois de la République ou de l'Etat, même si celles-ci ont sur tous les citoyens un caractère coercitif. C'est le cas de la légalisation de l'avortement et de l'homosexualité dans une France où les catholiques, les musulmans et les évangéliques sont défavorables à ces pratiques contraires à leur foi. C'est aussi le cas d'une Afrique du Sud légalement favorable à ces pratiques, au moment où les traditions des tribus qui la composent les condamnent fermement. Or tel n'est pas la situation dans les sociétés théocratiques.

Dans les sociétés théocratiques, par illustration, « *le légal et le moral sont nécessairement un, du moins ils doivent l'être*⁷⁹⁷ », car ce sont les valeurs morales religieuses qui sont transformées en droit. Ainsi, dans ces sociétés, le légal, le moral et le sacré sont

⁷⁹⁷*Ibid.*, p. 138.

généralement des termes interchangeables. A ce propos, L'auteur du *Petit traité des grandes vertus* affirme :

Au temps du théologico-politique, comme diraient Luc et Carl Schmitt, le légal et le moral sont nécessairement un, du moins ils doivent l'être, et tout écart entre ces deux ordres (Antigone) est tragique : puisqu'un même sacré est censé régner dans les deux. Mais pour les Modernes, non. Mais dans une société laïque, non. Ce n'est plus le sacré qui règne ; c'est la liberté du peuple, c'est la liberté de l'esprit, et cela fait deux règnes différents, deux ordres différents, puisque le vrai ou le bien ne se votent pas, puisque la démocratie ne tient pas lieu de morale, puisque la morale ne tient pas lieu de démocratie.⁷⁹⁸

Nous comprenons que la divinisation ou la sacralisation de l'humain ou de quelque chose, quelle que soit ce qu'elle est, n'est pas à l'ordre du jour dans les sociétés démocratiques et laïques, fondées sur la souveraineté populaire. Peut-être, c'est cette souveraineté du peuple qui est ici sacré ou divin.

En dehors du transhumanisme et du féminisme, le phénomène de « *banalisation de l'humain* » est manifeste dans le mouvement écologique.

2-3- L'écologie et la décentration de l'humain

Les écologistes n'acceptent pas que l'être humain continue de se positionner, comme le voulait René Descartes, comme « *maître et possesseur de la nature* ». Ils pensent que « *l'homme n'est pas le maître de la nature*⁷⁹⁹ » parce qu'il n'en est qu'une simple composante. En effet, la réalisation du programme baconien et cartésien est en train de laisser la nature dans un sale état, puisque cette dernière est surexploitée, voire saccagée, dans le but de satisfaire la boulimie, la voracité, la vanité et l'arrogance de l'homme moderne ou de l'homme contemporain. C'est ainsi que, du fait de cette boulimie, de cette voracité, de cette vanité et de cette arrogance qui sont dues à une conception qui fait de la nature une simple chose, et de l'humanité la valeur absolue, les ressources naturelles diminuent dangereusement ; les énergies fossiles tarissent rapidement ; les équilibres naturels sont progressivement rompus ; certaines espèces animales et végétales disparaissent totalement ; le réchauffement climatique est à son zénith ; et des microbes, des bactéries et des virus dont les lieux naturels de vie ont été détruits par l'industrialisation,

⁷⁹⁸*Ibid.*, pp. 138-139.

⁷⁹⁹Dalai-Lama et Stéphane Hessel, *Déclarons la paix ! Pour un progrès de l'esprit*, Barcelone, Indigène éditions, 2012, p. 11.

l'urbanisation et l'exploitation des sols et des sous-sols se réfugient en l'homme, au grand dam de sa santé.

Pire encore, cette destruction de la nature, de l'environnement, de la biodiversité, bref, de la biosphère ne compromet pas seulement la vie de la génération actuelle, mais aussi celle des générations futures, et même la vie en elle-même. Face à ce désastre, les écologistes pensent qu'il est nécessaire de décentrer l'homme, c'est-à-dire de ne plus le mettre au centre de toutes les préoccupations, de ne plus le considérer comme une « *valeur suprême* » ou comme une « *finalité sans fin* ». Il est donc question de passer de l'anthropocentrisme qui domine la civilisation technoscientifique et ultra-libérale actuelle à « *l'écocentrisme*⁸⁰⁰ » ou au « *biocentrisme*⁸⁰¹ », car le salut de l'homme passe par sa capacité à « *étendre la notion de dignité à la nature*⁸⁰² ».

A la vérité, la volonté de dédiviniser ou de désacraliser l'homme est au cœur des trois principaux courants de l'écologie contemporaine. Pour le premier courant de l'écologie contemporaine, il est nécessaire, eu égard à la dangerosité du genre humain, puisqu'il joue aux « *apprentis sorciers*⁸⁰³ », de protéger l'homme contre lui-même, pour mieux protéger la nature. Déjà, à ce niveau, vole en éclats la foi que les humanistes renaissants et modernes avaient en l'être humain. A ce niveau vole aussi en éclats, l'idée ferryyenne d'un « *homme-Dieu* », car on ne se méfie pas d'un Dieu ; on ne protège pas un Dieu contre lui-même ; et on ne protège pas les autres de l'ignorance, de l'imprudence, de la méchanceté et de l'inconséquence d'un Dieu. D'ailleurs Dieu, dans l'idée qu'on se fait de lui, n'est ni ignorant, ni imprudent, ni méchant, et encore moins inconséquent. Il est supposé bien plutôt être toute de sagesse et de bonté. Or tel n'est pas le cas de l'être humain qui, certes, est intelligent, mais surtout fou, méchant et misérable.

Pour le deuxième courant de l'écologie contemporaine, il s'agit d' « *attribuer une signification morale à certains êtres non humains*⁸⁰⁴ », c'est-à-dire d'inclure, par exemple, les animaux, « *au même titre que les hommes, dans la sphère des préoccupations morales*⁸⁰⁵ ». Le deuxième courant de l'écologie contemporaine met ainsi l'homme et l'animal sur le même pied. L'animal n'est plus à la disposition de la brutalité humaine, et l'homme a le devoir de se

⁸⁰⁰Luc Ferry, *Le Nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Bernard Grasset, 1992, p. 33.

⁸⁰¹*Ibid.*

⁸⁰²Dalai-Lama et Stéphane Hessel, *op. cit.*, p. 10.

⁸⁰³Luc Ferry, *Le Nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, p. 31.

⁸⁰⁴*Ibid.*, pp. 31-32.

⁸⁰⁵*Ibid.*

décentrer, en vue de traiter « son autre frère » avec beaucoup plus de respect. Dans un dialogue avec le Dalai-Lama, Stéphane Hessel estime, dans cette veine, que :

Nous avons cette nouvelle fraternité à exercer envers la nature. Nous n'avons pas été à la hauteur de cette responsabilité. Nous avons été « sauvages » avec la nature. Or, désormais, il devrait être possible d'agir pour la survie de l'herbe, du soleil et des animaux. Cela devrait devenir, selon moi, un objectif, un grand défi pour nos nations.⁸⁰⁶

Pour le troisième courant de l'écologie contemporaine, il faut étendre le droit à la protection et au respect à tous les êtres de la nature, car, du fait de l'interconnexion ou de l'interdépendance de toutes les composantes de la biosphère, il est nécessaire de garantir la survie et le bien-être de tous et de chacun. Il s'agit donc « de partir de l'ancien « contrat social » pour un « contrat naturel » au sein duquel l'univers tout entier deviendrait sujet de droit⁸⁰⁷ » à part entière.

La conception écologiste du monde remet en cause l'anthropocentrisme et l'anthropothéisme de l'humanisme athée de Jean-Paul Sartre et de l'« humanisme transcendantal » de Luc Ferry. A ce propos, et sans nier la supériorité de l'être humain comme le font hardiment les partisans de l'écologie radicale, André Comte-Sponville souligne ce qui suit :

Mais cela n'autorise pas à revenir aux excès précédents ou opposés, à cette espèce de barbarie technicienne et productiviste qui voudrait – fût-ce au nom de l'humanisme – que la nature ne mérite ni attention ni respect, qu'elle ne soit rien qu'un instrument au service de l'homme, de son confort, de ses capitaux ou de sa gloire. (...) le mouvement écologique, si important, et surtout la préoccupation écologique, qui l'est encore davantage, attestent que nos contemporains croient de moins en moins en l'humanité comme en une valeur absolue et séparée (or tels sont les deux caractères du sacré), et la perçoivent de plus en plus comme une espèce parmi d'autres, bien sûr singulière (ce sont nos frères humains), bien sûr supérieure aux autres (on ne connaît de culture et de morale qu'humaines), mais prise dans un ordre commun, qui est celui de la nature, que nous ne saurions transgresser sans danger ni peut-être, pour beaucoup d'entre nous, sans le sentiment de commettre une espèce de sacrilège. (...) L'univers m'importe tout autant que la vie, puisqu'il la contient, puisqu'il l'engendre.⁸⁰⁸

⁸⁰⁶Dalai-Lama et Stéphane Hessel, *op. cit.*, p. 12.

⁸⁰⁷Luc Ferry, *Le Nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, pp. 31-32.

⁸⁰⁸André Comte-Sponville et Luc Ferry, *op. cit.*, pp. 139-140.

Nous venons de démontrer que l'idée de « *l'homme-Dieu* » est une fiction métaphysique, non parce que l'être humain n'est pas, par sa relative liberté et sa double historicité individuelle et collective, supérieur aux autres êtres de la nature, mais parce qu'à bien des égards l'amour qui pourrait permettre sa « *divinisation* » ou sa « *sacralisation* », selon les vœux de Luc Ferry, est non seulement éminemment subjectif, ambiguë et ambivalent, mais aussi et surtout dominé par le principe de l'intérêt qui structure les relations intersubjectives, notamment dans nos sociétés dominées par le capitalisme mondialisé. En outre, l'idée de la divinisation, de la sacralisation ou de la transcendance de l'humain est un leurre parce qu'elle est contredite par les faits, les mouvements sociaux et l'histoire.

Par ailleurs, étant donné que l'homme est « *fragile*⁸⁰⁹ », « *dangereux*⁸¹⁰ », « *plein de haine et de folie*⁸¹¹ », nous pensons qu'il est misérable plutôt que divin, « *pitoyable plutôt que sacré*⁸¹² », charnel plutôt que transcendant. D'ailleurs, le traitement qu'on lui inflige régulièrement dans la société, et qu'il s'inflige de temps en temps à lui-même et à ses semblables, est la preuve qu'il n'est ni une « *valeur absolue* » ni une « *finalité sans fin* ». André Comte-Sponville estime que c'est cette aliénation, cette déshumanisation ou cette « *banalisation de l'humain* » par l'humain qui justifie le développement actuel de l'humanitaire et de la bioéthique. Il affirme :

*C'est où l'on rejoint l'humanitaire et la bioéthique. Ce qu'ils ont en commun, à mes yeux, ce n'est pas de sacraliser l'homme ; c'est de le défendre, de le protéger, y compris contre lui-même. (...) l'humanitaire et la bioéthique (...) sont : un combat contre l'horreur et pour la sauvegarde de l'humanité. L'homme est une espèce menacée, et d'abord par lui-même. L'homme est un prédateur pour l'homme. Un apprenti sorcier, pour l'humanité. Ce n'est pas parce qu'il est bon qu'il faut le défendre, et d'ailleurs il ne l'est guère. C'est parce qu'il est vivant. C'est parce qu'il est souffrant. C'est parce qu'il est mortel. Comment un Dieu aurait-il besoin d'assistance ?*⁸¹³

D'un autre côté, nous tenons à noter que les valeurs fondamentales de la vie, contrairement à ce que pense Luc Ferry, ne visent aucunement la divinisation, la sacralisation ou la transcendance de l'humain, mais bien plutôt la sauvegarde de l'humanité, et partant de toute la biosphère. Autrement dit, les hommes ont, eux-mêmes, de génération en génération, d'époque en époque, élaboré et affiné les valeurs du bien, du juste, du beau, du vrai, d'amour

⁸⁰⁹*Ibid.*, p. 141.

⁸¹⁰*Ibid.*

⁸¹¹*Ibid.*

⁸¹²*Ibid.*, p. 140.

⁸¹³*Ibid.*, p. 141.

et leurs relations, dans le but de se maintenir à l'existence ; de préserver l'espèce humaine et les autres espèces de la disparition ; de s'humaniser davantage ; et de parvenir ensemble au bien-être. Mais cette quête d'une existence bonne, réussie et harmonieuse dans une biosphère elle-même épanouie reste à l'image d'une courbe asymptotique.

Au terme de ce chapitre où il était question de statuer sur les difficultés théoriques de l'« *humanisme transcendantal* », il en ressort que cet humanisme repose sur trois piliers dont la fragilité conceptuelle compromet considérablement la solidité de l'ensemble de l'édifice théorique de Luc Ferry. En effet, l'« *humanisme transcendantal* » ou « *humanisme de l'homme-Dieu* » est fondé sur la thèse de la « *surnaturalité* » ou de l'« *anti-naturalité* » de l'homme, c'est-à-dire sur la capacité humaine de s'élever au-dessus de la nature pour jouir d'une « *liberté d'indifférence* » ; sur l'existence des valeurs absolues, objectives, sacrées et universelles, ce que Luc Ferry appelle les « *transcendances horizontales* » ; et sur l'idée d'un « *homme-Dieu* », c'est-à-dire d'un homme divinisé ou sacralisé par l'amour et pour l'amour.

Mais nous avons établi l'illusion du libre arbitre, de la « *surnaturalité* » ou de l'« *anti-naturalité* » de l'homme, en montrant que, malgré sa capacité d'arrachement aux codes de la nature, de la culture, de la génétique et de l'histoire, ce dernier demeure un animal, et en tant que tel, il est soumis, d'une manière ou d'une autre, à la nécessité. Nous avons aussi démontré que les valeurs fondamentales de la vie, à l'instar du bien, de la justice, du beau, du vrai, de l'amour et leurs relations, ne sont ni absolues, ni objectives, ni sacrées, et encore moins universelles et mystérieuses. Elles sont relatives, subjectives et profanes, d'une part ; et d'autre part, résultent de la créativité humaine, pour ce qui est des valeurs éthiques, esthétiques et épistémologiques, ou de la « *nature humaine* », pour ce qui est de l'amour. En outre, nous avons récusé l'idée d'un « *homme-Dieu* », c'est-à-dire l'idée de la divinisation ou de la sacralisation de l'humain, non seulement parce que l'amour qui pourrait rendre possible cette transfiguration est ambiguë et ambivalent, mais aussi parce l'homme lui-même est « *fragile* », « *dangereux* », « *plein de haine et de folie* », « *pitoyable* », pour être considéré comme une transcendance, c'est-à-dire un sujet capable de traiter l'autre et lui-même comme des valeurs absolues.

Toutefois, au-delà de ces objections relatives à la cohérence et aux fondements problématiques de l'« *humanisme transcendantal* », ne serait-il pas légitime de nous attaquer aussi au parti pris métaphysique que cet « *humanisme de l'homme-Dieu* » a en commun avec « *l'immanentisme radical* », bien que Luc Ferry ait eu l'ambition de « *sortir des limites du*

*matérialisme sans adhérer à aucune religion*⁸¹⁴ » ? Si les théoriciens de la pensée de l'immanence radicale et l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* ont pris parti pour la thèse selon laquelle « *tout est matière*⁸¹⁵ », ou que tout se réduit à l'immanence, pourquoi nous interdirions-nous de prendre parti pour un au-delà de la matière, c'est-à-dire de postuler ou d'affirmer, comme le font Igor et Grichka Bogdanov, l'hypothèse de la « *Singularité Initiale* », c'est-à-dire d'un instant zéro à l'origine du réel, du monde, de la vie, de l'homme ou de l'histoire ?

⁸¹⁴Jean Staune, *op. cit.*, p. 451.

⁸¹⁵*Ibid.*, p. 447.

CHAPITRE 8

PAR-DELA « *L'IMMANENTISME RADICAL* » ET L' « *HUMANISME TRANSCENDANTAL* »

Nous venons de montrer que l'« *humanisme transcendantal* » de Luc Ferry pose des problèmes théoriques importants, car il n'est pas en cohérence avec son postulat de départ. En effet, l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* est d'avis, avec bon nombre de scientifiques, de matérialistes, d'humanistes athées, de philosophes du soupçon et de la déconstruction, que la seule réalité est l'immanence. Autrement dit, pour lui, tout comme pour ces derniers, il n'y a rien ni en deçà ni au-delà du phénomène, c'est-à-dire de la nature, du réel, du monde, de la vie ou de l'histoire qu'a produit le big bang et l'évolution. Mais là où le bât blesse, c'est qu'au lieu d'assumer jusqu'au bout les conséquences du postulat du monisme physique ou de la thèse du « *tout du réel* », au lieu d'être comptable du désenchantement du monde ou de « *l'humanisation du divin* », Luc Ferry a choisi plutôt de monter, de toutes pièces, un subterfuge ou un stratagème philosophique pour éviter à l'humanité de sombrer dans le « *non-sens radical* » et le tragique de l'immanence absolue. Autrement dit, Luc Ferry s'est efforcé, avec beaucoup de difficultés, de réenchanter le monde, pour que le genre humain ne sombre pas dans un relativisme et dans une permissivité qui ne pourraient aboutir, à terme, qu'à sa propre destruction.

L'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, comme nous l'avons déjà montré, va donc proclamer la « *surnaturalité* » ou l'« *anti-naturalité* » de l'homme, c'est-à-dire la capacité du sujet à s'élever vers une « *liberté d'indifférence* » ; l'absoluité, la sacralité, l'objectivité et l'universalité des valeurs immanentes, c'est-à-dire leur caractère transcendant ; l'origine mystérieuse de ces valeurs fondamentales de la vie et leurs relations ; et la divinité ou la transcendance de l'homme. Luc Ferry passe ainsi de « *l'humanisation du divin* » à « *la divinisation de l'humain* », du déclin des « *transcendances verticales* » à l'affirmation de nouvelles transcendances dites « *horizontales* », en forçant le trait, et en trahissant, au passage, l'immanence, le monde, le réel, la vie, comme dirait Friedrich Nietzsche. Toutefois, en dépit de cette ruse théorique et de cette trahison doctrinale, nous pensons que « *l'humanisme de l'homme-Dieu* », tout comme les philosophies qui sont restées fidèles à la pensée de l'immanence radicale, part d'une conviction dogmatique : celle selon laquelle l'immanence est « *le tout du réel* ».

C'est cette conviction dogmatique ou ce parti pris métaphysique, caractéristique de la pensée de l'immanence radicale et de l'humanisme ferryen, que nous nous proposons

maintenant d'interroger sans complaisance. Cette interrogation est légitime parce que la problématique de l'origine de l'univers reste ouverte non seulement du fait de l'incapacité des astrophysiciens de franchir le fameux mur de Planck pour avoir accès à la genèse du monde, mais aussi en raison de la pertinence de l'hypothèse de la « *Singularité Initiale* » d'Igor et de Grichka Bogdanov. En outre, l'ouverture d'esprit qui est un trait caractéristique de l'esprit scientifique ; la lucidité qui suppose le lâcher-prise ; l'humilité qui est une attitude d'acceptation de sa finitude et de son incomplétude ; et la compassion qui est la vertu par excellence exigent que nous nous libérions de l'étai de toutes les formes d'idéologie et de dogmatisme, de l'illusion sous toutes ses formes, de l'arrogance qui est le propre de l'homme qui refuse de se décentrer, de l'indifférence et de la cruauté qui sont la marque de ce monde dans lequel l'être humain est sacrifié sur l'autel de l'avoir et de l'intérêt.

I- L'origine de l'univers : une problématique ouverte

Nous ne saurions acquiescer, c'est-à-dire consentir sans réserve, lorsque, dans certains milieux scientifiques, on nous parle de big bang comme étant l'origine de l'univers, car le dire ainsi suppose que l'homme de science connaisse réellement ce qui s'est passé au début de toute chose. Or non seulement le fameux mur de Planck nous empêche de connaître ce qui s'est effectivement passé pendant les premiers instants de l'univers, mais nous éprouvons aussi des difficultés quant à savoir ce qui était avant la naissance du réel. Aussi, comme le dit Hubert Reeves, les scientifiques ne peuvent rationnellement et objectivement statuer que sur « *une histoire de l'univers, dont le passé [leur] échappe encore*⁸¹⁶ ». Dès lors, si la science ne peut se prononcer que sur une histoire de l'univers, et non sur son origine, c'est-à-dire sa genèse, est-il encore légitime de s'enfermer dans le dogme du monisme du phénomène ou d'adhérer massivement et dogmatiquement à l'idée selon laquelle la seule réalité est l'immanence, c'est-à-dire la nature, le monde, la vie ou le réel tel qu'il est né du big bang et s'est développé dans l'histoire ? Autrement dit, peut-on, avec certitude, affirmer que c'est le néant qui précède l'avènement de l'univers, auquel cas la théorie du hasard, d'un Jacques Monod, ou celle du chaos, d'un Jacques Salomon Hadamard ou d'un Jules Henri Poincaré, serait au principe de « *la machinerie cosmique*⁸¹⁷ » ? Ne serait-il pas possible d'envisager, comme le font Igor et Grichka

⁸¹⁶Hubert Reeves, « Origine de l'univers », in Philippe Brenot, *op. cit.*, p. 50.

⁸¹⁷Trinh Xuan Thuan, *Le Chaos et l'harmonie. La fabrique du réel*, p. 100.

Bogdanov, l'hypothèse d'une « *Singularité Initiale* », marquant « l'instant zéro » de l'espace-temps⁸¹⁸ », c'est-à-dire le début de l'univers ou du monde ?

1- Les briques manquantes de « *la fabrication du réel*⁸¹⁹ »

Lorsque nous parlons des trous dans l'histoire de l'univers ou des briques manquantes de « *la fabrications du réel* », c'est pour souligner la difficulté que les scientifiques ont à retracer rigoureusement les événements qui ont présidé à la naissance et à l'évolution du monde. En effet, comme nous le disions plus haut, la science ne nous permet pas encore de connaître la source ou l'origine du « *vide microscopique rempli d'énergie*⁸²⁰ » qui a donné naissance à l'espace et au temps, c'est-à-dire au réel. Qui plus est, elle est dans l'incapacité, du moins aujourd'hui encore, de nous dire exactement comment les choses se sont déroulées. Les scientifiques, certes, « *scrutent un passé, mais (...) sont [décidemment] incapables de reproduire les conditions du passé*⁸²¹ », comme le dit, une fois de plus, l'auteur de *Patience dans l'azur*.

Mais ce que nous savons aujourd'hui, c'est que l'univers est né de l'explosion quantique ou de la libération de l'énergie contenue dans « *la soupe primitive* ». Cette explosion quantique ou cette libération énergétique, causée elle-même par une inflation qui a « [amplifié] *de façon exponentielle* [les] *fluctuations microscopiques (...), en plus de causer le « bang » du big bang, [a] aussi [donné] naissance au contenu matériel de l'univers*⁸²² ». C'est ainsi que, à en croire Trinh Xuan Thuan, juste après le big bang, c'est-à-dire une milliseconde après l'explosion initiale, quand la température de l'univers naissant est passée au-dessous de mille milliards de degrés Kelvin, les quarks se sont combinés par trois pour « *constituer les protons et les neutrons* [qui sont, en quelque sorte] *les briques de la matière ordinaire*⁸²³ ». A la troisième minute, ces protons et ces neutrons se sont combinés à leur tour pour « *former des noyaux d'hydrogène et d'hélium*⁸²⁴ ». 380 000 ans après, nous dit encore l'auteur de *La Plénitude du vide*, les électrons se sont combinés avec les noyaux d'hydrogène et d'hélium pour « *constituer des atomes d'hydrogène et d'hélium*⁸²⁵ », nécessaires à la constitution de la masse de l'univers. En effet,

⁸¹⁸Lire le prologue de Luc Ferry, in Igor et Grichka Bogdanov, *Avant le Big Bang. La création du monde*, Paris, Edition Grasset et Fasquelle, 2004, p. 11.

⁸¹⁹Nous empruntons cette terminologie à l'astrophysicien Trinh Xuan Thuan. Elle constitue le sous-titre de son œuvre intitulé : *Le Chaos et l'harmonie. La fabrication du réel*.

⁸²⁰Trinh Xuan Thuan, *La Plénitude du vide*, p. 273.

⁸²¹Hubert Reeves, *art. cit.*, in Philippe Brenot, *op. cit.*, p. 68.

⁸²²Trinh Xuan Thuan, *La Plénitude du vide*, p. 273.

⁸²³*Ibid.*, p. 274.

⁸²⁴*Ibid.*, p. 275.

⁸²⁵*Ibid.*

Trinh Xuan Thuan démontre que la masse de l'univers, à n'en point douter, est formée, aux trois quarts, par les atomes d'hydrogène, « *tandis que le quart restant est constitué d'atomes d'hélium*⁸²⁶ ».

La lumière, quant à elle, est née du big bang, c'est-à-dire juste après l'explosion de « *la soupe primitive* » ou du « *vide microscopique rempli d'énergie* ». Elle s'est alors propagée, sans entrave aucune, dans l'univers naissant, ceci à travers le temps, jusqu'à nous, aujourd'hui, sous la forme « *d'un rayonnement fossile radio*⁸²⁷ ». Cela veut dire qu'avant le big bang tout baignait certainement dans l'obscurité, et le temps, dont la condition d'existence est la lumière, n'existait guère. L'explosion primitive est donc à l'origine non seulement du temps, mais aussi de l'espace.

Trinh Xuan Thuan souligne, par ailleurs, que les premières étoiles sont nées après des centaines de millions d'années, des « *réactions nucléaires*⁸²⁸ » qui ont enclenché « *d'énormes quantités d'énergie*⁸²⁹ » et allumé des « *boules de gaz*⁸³⁰ ». Les milliards d'années qui vont suivre vont permettre à la gravité d'exercer son action, ce qui va pousser les étoiles à s'assembler « *par centaines de milliards en galaxies, et les centaines de milliards de galaxies de l'univers observable vont se regrouper en amas et superamas galactiques pour donner lieu à une fantastique architecture dans le cosmos*⁸³¹ ». L'auteur de *La Plénitude du vide* conclut son histoire de la naissance de l'infiniment grand à partir de l'infiniment petit, en affirmant ce qui suit :

*Dans au moins une des centaines de milliards de galaxies de l'univers observable, au doux nom de Voie lactée, près d'une étoile nommée Soleil, sur une planète appelée Terre, des atomes vont mener à la vie il y a quelques 3,8 milliards d'années, puis à la conscience et à des hommes capables de s'interroger sur l'univers qui les a engendrés.*⁸³²

Par rapport à cette histoire de l'univers, l'observation que nous faisons, une fois de plus, est que le monde serait né, il y a 14 milliards d'années ; la vie se serait éveillée, il y a environ 4 milliards d'années ; l'homme serait devenu un être de conscience, beaucoup plus tard. Mais cette longue marche de l'histoire cosmique est ponctuée des trous ou des vides que la science n'arrive pas encore à combler. Autrement dit, la science n'arrive pas à expliquer, étape par

⁸²⁶*Ibid.*

⁸²⁷*Ibid.*

⁸²⁸*Ibid.*, pp. 275-276.

⁸²⁹*Ibid.*

⁸³⁰*Ibid.*

⁸³¹*Ibid.*, p. 276.

⁸³²*Ibid.*, pp. 276-277.

étape, comment s'est formé le monde et comment est née la vie. Elle n'arrive pas, non plus, et c'est là le plus difficile, à franchir le mur de Planck, pour connaître, avec certitude, d'une part, ce qui s'est réellement passé durant les tout premiers instants du big bang ; et d'autre part, ce qui était avant cette explosion quantique.

Hubert Reeves explique cette incapacité de la science à statuer objectivement sur l'origine et l'évolution de l'univers par le fait que les scientifiques ou les astrophysiciens soient dans l'impossibilité de reproduire les conditions du passé cosmique en laboratoire. L'auteur de *Patience dans l'azur* affirme :

Je vous ai dit tout à l'heure que les physiciens se retrouvent tout à fait dans la même condition que les historiens traditionnels, c'est-à-dire qu'ils scrutent un passé, mais qu'ils sont incapables de reproduire les conditions du passé. Dans ce sens il y a un changement de démarche fondamental. On dirait toujours que la science ne peut étudier que des phénomènes qu'elle peut répéter en laboratoire ; vous voyez que cela ne peut plus tenir aujourd'hui. Personne ne peut répéter en laboratoire l'évolution de DARWIN, l'évolution de la vie. Personne ne peut répéter le Big Bang (...) l'astrophysicien qui veut aller fouiller le passé de l'univers (...) [il] lui faut des fossiles, il lui faut des vestiges. Il ne peut pas, a priori, décrire ce qu'était l'Univers dans le passé s'il ne lui reste pas quelque chose, une sorte de trace, qu'il va s'ingénier ensuite à interpréter.⁸³³

Si les astrophysiciens sont donc incapables, d'une part, de remonter à l'origine ou au début de l'univers ; et d'autre part, de retracer rigoureusement l'histoire du monde, puisqu'ils ne peuvent s'appuyer que sur des « fossiles », des « vestiges » et des « traces » pour entreprendre une reconstitution des faits cosmiques, sur quoi peut-on se baser pour affirmer, de façon péremptoire, comme le font les théoriciens de « l'immanentisme radical » et le concepteur de l'« humanisme de l'homme-Dieu », que la seule réalité est l'immanence, le réel, l'espace-temps ou l'histoire tel qu'il s'écrit depuis le big bang ? Partir du postulat du monisme physique pour mettre en place une « theoria », une « praxis » et une « sotériologie » devant éclairer et conduire l'être humain sur les chemins de la « vie bonne » ou « réussie », n'est-ce pas faire preuve de « précipitation » et de « prévention »⁸³⁴, et donc courir le risque non seulement de se tromper

⁸³³Hubert Reeves, *art. cit.*, in Philippe Brenot, *op. cit.*, pp. 68-69.

⁸³⁴Ces deux concepts sont à comprendre dans le sens que leur donne René Descartes dans le *Discours de la méthode*, biographie chronologique, introduction, analyse méthodique, notes, questions et documents par J.-M. Fataud, Paris, Bordas, 1980, p. 72. Pour René Descartes, la « précipitation » est un « défaut qui consiste à porter un jugement avant que l'entendement n'ait atteint l'évidence. La circonspection permet d'y remédier. » (Cf. note 5 de la page 72 de l'œuvre ci-dessus.) La « prévention », quant à elle, est la « persistance en nous des jugements portés pendant l'enfance, sans examen, et qui paraissent évidents par suite de l'habitude. Ils forment un fonds de

lourdement soi-même, mais aussi de conduire l'humanité tout entière sur des chemins épistémologiques, éthiques et spirituels problématiques ? Et s'il y avait quelque chose, telle une sorte d'information, avant le big bang, c'est-à-dire à l'instant zéro de l'univers, quel serait l'impact de cette « *Singularité Initiale* » sur l'intelligence que nous avons du réel ; sur les valeurs qui régissent nos existences ; et sur le sens de nos vies ?

2- L'hypothèse de la « *Singularité Initiale* »

Dans leur thèse et dans leurs principaux ouvrages sur la cosmologie scientifique moderne, Igor et Grichka Bogdanov ont émis l'hypothèse d'une « *Singularité Initiale* », c'est-à-dire d'un « *instant zéro à l'origine du temps et de l'espace*⁸³⁵ ». En effet, ces deux chercheurs pensent, comme d'ailleurs un certain nombre de scientifiques, qu'il y a eu, dans un passé très lointain, un âge où notre univers n'existait pas du tout. Toutefois, contrairement à ce que prétendent bon nombre de scientifiques, l'inexistence de l'univers ou de l'espace-temps dans le passé, c'est-à-dire des milliards d'années avant le big bang, ne signifie pas que tout baignait dans le néant.

Pour Igor et Grichka Bogdanov, le néant ne saurait donner naissance à la « *soupe primitive* », c'est-à-dire à cette particule primordiale qui contient « *une phénoménale quantité d'énergie (...) inconcevablement chaude*⁸³⁶ », qui devra exploser ultérieurement et donner naissance au monde. Logiquement, rien ne peut naître de rien. Du point de vue d'Igor et de Grichka Bogdanov, toute naissance résulte nécessairement de quelque chose. C'est la raison pour laquelle, dans son avant-propos du *Visage de Dieu*, Robert Wilson affirme : « *Mais en fin de compte, il y a certainement eu « quelque chose » au commencement pour tout mettre en place*⁸³⁷ ». C'est d'ailleurs ce que pense Paul Davies, lorsqu'il affirme :

*J'appartiens au nombre de ces chercheurs qui ne souscrivent pas à une religion conventionnelle, mais refusent de croire que l'Univers est un accident fortuit. L'Univers physique est agencé avec une ingéniosité telle que je ne puis accepter cette création comme un fait brut. Il doit y avoir, à mon sens, un niveau d'explication plus profond. Qu'on veuille le nommer "Dieu" est une affaire de goût et de définition.*⁸³⁸

préjugés qu'il faut avoir le courage de mettre une bonne fois en question. » (Cf. note 6 de la page 72 de l'œuvre ci-dessus.)

⁸³⁵Igor et Grichka Bogdanov, *Avant le Big Bang. La création du monde*, p. 91.

⁸³⁶Igor et Grichka Bogdanov, *Le Visage de Dieu*, Paris, Bernard Grasset, 2010, p. 214.

⁸³⁷*Ibid.*, p. 10.

⁸³⁸*Ibid.*, p. 22.

Ainsi, comme Victor Malka, on pourrait se demander : « *Le Big Bang ? D'accord ! Mais d'où vient donc cette particule primordiale ou cette étincelle d'énergie qui va exploser pour donner naissance à l'Univers ?*⁸³⁹ » En fait, l'affirmation d'une naissance *ex nihilo* du monde et de l'homme est soit un véritable aveu d'impuissance ou d'échec, soit l'expression d'une volonté d'occultation du réel. Dans tous les cas, elle ne saurait être une vérité scientifiquement crédible sur laquelle enraciner une philosophie rigoureuse ou une doctrine pertinente sur le sens de l'existence et sur le salut de l'homme. Mais au-delà des convictions personnelles, qu'est-ce qui fonde scientifiquement l'hypothèse de la « *Singularité Initiale* » ? Autrement dit, sur quoi se basent Igor et Grichka Bogdanov pour postuler que l'instant zéro aurait bel et bien accouché, d'une part, de « *la soupe primitive* » ou du « *vide microscopique rempli d'énergie* » ; et d'autre part, de la réalité, du monde, de l'histoire ou de la vie ?

2-1- L'argument mathématique

Les frères Bogdanov estiment qu' « *à l'origine de l'univers, il y aurait un code cosmique, un programme exprimé dans des algèbres, une information d'essence mathématique*⁸⁴⁰ ». De quoi s'agit-il précisément ? En effet, ces deux chercheurs démontrent que la métrique à l'échelle de notre monde, que ce soit dans l'infiniment grand ou dans l'infiniment petit, est différente de celle qu'on trouve, d'une part, entre l'échelle de Planck et l'échelle zéro ; et d'autre part, à l'échelle zéro, proprement dite.

A l'échelle de notre monde, c'est-à-dire du monde dans lequel on retrouve des corps plus grands, à l'instar des galaxies ; des corps en dessous de l'atome, à savoir, par exemple, des particules quantiques avant l'échelle de Planck, « *on trouvera la métrique de Lorentz, qui distingue simplement le temps et l'espace : dans ce monde, le nôtre, le temps est bien réel*⁸⁴¹ ». Or, en dessous de notre monde, c'est-à-dire entre l'échelle de Planck et l'échelle zéro, les auteurs du *Code secret de l'univers* nous disent que la métrique qui y est à l'œuvre est « *une métrique « mélangée*⁸⁴² » ou « *complexe*⁸⁴³ », en ce sens qu'elle « *superpose le temps et l'espace sans plus vraiment les distinguer : le temps devient à la fois réel et imaginaire*⁸⁴⁴ ».

Au-delà des deux échelles susmentionnées, à savoir l'échelle de notre monde et l'échelle de Planck ou l'échelle Zéro, l'univers n'est pas encore saisissable, à cause du mur de Planck.

⁸³⁹Victor Malka, « Berechit : au commencement de quoi ? », in Nadia Benjelloun (dir.), *Le Big Bang, et après ?*, Paris, Albin Michel, 2010, p. 30.

⁸⁴⁰Lire le prologue de Luc Ferry, in Igor et Grichka Bogdanov, *Avant le Big Bang. La création du monde*, p. 12.

⁸⁴¹*Ibid.*, p. 27.

⁸⁴²*Ibid.*

⁸⁴³*Ibid.*

⁸⁴⁴*Ibid.*

On comprendra donc qu'à l'échelle zéro, à proprement parler, c'est-à-dire avant le big bang, on trouvera ni une métrique de Lorentz, ni une métrique « *mélangée* » ou « *complexe* », mais une métrique « *euclidienne* », où le temps tel que nous le connaissons n'existe plus : il est devenu imaginaire pur⁸⁴⁵ ».

A la vérité, force est de noter qu'à l'échelle de Planck, le monde est si petit qu'il est invisible à l'œil nu, puisqu'il est « *des milliards et des milliards de fois plus petit qu'une tête d'épingle. Il s'agit* [, comme le disent Igor et Grichka Bogdanov,] *d'une longueur incroyablement réduite (qui s'écrit zéro, suivi de 32 zéros avant le chiffre 1), mais qui n'est pas le zéro*⁸⁴⁶ », c'est-à-dire nulle, car elle représente simplement « *la limite de la divisibilité de la matière*⁸⁴⁷ ». L'échelle de Planck est la dernière borne avant l'entrée dans l'inconnu, dans le big bang et dans la « *Singularité Initiale* ».

Bloquée par le mur infranchissable de Planck, la cosmologie scientifique moderne ne peut ni expliquer rigoureusement le big bang, ni connaître la nature réelle de la « *soupe primitive* » ou du « *vide microscopique rempli d'énergie* », ni se projeter au début de l'univers, c'est-à-dire à l'instant zéro. Néanmoins, grâce aux mathématiques, cette projection devient possible, car, mathématiquement parlant, on sait que les nombres entiers (1, 2, 3, etc....) ; les nombres rationnels (2/3 ; 3/4 ; etc....) ; et les nombres irrationnels, qui sont tous des nombres réels qui permettent d'obtenir les trois directions de l'espace que sont la longueur, la largeur et la hauteur, naissent des nombres imaginaires et de zéro.

En effet, « *les carrés des nombres imaginaires donnent des nombres réels négatifs*⁸⁴⁸ », tandis que « *le zéro contient l'infini*⁸⁴⁹ », en ce sens que la théorie mathématique nous dit qu'élevé à la puissance zéro, lorsqu'il n'y a que zéro, « *zéro n'est pas égal à zéro mais à un*⁸⁵⁰ ». Zéro, tout comme n'importe quel nombre imaginaire, donne ainsi naissance à un nombre réel, à partir de lui-même. Zéro est donc éminemment fécond. Dans *La Création du monde*, Jean d'Ormesson souligne la fécondité de zéro, par ces paroles qu'il place dans la bouche du Dieu créateur : « *J'ai aimé le zéro qui renvoie au néant primitif et qui est capable, comme lui, de changer l'absence en présence et de sortir, lapins de lumière jaillissant d'un chapeau de ténèbres, des trésors sans fin de sa rondeur stérile.*⁸⁵¹ »

⁸⁴⁵*Ibid.*

⁸⁴⁶*Ibid.*, p. 40.

⁸⁴⁷*Ibid.*

⁸⁴⁸*Ibid.*, p. 106.

⁸⁴⁹*Ibid.*, P. 229.

⁸⁵⁰*Ibid.*, p. 233.

⁸⁵¹Jean d'Ormesson, *La Création du monde*, pp. 82-83.

Une transposition ou une application de ces théorèmes mathématiques à la problématique de l'origine de l'univers a permis à Igor et Grichka Bogdanov de faire la déduction selon laquelle l'état singulier, l'instant zéro ou la « *Singularité Initiale* », c'est-à-dire « *le point à l'origine*⁸⁵² », est caractérisé par un « *temps imaginaire pur*⁸⁵³ » qui héberge une « *énergie imaginaire*⁸⁵⁴ », c'est-à-dire une « *information* » qui « *encode* » toutes les propriétés de l'Univers destiné à apparaître après le Big Bang⁸⁵⁵ ». En d'autres termes, à l'échelle zéro, nous avons le temps imaginaire et l'énergie imaginaire ou l'information ; entre l'échelle zéro et l'échelle de Planck, nous avons un « *temps (...) complexe [qui] débouche donc sur un mélange entre l'information et l'énergie*⁸⁵⁶ », puisque « *le temps imaginaire se transforme en temps réel, de la même manière, l'énergie imaginaire à l'instant zéro (donc l'information initiale) se transforme en énergie réelle au moment du Big Bang*⁸⁵⁷ » ; et à l'échelle de Planck, nous avons le temps réel et l'énergie réelle.

Le prix Nobel de physique Gerard 't Hooft et son associé de recherche Leonard Susskind ont proposé, bien avant Igor et Grichka Bogdanov, une théorie selon laquelle une information primordiale serait la source de notre monde et de tout ce qu'il comporte, car, selon un schéma célèbre de Claude Elwood Shannon, « *pour tout évènement communiqué, il y a une source, un encodeur et un signal*⁸⁵⁸ ». Ainsi, du point de vue de Gerard 't Hooft et de Leonard Susskind, « *le contenu de l'information de l'Univers tout entier serait situé en dehors de notre espace-temps ordinaire et ne pourrait dès lors être saisissable qu'à travers sa projection inachevée et partielle au sein de notre Univers et de nos vies*⁸⁵⁹ ».

Cette théorie de Gerard 't Hooft et de Leonard Susskind sur laquelle s'aligne l'hypothèse de la « *Singularité Initiale* » des frères Bogdanov est à prendre au sérieux, car il est possible que les recherches actuelles sur le rayonnement fossile permettent la découverte et l'analyse des « *rides du temps* », selon une terminologie de George Smoot, c'est-à-dire de « *la trace des oscillations du temps qui (...) existaient avant le Big Bang*⁸⁶⁰ ». L'analyse de ces « *rides* » ou de ces « *traces* » pourrait nous permettre de tendre vers la connaissance de l'état de la « *Singularité Initiale* » et de la nature de la « *soupe primitive* » ou du « *vide microscopique* ».

⁸⁵²Igor et Grichka Bogdanov, *Avant le Big Bang. La création du monde*, p. 232.

⁸⁵³Igor et Grichka Bogdanov, *Le Visage de Dieu*, p. 246.

⁸⁵⁴*Ibid.*

⁸⁵⁵*Ibid.*, p. 247.

⁸⁵⁶*Ibid.*

⁸⁵⁷*Ibid.*, pp. 247-248.

⁸⁵⁸Igor et Grichka Bogdanov, *Le Code secret de l'univers*, p. 229.

⁸⁵⁹*Ibid.*, p. 311.

⁸⁶⁰Igor et Grichka Bogdanov, *Le Visage de Dieu*, p. 225.

rempli d'énergie », d'une part ; et d'autre part, d'avoir une idée crédible ou claire sur les facteurs déclencheurs du big bang, et sur la dynamique de l'évolution cosmique.

Par ailleurs, le principe de Landauer, selon lequel « *tout dégagement d'énergie se traduit quelque part ailleurs par l'effacement irréversible d'une certaine quantité d'information*⁸⁶¹ », ou encore selon lequel « *tout effacement d'une unité d'information se traduit inévitablement par un dégagement d'énergie sous la forme de la chaleur*⁸⁶² », est aussi un argument en faveur de l'hypothèse de la « *Singularité Initiale* », et donc en défaveur de la thèse d'une gigantesque explosion primitive et quantique *ex nihilo*. En effet, en application du principe de Landauer, on pourrait dire que la production de l'énergie de Planck, c'est-à-dire de l'énergie consommée au moment du big bang, est consécutive à l'effacement d'une bonne quantité d'informations, qu'Igor et Grichka Bogdanov évaluent à environ « *10 puissance 120 bits*⁸⁶³ ». Pour nous résumer, Igor et Grichka Bogdanov affirment :

*Comme nous l'indiquions au début de ce livre, la réalité sous-jacente à l'Univers tout entier, du zéro à l'infini, peut être comprise comme une sorte de mystérieux « DVD cosmique » non local, dans lequel le passé, le présent et l'avenir de tout l'Univers, avec tout ce qu'il contient, de la plus infirme poussière à la galaxie la plus lointaine, existent simultanément.*⁸⁶⁴

Dit autrement, « *se poser la question de savoir ce qu'il y avait « avant le Big Bang » équivaut un peu à se demander ce qu'il y avait avant que vous n'introduisiez le CD dans le lecteur : la mélodie était bien « là », mais sous forme d'information*⁸⁶⁵ ».

En dehors des mathématiques, les auteurs du *Code secret de l'univers* s'appuient sur la logique pour démontrer la pertinence de l'hypothèse de la « *Singularité Initiale* », c'est-à-dire de cet instant zéro qui serait à l'origine du « *vide microscopique rempli d'énergie* », du monde ou du cadre spatio-temporel dans lequel nous existons.

2-2- L'argument logique

L'argument logique est fondé sur le théorème d'incomplétude de Kurt Gödel. Selon ce théorème, « *tout système logique est nécessairement incomplet*⁸⁶⁶ ». Cela signifie que si on veut cerner ou connaître une réalité donnée, il est impératif d'en sortir, car sa cause lui est non

⁸⁶¹Igor et Grichka Bogdanov, *Le Code secret de l'univers*, p. 234.

⁸⁶²*Ibid.*, p. 233.

⁸⁶³*Ibid.*, p. 235.

⁸⁶⁴Igor et Grichka Bogdanov, *Avant le Big Bang. La création du monde*, p. 251.

⁸⁶⁵Igor et Grichka Bogdanov, *Le Visage de Dieu*, pp. 248-249.

⁸⁶⁶Igor et Grichka Bogdanov, *Le Code secret de l'univers*, p. 220.

seulement extérieure, mais aussi opposée. En effet, en appliquant le théorème d'incomplétude de Kurt Gödel au problème sur lequel nous réfléchissons, à savoir la pertinence du postulat du monisme physique, ou bien la crédibilité de l'hypothèse de la « *Singularité Initiale* », il en ressort que, pour ce logicien et mathématicien autrichien naturalisé américain, il existe nécessairement un au-delà de la matière, du monde, du réel, de la vie ou de l'histoire consciente, contrairement à ce que postulent « *l'immanentisme radical* », le matérialisme absolu et « *l'humanisme non métaphysique* ». Ainsi, selon le théorème d'incomplétude, il n'est donc pas logique que la matière primordiale, le big bang, le monde, la vie et l'homme soient nés *ex nihilo* ou par hasard, comme le soutiennent, en dehors des théoriciens de la pensée de l'immanence radicale, du matérialisme absolu, de « *l'humanisme de l'homme-Dieu* », les chantres de la science classique.

Si nous nous appuyons sur le théorème d'incomplétude de Kurt Gödel, « *l'immanentisme radical* » et toutes les doctrines qui reposent sur le postulat du monisme physique ou du « *tout est matière* » seraient, de ce point de vue-là, faux. Et si tel est le cas, l'« *humanisme de l'homme-Dieu* » qui se limite à l'échelle de Planck, c'est-à-dire qui fait de cette échelle la seule réalité, serait également faux.

De façon très simple, voici comment nous pouvons diversement exprimer le théorème d'incomplétude de Kurt Gödel :

Tout système d'axiomes contenant l'arithmétique (c'est-à-dire la théorie des nombres) contient une proposition dont nous pouvons savoir qu'elle est vraie, mais qui n'est pas démontrable dans le système en question.
La cohérence des mathématiques ne peut être démontrée à l'intérieur des mathématiques.
Tout système d'axiomes (toujours contenant la théorie des nombres) contient des propositions indécidables (on ne peut pas savoir si elles sont vraies ou fausses).
Tout système d'axiomes est soit incomplet soit incohérent, car il ne peut être à la fois complet et cohérent.⁸⁶⁷

Nous venons de montrer avec Igor Bogdanov, Grichka Bogdanov et Kurt Gödel, pour ne mentionner que ces trois scientifiques, que l'hypothèse de la « *Singularité Initiale* » est crédible, dans la mesure où, pour les deux premiers, il y aurait « *un code cosmologique, un programme exprimé dans des algèbres, une information d'essence mathématique⁸⁶⁸* » qui serait à l'origine de l'univers ; tandis que pour le troisième, il est logiquement impensable de connaître

⁸⁶⁷Jean Staune, *op. cit.*, p. 425.

⁸⁶⁸Lire le prologue de Luc Ferry, in Igor et Grichka Bogdanov, *Avant le Big Bang. La création du monde*, p. 12.

un système, tel le monde, en refusant d'en sortir, c'est-à-dire de rechercher sa cause en dehors de lui : « *Tout système logique est nécessairement incomplet ! Qui plus est, sa cause est extérieure – et opposée – à lui. De quoi montrer qu'il y a « autre chose » au-delà de la matière*⁸⁶⁹ ».

A côté des arguments logico-mathématiques susmentionnés qui soutiennent l'idée de l'existence de « quelque chose » hors nature qui serait à l'origine de la nature, les auteurs du *Code secret de l'univers* s'appuient sur des lois physiques pour étayer leur thèse. Dès lors, ils estiment que le monde repose sur des lois physiques dont l'origine « *semble curieusement située « en dehors » de notre réalité, étrangement antérieure au Big Bang lui-même*⁸⁷⁰ ».

2-3- L'argument de la situation hors nature des lois de la nature

Paul Davies est convaincu que, tout comme les mathématiques, les lois de la physique n'existent pas dans la nature. Elles sont des abstractions, en ce sens qu'elles nous permettent de décrire l'univers, sans pour autant être dans l'univers. Ce que veut dire Paul Davies, que soutiennent d'ailleurs Igor et Grichka Bogdanov qui le cite abondamment dans leurs ouvrages, c'est que les lois de la physique ne sont pas contemporaines du monde. Dit autrement, les lois physiques ne sont pas nées avec l'univers lors du big bang. A ce propos, Paul Davies affirme, de façon concise et péremptoire :

*Les lois de la physique n'existent aucunement dans l'espace et dans le temps. Tout comme les mathématiques, elles ont une existence abstraite. Elles décrivent le monde, mais elles ne sont pas "dedans". (...) cela ne signifie pas que les lois physiques sont nées avec l'Univers. Si tel était le cas – si l'ensemble de l'Univers physique et des lois étaient issus de rien -, nous ne pourrions alors recourir à ces lois pour expliquer l'origine de l'univers. Aussi, pour avoir quelque chance de comprendre scientifiquement comment l'Univers est apparu, nous devons admettre que les lois elles-mêmes ont un caractère abstrait, intemporel, éternel.*⁸⁷¹

En outre, les lois physiques, notamment les quatre forces qui régissent le fonctionnement de l'univers, ont des valeurs extrêmement précises, à telle enseigne que si elles n'avaient pas ces valeurs-là, ou encore si ces valeurs variaient légèrement, le monde et l'homme n'auraient pas la moindre chance de venir à l'existence ou de se maintenir en vie. Par illustration, les deux forces de l'infiniment grand, que sont la force électromagnétique et la force

⁸⁶⁹Igor et Grichka Bogdanov, *Le Code secret de l'univers*, p. 220.

⁸⁷⁰Igor et Grichka Bogdanov, *Le Visage de Dieu*, pp. 20-21.

⁸⁷¹*Ibid.*, p. 21.

de gravitation, jouent pleinement leur rôle, c'est-à-dire assurent la « *solidité* » de la matière à notre échelle⁸⁷² », précisément parce qu'elles ont des valeurs constantes, c'est-à-dire des valeurs qui le permettent. C'est ainsi que la force électromagnétique permet l'éclairage de nos villes et « *alimente nos ordinateurs*⁸⁷³ », par illustration ; tandis que la force de gravitation rend possible notre maintien « *bien arrimés au sol*⁸⁷⁴ ».

Pour ce qui est des deux autres forces qui régissent l'infiniment petit, à savoir la force faible, encore appelée la radioactivité, et la force forte ou la force nucléaire, nous devons noter que si la valeur de la première variait un tant soit peu, « *le soleil et les étoiles s'éteindraient en une trentaine de secondes*⁸⁷⁵ », puisque les réactions de fusion de leurs noyaux atomiques s'interrompraient. Et si c'était plutôt le cas pour la seconde, « *le soleil et toutes les étoiles deviendraient noirs, mais en plus, [ils] partiraient en fumée, comme tout l'Univers, en moins de cinq secondes*⁸⁷⁶ ». Mais la question qui demeure est celle de savoir pourquoi véritablement l'univers partirait en fumée, si la valeur de la force nucléaire venait à subir une variation ? Igor et Grichka Bogdanov répondent à cette question en ces termes :

*Prenons par exemple ce qu'on appelle la « force nucléaire forte » : vous le savez, elle agit comme une sorte de « colle » à l'intérieur des atomes. Grâce à elle, les protons et les neutrons sont confinés au sein du noyau, ce qui fait qu'à notre échelle la matière « tient » solidement. Or comme l'observe Stephen Hawking, « si la force nucléaire forte était de 2% plus élevée qu'elle ne l'est, la fusion de l'hydrogène deviendrait impossible. Ceci aurait évidemment des conséquences directes sur la physique des étoiles et ferait probablement obstacle à l'existence de la vie similaire à celle qu'on observe sur Terre ».*⁸⁷⁷

Si les constantes universelles ont « *une existence abstraite* », comme le pensent Paul Davies, Igor et Grichka Bogdanov ; et si, en plus, elles ont des « *valeurs très précises* », comme les scientifiques le soutiennent, alors, il serait très difficile de croire ou de postuler que cette extériorité et cette justesse des lois physiques relèvent tout bonnement du hasard. En effet, nous sommes tenté de penser que le hasard ou l'imprévu est la réponse d'un homme qui fait face à une complexité qui lui échappe. A ce propos, Nicolas Gasin estime que « *bien des choses sont imprévues, soit parce qu'elles sont le résultat de processus trop complexes pour être*

⁸⁷²Igor et Grichka Bogdanov, *Avant le Big Bang. La création du monde*, p. 104.

⁸⁷³*Ibid.*

⁸⁷⁴*Ibid.*, p. 103.

⁸⁷⁵*Ibid.*, p. 105.

⁸⁷⁶*Ibid.*

⁸⁷⁷Igor et Grichka Bogdanov, *Le Visage de Dieu*, p. 165.

*appréhendé, soit parce qu'on n'a pas prêté attention à toutes sortes de détails qui ont influencé le résultat*⁸⁷⁸ ».

Trinh Xuan Thuan, quant à lui, s'appuie sur les lois de la thermodynamique pour récuser l'idée selon laquelle le hasard serait le principe d'organisation agissant à l'échelle tant macroscopique que microscopique. Il affirme ce qui suit :

*Les chances pour que la vie surgisse spontanément par le seul jeu de rencontres hasardeuses d'atomes et de molécules dans la soupe primitive sont donc pratiquement nulles. (...) Les lois de la thermodynamique nous disent que : laissé à lui-même, le hasard tend à défaire plutôt qu'à construire, à semer le désordre plutôt qu'à instaurer l'ordre. Si le hasard seul dicte le réarrangement des gènes responsables des mutations génétiques, nous pouvons nous attendre à un désordre croissant qui dégradera la complexité des organismes vivants plutôt qu'à un ordre croissant qui les rendra de plus en plus structurés et performants.*⁸⁷⁹

Ainsi, à l'inverse de ce que pensent tour à tour les théoriciens de « *l'immanentisme radical* », le concepteur de l' « *humanisme de l'homme-Dieu* » et le biologiste Jacques Monod qui sont des ardents « *défenseur[s] de l'idée du hasard universel*⁸⁸⁰ » et du postulat du monisme du phénomène, le monde et l'homme ne semblent être ni le fruit d'une « *série d'accidents*⁸⁸¹ », ni la réalité dans sa totalité. Autrement dit, tout ce qui est arrivé dans l'univers et tout ce qui continue d'y advenir ne saurait être le fait ou le fruit du hasard, car, en dépit de tout ce qu'on pourrait croire, « *tout semble au contraire avoir été minutieusement préparé, organisé dans le grand Théâtre cosmique pour permettre l'apparition, sur la scène de l'univers, d'une matière ordonnée, puis de la vie, et enfin de la conscience*⁸⁸² ». Dès lors, quel peut être l'impact de l'hypothèse de la « *Singularité Initiale* », et partant des théories, des principes et des théorèmes scientifiques nouveaux, sur la conception que l'homme du XXI^e siècle devrait désormais se faire du monde, des valeurs, du sens de sa vie et de son salut ? En d'autres termes, si on admet la réalité d'une sorte de « *programme* », d' « *information* » ou de « *code* » qui « *était déjà là avant le Big Bang, « codant » avec une précision à donner le vertige, sans laisser la moindre place au hasard, l'immense explosion originelle et tout ce qui devait en résulter*⁸⁸³ » ; et si, en plus, on prend en compte le principe d'incertitude de Werner Heisenberg, le théorème

⁸⁷⁸Nicolas Gasin, *L'impensable Hasard. Non-localité, téléportation et autres merveilles quantiques*, préface d'Alain Aspect, Paris, Odile Jacob, 2012, p. 36.

⁸⁷⁹Trinh Xuan Thuan, *Le Chaos et l'harmonie. La fabrication du réel*, p. 370 et p. 376.

⁸⁸⁰Igor et Grichka Bogdanov, *Le Visage de Dieu*, p. 186.

⁸⁸¹*Ibid.*

⁸⁸²*Ibid.*

⁸⁸³Igor et Grichka Bogdanov, *Le Code secret de l'univers*, p. 17.

d'incomplétude de la logique de Kurt Gödel ou « *la thermodynamique du non-équilibre développé par Ilya Prigogine (...) les notions de « bifurcation », d'effet papillon, qui débouchent sur l'imprédictibilité de certains phénomènes macroscopiques*⁸⁸⁴ », quelles seraient les conséquences épistémologiques, éthiques et sotériologiques de ces théories et de ces découvertes scientifiques ?

II-Les nouvelles théories et découvertes scientifiques et leurs conséquences épistémologiques, éthiques et sotériologiques

Etant donné que le postulat du monisme du phénomène, du « *tout est matière* », ou du hasard et du néant comme source du réel ou du monde est en train de voler en éclats grâce à l'hypothèse de la « *Singularité Initiale* » et aux nouvelles théories et découvertes scientifiques susmentionnées, il est nécessaire que la communauté scientifique et l'humanité aient le courage de s'ouvrir à de nouvelles perspectives théoriques ; s'efforcent d'améliorer les valeurs qui régissent la vie en société ; et affinent davantage les principales spiritualités ou sagesse susceptibles de permettre à l'homme de parvenir à une « *vie bonne* » ou « *réussie* ». En d'autres termes, l'hypothèse de la « *Singularité Initiale* », tout comme le principe d'incertitude, le théorème d'incomplétude, la théorie du chaos et la thermodynamique du non-équilibre, nous oblige, aujourd'hui, d'une part, à opérer un dépassement de la science classique, de la pensée de l'immanence radicale et de « *l'humanisme de l'homme-Dieu* » ; et d'autre part, à mettre en place une « *theoria* », une « *praxis* » et une « *sotériologie* » nouvelles qui soient non seulement proches de la réalité, mais permettent aussi et surtout un meilleur épanouissement de l'homme ensemble avec toutes les autres composantes de la biosphère. Cette ouverture d'esprit et cet effort de vivre en harmonie et dans la joie avec l'autre sont au fondement, non de « *l'humanisme de l'homme-Dieu* » de Luc Ferry, mais de l'humanisme de l'ouverture à l'altérité que nous proposons.

1- Les conséquences épistémologiques

La communauté scientifique et l'humanité doivent avoir le courage, plus que jamais, de s'ouvrir largement à de nouvelles perspectives théoriques, car « *l'accès effectif et créateur à la connaissance*⁸⁸⁵ » véritable n'est possible que dans le contexte d' « *une culture scientifique autonome*⁸⁸⁶ », c'est-à-dire qui accepte ou, du moins, tolère les transgressions

⁸⁸⁴Jean Staune, *op. cit.*, p. 436.

⁸⁸⁵Louis Gonzales-Mestre, *L'Enigme Bogdanov. Les clés de l'odyssée scientifique des Bogdanov*, Paris, Editions SW Télémaque, 2015, p. 82.

⁸⁸⁶*Ibid.*

épistémologiques. Il s'agit, pour la communauté scientifique et pour l'humanité, de ne plus forger des « chaînes⁸⁸⁷ » et de ne plus allumer des « bûchers⁸⁸⁸ » pour punir ceux qui pensent en dehors du paradigme officiel. Aussi devrait-on encourager, comme le disait Henri Poincaré en 1909, « le libre examen en matière scientifique⁸⁸⁹ ». Dès lors, l'usage de tous les moyens scientifiques et technologiques nécessaires, en vue de la maîtrise du réel dans sa nature et dans ses fondements, doit être un « impératif catégorique » dans tous les domaines de la connaissance.

Dans le domaine de la cosmologie scientifique qui est au cœur de notre réflexion, il s'agira, par illustration, de procéder à la vérification de l'hypothèse de la « *Singularité Initiale* » d'Igor et Grichka Bogdanov, comme l'esprit scientifique l'exige, au lieu de la rejeter en bloc, comme l'ont fait certains scientifiques en France et dans le monde. En effet, si les pourfendeurs de l'hypothèse de la « *Singularité Initiale* » s'étaient mobilisés contre la thèse des frères Bogdanov selon laquelle « un code cosmologique », « un programme exprimé dans des algèbres » ou « une information d'essence mathématique » serait à l'origine de l'univers, c'est parce qu'ils se considéraient comme les gardiens de l'orthodoxie scientifique. Ils avaient le souci de préserver les « certitudes » qui rendent la science crédible. Or nous pensons que la crédibilité de la science ne relève pas d'une défense naïve ou d'une protection aveugle de ses paradigmes et de ses acquis par les membres de la communauté scientifique ; auquel cas, nous serions dans la cadre d'une religion dont les dogmes doivent être préservés contre vents et marées.

Toutefois, étant donné que la science n'est pas une religion, et les scientifiques, des prêtres, la démarche heuristique est bien plutôt fondée sur la capacité des hommes de science de se nier, c'est-à-dire de se dépasser sans cesse, en ayant le courage, d'une part, de mettre en place des paradigmes nouveaux et pertinents ; et d'autre part, de proposer une meilleure lecture du réel ou du monde. Le courage du renouvellement des connaissances vise non seulement une réduction significative de l'ignorance et des erreurs contenues dans le corps du savoir, mais aussi la libération, l'émancipation et de l'épanouissement de l'homme.

⁸⁸⁷Henri Poincaré, « Le libre examen en matière scientifique », in *Revue de l'Université de Bruxelles*, 15, 1909, p. 285, cité par Louis Gonzales-Mestre, *L'Enigme Bogdanov. Les clés de l'odyssée scientifique des Bogdanov*, p. 95.

⁸⁸⁸*Ibid.*

⁸⁸⁹Cette citation constitue le titre de l'article de Henri Poincaré susmentionné ; article qui milite en faveur de la liberté de penser. L'auteur estime que l'activité scientifique doit être le domaine par excellence de la liberté individuelle. Aussi, exhorte-t-il la société et les membres de la communauté scientifique à se libérer de tout dogmatisme, car, le dogmatisme est une attitude a-scientifique ou non scientifique qui maintient le libre penseur, le chercheur, le savant, et partant la société globale, dans « les pires chaînes », dans l'ignorance et dans le sous-développement.

Faisant montre d'une curiosité scientifique poussée, et prenant en compte l'exigence de l'esprit critique, la cosmologie scientifique contemporaine, ces dernières décennies, est entrée dans une phase expérimentale, car il est question, pour les astrophysiciens d'aujourd'hui, d'étudier « *l'Univers dans l'espace et dans le temps, depuis son origine jusqu'à sa fin éventuelle*⁸⁹⁰ », ceci à l'aide non seulement des télescopes géants, mais aussi et surtout des satellites ultra-sophistiqués, comme le satellite COBE⁸⁹¹, le satellite WMAP⁸⁹² et le satellite Planck⁸⁹³. En effet, le but de ces études de haute facture technoscientifique est de recueillir toutes les informations possibles sur la formation, la constitution, la structure, l'évolution et le fonctionnement de l'univers. Un point d'honneur est cependant mis sur l'analyse du rayonnement fossile ou du « *fond diffus cosmologique*⁸⁹⁴ », découvert au hasard par Robert Woodrow Wilson et Arno Allan Penzias en 1964.

Les astrophysiciens contemporains ont la conviction que s'ils arrivaient à bien traquer ce « *fond diffus cosmologique* » ou cette « *lumière originelle, éclairée par les feux du Big Bang*⁸⁹⁵ », il serait possible qu'il ou qu'elle leur cède, progressivement, « *le souvenir de chacune de [ses] étapes gravées dans ses profondeurs* ». Autrement dit, la « *lumière primordiale (...) dans chacun de ses photons, dans la nuée de [ses] particules élémentaires*⁸⁹⁶ » garderait « *un fabuleux secret*⁸⁹⁷ » que la science contemporaine pourrait dévoiler, grâce à ses instruments. Igor et Grichka Bogdanov pensent que cette recherche est d'une importance capitale, en ce sens que « *certains phénomènes observés après le Big Bang ne peuvent être correctement compris que si leur source est située avant le Big Bang*⁸⁹⁸ ». D'ailleurs, rappelons que, par rapport à la question de savoir « *pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien. Et pourquoi ce « quelque chose » a engendré la vie et la conscience*⁸⁹⁹ », Igor et Grichka Bogdanov, tout comme bon nombre d'astrophysiciens, ont passé en revue trois grandes hypothèses, et ont fini par affirmer la crédibilité ou la pertinence de la troisième hypothèse parce qu'elle cadre, selon eux, avec les résultats de leurs recherches.

⁸⁹⁰Igor et Grichka Bogdanov, *Le Visage de Dieu*, pp. 131-132.

⁸⁹¹Il s'agit du satellite Cosmic Background Explorer, lancé en 1989, coordonné par George Smoot et John Mather.

⁸⁹²Il s'agit du satellite Wilkinson Microwave Anisotropy Probe, lancé en 2001, coordonné par Charles L. Bennet.

⁸⁹³Le satellite Planck a été lancé en 2009. Il est coordonné par Jean-Loup Puget et Jean-Michel Lamarre. Pour de plus amples informations, lire Igor et Grichka Bogdanov, *Le Visage de Dieu*, pp. 132-167.

⁸⁹⁴*Ibid.*, p. 120.

⁸⁹⁵*Ibid.*

⁸⁹⁶*Ibid.*, p. 121.

⁸⁹⁷*Ibid.*

⁸⁹⁸*Ibid.*, p. 150.

⁸⁹⁹Igor et Grichka Bogdanov, *La Pensée de Dieu*, postface de Luis Gonzales-Mestre, Paris, Bernard Grasset, 2012, p. 14.

La première hypothèse qui, de l'avis des frères Bogdanov, est « *la plus simple – mais aussi la moins scientifique consiste à défendre l'idée selon laquelle l'Univers, la conscience et la vie sont le résultat d'un formidable « hasard cosmique » et de rien d'autre⁹⁰⁰* ». Selon cette hypothèse qui est soutenue par les théoriciens et les partisans de « *l'immanentisme radical* », le concepteur de l' « *humanisme transcendantal* », le « *tout du réel* » relève purement et simplement de l'arbitraire. C'est en s'appuyant sur cette hypothèse que Jean-Paul Sartre, par illustration, a postulé l'absurdité du monde. Or un tel postulat est battu en brèche par l'ordre et l'harmonie de l'univers, d'une part ; et d'autre part, par les nouvelles théories et découvertes scientifiques.

La deuxième hypothèse est celle des univers « parallèles ». Selon les partisans de cette hypothèse, « *l'univers dans lequel nous vivons ne serait que la version « gagnante » d'une infinité d'univers stériles⁹⁰¹* ». Pour Igor et Grichka Bogdanov, cette idée n'est pas scientifiquement pertinente, car « *elle n'est pas vérifiable expérimentalement⁹⁰²* ». L'astrophysicien Trinh Xuan Thuan rejette aussi « *l'hypothèse des univers multiples et le hasard qui en découle⁹⁰³* » parce qu'elle est une antithèse du « *principe d'économie⁹⁰⁴* ». Il affirme :

Je n'aime pas cette hypothèse des univers multiples, car elle va à l'encontre du principe d'économie : pourquoi créer une infinité d'univers infertiles juste pour en avoir un qui soit conscient de lui-même ? Je rejette l'hypothèse du hasard, car, en dehors même du non-sens et de la désespérance qu'il entraîne, je ne puis concevoir que l'harmonie, la symétrie, l'unité et la beauté que nous percevons dans le monde, des contours délicats d'une fleur à l'architecture majestueuse des galaxies, mais aussi [...] de manière beaucoup plus subtile et élégante, des lois de la nature, soient le seul fait du hasard.⁹⁰⁵

La troisième et dernière hypothèse à laquelle adhèrent Igor Bogdanov, Grichka Bogdanov, Trinh Xuan Thuan, Paul Davies, Robert Wilson, pour ne citer que ces scientifiques, est « *celle d'un Univers unique et structuré par des lois physiques : dans ce cas, l'évolution cosmologique ne laisse rien au hasard et la vie apparaît comme la conséquence inévitable d'un scénario dicté, avec la plus haute précision, par les lois de la physique⁹⁰⁶* ». Autrement dit, pour ces hommes de science, « *si nous acceptons l'hypothèse d'un seul univers, le nôtre, nous devons*

⁹⁰⁰*Ibid.*

⁹⁰¹*Ibid.*

⁹⁰²*Ibid.*

⁹⁰³Trinh Xuan Thuan, *Le Chaos et l'harmonie. La fabrication du réel*, p. 445.

⁹⁰⁴*Ibid.*, pp. 445-456.

⁹⁰⁵*Ibid.*

⁹⁰⁶Igor et Grichka Bogdanov, *La Pensée de Dieu*, p. 15.

*postuler l'existence d'une Cause Première qui a réglé d'emblée les lois physiques et les conditions initiales pour que l'Univers prenne conscience de lui-même*⁹⁰⁷ ». De ce point de vue-là, le « *néant primitif*⁹⁰⁸ » n'aurait donc pas été un pur néant, puisqu'il contiendrait « *tout l'univers à venir*⁹⁰⁹ » ; et le temps n'aurait non plus rien créé, étant donné qu'il se contenterait de transformer le donné initial ou de développer ce qui existait déjà. Jean d'Ormesson dit, à cet effet, que le temps « *fait pousser la moisson*⁹¹⁰ », change la « *pointe d'épingle* » ou la « *soupe primitive* » en « *histoire et en un univers*⁹¹¹ ».

Toutefois, on pourrait nous poser la question de savoir pourquoi nous insistons sur la nécessaire ouverture aux perspectives scientifiques nouvelles et plus crédibles. A la vérité, si nous insistons sur la nécessaire ouverture aux perspectives scientifiques nouvelles et plus pertinentes, c'est précisément parce que la qualité des valeurs sociopolitiques et des sagesse qui pourraient nous permettre de parvenir à la « *vie bonne* » ou « *réussie* » est fonction de la justesse de l'intelligence que nous avons du réel. En effet, une bonne compréhension du monde et de l'homme est beaucoup plus à même de permettre l'élaboration d'une éthique, d'une politique et d'une spiritualité qui garantissent l'harmonie entre les hommes ; entre le genre humain et les autres espèces de la biodiversité ; et entre l'humanité et l'univers. Qui plus est, l'épanouissement, le bien-être ou le salut de toutes les composantes de la biosphère ou du monde est consécutif à une meilleure compréhension de l'origine, de la structure, de l'organisation et du fonctionnement de l'univers. C'est d'ailleurs pour cette raison que l'astrophysicien Trinh Xuan Thuan établit un rapport d'implication entre l'acquisition d'un savoir véritable et l'instauration d'une éthique, d'une politique et d'une sagesse de la compassion ou de l'amour non seulement entre les êtres humains, mais aussi entre ces derniers et l'altérité. C'est ce que nous appelons, selon notre propre terminologie, un humanisme de l'ouverture à l'altérité. A ce propos, Trinh Xuan Thuan affirme sans ambages :

Ce grand récit unitaire de toutes les sciences n'est pas seulement magnifique. Il contribuerait aussi à réunir les hommes de bonne volonté du monde entier s'il pouvait leur être diffusé. Savoir que nous sommes tous des poussières d'étoiles, que nous partageons la même histoire cosmique avec les lions des savanes et les coquelicots des champs, que nous sommes tous connectés à travers l'espace et le temps, développerait notre sentiment d'interdépendance. A son tour, la prise de conscience de l'interdépendance

⁹⁰⁷Trinh Xuan Thuan, *Le Chaos et l'harmonie. La fabrication du réel*, p. 446.

⁹⁰⁸Jean d'Ormesson, *La Création du monde*, p. 96.

⁹⁰⁹*Ibid.*, p. 78.

⁹¹⁰*Ibid.*, p. 99.

⁹¹¹*Ibid.*

*magnifierait en nous le sentiment de la compassion, car nous aurions réalisé que le mur que notre esprit a dressé entre « moi » et « autrui » est illusoire, et que le bonheur de chacun de nous dépend de celui des autres.*⁹¹²

Cette affirmation de l'auteur de *La Plénitude du vide* nous conforte dans la conviction selon laquelle une certaine « *praxis* » et une certaine « *sotériologie* » résultent fondamentalement d'une certaine « *theoria* ». Ainsi, étant donné que la « *theoria* » que nous légitimons, aujourd'hui, n'est plus tout à fait celle à partir de laquelle s'enracinent la « *praxis* » et la « *sotériologie* » des théoriciens de la pensée de l'immanence radicale ou de celles du concepteur de « *l'humanisme de l'homme-Dieu* », il serait de bon ton que nous fondions une nouvelle « *praxis* » et une nouvelle « *sotériologie* », bref, un nouvel humanisme.

2- Les conséquences éthiques

A notre avis, eu égard au dépassement du postulat du monisme physique et à la pertinence du principe de l'interdépendance de toutes les composantes de l'univers, la conduite humaine doit, aujourd'hui, et plus que par le passé, être encadrée par cinq grandes valeurs éthiques que sont l'éthique de la lucidité, l'éthique de l'humilité, l'éthique de l'ouverture d'esprit, l'éthique de la compassion et l'éthique de la joie.

2-1- L'éthique de la lucidité

La première grande valeur éthique est relative à l'exigence de lucidité. Selon l'éthique de la lucidité, l'homme doit réellement prendre conscience qu'il n'est qu'un maillon de la longue chaîne que constituent les éléments de l'univers. Cette prise de conscience devrait l'amener, d'une part, à mesurer les responsabilités qui sont les siennes, et d'autre part, à agir toujours en conséquence, pour ne pas rompre la dynamique de cette chaîne de vie. Il est question, pour l'homme, de préserver les équilibres naturels, tout en se préservant lui-même ; d'éviter de compromettre ses chances de survie, en compromettant celles de toutes les espèces actuelles et à venir. Trinh Xuan Thuan souligne, à cet effet, que l'humanité est inscrite, sans elle et malgré elle, dans une « *perspective cosmique et planétaire*⁹¹³ » qui fait qu'elle soit, malgré toutes ses capacités prométhéennes, aussi vulnérable que la plus insignifiante des espèces. L'éthique de la lucidité s'apparente à l'éthique de la responsabilité de Hans Jonas, que nous avons évoquée plus haut :

⁹¹²Trinh Xuan Thuan, « L'origine du monde : le Big Bang et après », in Nadia Benjelloun, *op.cit.*, p. 25.

⁹¹³*Ibid.*

Et si le nouveau type de l'agir humain voulait dire qu'il faut prendre en considération davantage que le seul intérêt « de l'homme » - que notre devoir s'étend plus loin et que la limitation anthropocentrique de toute éthique du passé ne vaut plus ? Du moins n'est-il plus dépourvu de sens de demander si l'état de la nature extra-humaine, de la biosphère dans sa totalité et dans ses parties qui sont maintenant soumises à notre pouvoir, n'est pas devenu par le fait même un bien confié à l'homme et qu'elle a quelque chose comme une prétention morale à notre égard – non seulement pour notre propre bien, mais également pour son propre bien et de son propre droit. (...) Cela voudrait dire chercher non seulement le bien humain, mais également le bien des choses extra-humaines, c'est-à-dire étendre la reconnaissance de « fin en soi » au-delà de la sphère de l'homme et intégrer cette sollicitude dans le concept du bien humain.⁹¹⁴

En plus de l'éthique de la lucidité, la conduite humaine doit être régie par l'éthique de l'humilité.

2-2- L'éthique de l'humilité

La deuxième grande valeur éthique est relative à l'exigence d'humilité. L'éthique de l'humilité est une exhortation à la rupture d'avec toute forme d'orgueil et d'arrogance. Elle exige que tout homme se débarrasse de ces deux vilains vices qui le caractérisent primitivement ou originellement, et qui prennent de l'ampleur lorsqu'il est au zénith de son épanouissement biologique, intellectuel, social, politique et économique. L'éthique de l'humilité est ainsi une valeur cardinale, dans la mesure où elle permet à chaque individu, qui l'incarne, « *d'écraser la vanité de [sa] superbe et de [son] arrogance*⁹¹⁵ ». Elle est une invitation à occuper dans la famille, dans la société et dans le monde la place qui nous sied, c'est-à-dire qui permet non seulement notre épanouissement, mais aussi le bien-être des autres.

Par l'éthique de l'humilité, il s'agit d'amener le genre humain à se rendre compte de son incomplétude, de son inachèvement, de son imperfection et sa finitude, d'une part ; et d'autre part, de la nécessité de la solidarité et de la complémentarité non seulement entre ses membres, mais aussi entre ces derniers et tous les autres vivants. Dans cette perspective, Lucien Ayissi affirme : « *La lecture de notre vulnérabilité et la mise en évidence de notre finitude ontologique doivent nous amener à accéder à la conscience de notre vanité, afin que nous puissions assumer*

⁹¹⁴Hans Jonas, *op.cit.*, p. 34.

⁹¹⁵Lucien Ayissi, *Méditations philosophiques d'un confiné sur le coronavirus. Suivies de Dix méditations supplémentaires*, Paris, L'Harmattan, 2021, p. 77.

*le devoir d'humilité que la recherche des vaines gloires historiques nous fait souvent oublier*⁹¹⁶ ».

La pratique de la vertu de l'humilité pourra nous permettre de nous décentrer parce que nous aurions compris que nos rapports avec les autres vivants sont, en définitive, des rapports d'interdépendance. Cela veut dire que ce qui affecte négativement l'altérité, c'est-à-dire « *ce moi autre que [nous] qui [nous apparaît] aussi comme un être alternatif (...) [qui nous] rappelle, au cas où [nous l'aurions] oublié, que [nous ne sommes] pas seul au monde*⁹¹⁷ », peut aussi nous affecter soit directement, soit indirectement. Les théories du chaos et de l'effet papillon expliquent davantage cette relation d'interdépendance entre les vivants, et partant entre toutes les composantes de la biosphère.

En dehors de l'éthique de la lucidité et de l'éthique de l'humilité, le genre humain doit faire sienne l'éthique de l'ouverture d'esprit.

2-3- L'éthique de l'ouverture d'esprit

La troisième grande valeur éthique est relative à l'exigence de l'ouverture d'esprit, ou à ce que Luc Ferry, à la suite d'Emmanuel Kant, appelle « *la pensée élargie* ». L'éthique de l'ouverture d'esprit suppose le rejet de toutes les formes de dogmatisme, de fanatisme, d'enfermement sur soi et de repli identitaire. Elle vise, et nous sommes d'avis avec l'auteur de *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, « *sans démagogie ni renoncement à ses propres convictions, [surtout lorsque celles-ci sont pertinentes,] à dégager chaque fois ce qu'une grande vision du monde qui n'est pas la sienne peut avoir de juste, ce par quoi on peut la comprendre, voire la reprendre pour une part à son compte*⁹¹⁸ ».

Avec l'éthique de l'ouverture d'esprit, il est question, pour l'être humain, d'être dans une disposition d'esprit qui lui permette d'accueillir la nouveauté ou le différent, et de le comprendre avant toute prise de position. L'éthique de l'ouverture d'esprit est une sagesse de la main tendue ou de l'oreille attentive, car il va sans dire que l'altérité peut être source de notre enrichissement et de notre affirmation. Dans cette perspective, Gabriel Marcel pense justement que « *le paradis, c'est autrui* ». Jean-Paul Sartre, quant à lui, ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme qu'« *autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même* ». D'ailleurs, bien avant ces deux auteurs, Baruch Spinoza a estimé qu'« *à l'homme, rien de plus utile que l'homme* ».

⁹¹⁶*Ibid.*, p. 24.

⁹¹⁷*Ibid.*, p. 137.

⁹¹⁸Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 475.

Cependant, l'éthique de l'ouverture d'esprit n'est pas, comme le pensent certaines personnes, synonyme d'absence d'esprit critique. Il ne s'agit pas de faire montre d'une ouverture naïve ou aveugle, mais bien plutôt de s'ouvrir à la nouveauté, au différent ou à l'altérité de façon réfléchie, c'est-à-dire critique. Il s'agit, dans cette perspective, de toujours se laisser éclairer par les lumières de la « *droite et froide raison* ».

L'éthique de la lucidité, l'éthique de l'humilité et l'éthique de l'ouverture d'esprit doivent être accompagnées de l'éthique de la compassion ou de l'amour qui permet leur application. Autrement dit, l'éthique de la compassion ou de l'amour est cette valeur qui non seulement rend possible la pratique des trois premières formes d'éthique susmentionnées, mais aussi anime et vivifie les rapports intersubjectifs, d'une part ; et les relations entre le genre humain et les autres composantes de la biosphère, d'autre part.

2-4- L'éthique de la compassion ou de l'amour

La quatrième grande valeur éthique est celle de la compassion ou de l'amour. Avec l'éthique de la compassion ou de l'amour, il est question, d'une part, d'amener l'homme à se libérer des « *passions tristes* » parce qu'elles constituent une entrave à son épanouissement ; et d'autre part, de le mettre en mouvement pour qu'il aille, sans condition préalable, à la rencontre des autres, afin de partager avec eux, et eux avec lui, ce qui peut permettre leur édification mutuelle. Dans cette veine, l'éthique de la compassion ou de l'amour suppose la charité ou le don de soi, car, même dans la douleur, l'individu est invité à « *sortir de [sa] propre souffrance pour aider à soulager la souffrance des autres*⁹¹⁹ ».

Mais la compassion ou l'amour dont il est question ne doit, en aucun cas, être prisonnier de la passion ou de l'émotion. En effet, il s'agit, dans le contexte de l'éthique de la compassion ou de l'amour, de ne pas privilégier « *l'amour-passion* », car « *les tentatives fusionnelles sont illusoires, dangereuses, à l'opposé de l'amour unifiant. Dans la relation vraie, l'un reste l'un, l'autre reste l'autre, mais l'un et l'autre se reconnaissent (...) d'une unique humanité somptueuse et fragile*⁹²⁰ ». La compassion ou l'amour est un facteur de fraternité, de compréhension et d'assistance mutuelle, en ce sens qu'il est créateur du lien social et recherche du bien-être de son prochain et de son lointain. A ce propos, Sœur Emmanuelle affirme : « *Lorsque l'on aime et que l'on essaie d'être un détonateur de joie autour de soi, on devient*

⁹¹⁹Sœur Emmanuelle, *Mon testament spirituel*, p. 181.

⁹²⁰Sœur Emmanuelle, *Vivre, à quoi ça sert ?* (en collaboration avec Philippe Asso), Paris, Editions de la Loupe, 2004, p. 143.

*une source d'éternité en aidant l'autre à vivre, à être.*⁹²¹ » Sœur Emmanuelle tient ce propos parce que l'amour, de son point de vue, suppose :

*Une écoute qui retentit en soi (...) quand tu sais écouter l'autre différent de toi, tu fais entrer en toi une vision qui n'est pas tienne. (...) c'est ce complément d'être que je donne, mais tel que l'autre le désire, et non pas tel que je l'imagine. L'amour, c'est ce complément d'être que, réciproquement, l'autre me donne, mais à sa façon.*⁹²²

L'éthique de la compassion ou de l'amour, que nous promouvons, est différente de celle que promeut Luc Ferry, dans la mesure où ce dernier fait la part belle à « *l'amour-passion* » et à l'« *amour d'amitié* » qui, pour lui, sont à la base de la famille moderne, de « *l'humanisme de l'homme-Dieu* », et donc de la divinisation ou de la sacralisation de l'autre, tant dans la sphère privée que publique. Or nous avons montré que la variabilité, l'ambivalence et le caractère éphémère de l'« *amour-passion* » et de l'« *amour d'amitié* » compromettent dangereusement la construction de la sympathie, de la fraternité, de la charité et de l'altruisme dans la longue durée.

En effet, la construction et la durabilité des valeurs de sympathie, de fraternité, de charité et d'altruisme ne peuvent devenir une réalité que si et seulement si elles sont fondées sur l'« *amour-don* », en ce sens que cette forme d'amour est le fruit d'une construction rationnelle ou d'une décision consciente. Ainsi, il est question, dans le cadre de l'éthique de la compassion ou de l'amour, de dépasser le simple sentiment, afin de s'élever vers une sympathie, une fraternité, une charité et un altruisme pensés, construits, vécus et assumés. Ces valeurs doivent, d'ailleurs, devenir, pour nous, un mode de vie ou une manière d'être et de se rapporter à l'altérité. En fait, nous nous méfions d'un amour entièrement fondé sur le sentiment parce que « *les tentatives fusionnelles sont illusoire[s], [voire] dangereuse[s]* », comme l'a souligné Sœur Emmanuelle, à juste titre.

Par ailleurs, nous nous démarquons aussi de l'idée ferryyenne d'un amour sacrificiel, c'est-à-dire d'un amour qui nous pousserait à mettre notre vie en danger pour protéger ceux que nous aimons, car comme le dit Montaigne, « *il y a assez de souffrance comme ça pour ne pas ajouter la sienne à celle des autres. Aider les autres, oui, mais pas au détriment de soi*⁹²³ ».

⁹²¹Sœur Emmanuelle, *Mon testament spirituel*, p. 184.

⁹²²Sœur Emmanuelle, *Vivre, à quoi ça sert ?*, p. 130.

⁹²³Montaigne repris par Frédéric Lenoir, *Du bonheur. Un voyage philosophique*, Paris, Fayard, 2013, p. 162.

Mais qu'à cela ne tienne, quel qu'il soit, « *l'amour est le parfum et la saveur de la vie. Et même si son goût est parfois amer, il donne à l'existence sa beauté, sa chaleur et sa magie*⁹²⁴ ».

L'éthique de la compassion ou de l'amour, que nous aimerions voir prospérer dans nos familles, nos sociétés et notre monde, ne se limite pas à la relation avec nos proches et nos semblables. Elle va au-delà de l'humanité pour englober toute la biosphère et tout le cosmos. Frédéric Lenoir dit, à ce sujet :

*L'amour ne se limite pas à la relation avec autrui. Le lien de communion ne se limite pas aux relations interpersonnelles. Les Grecs évoquaient l'idée de « s'accorder au monde » de manière harmonieuse. Ne pas être à contretemps. S'inscrire dans la ronde de la vie. Participer à une symphonie, sans être l'instrument dissonant. S'accorder au monde, c'est entrer en résonance avec nos proches, la cité, la nature, le cosmos. C'est refuser de détruire la planète et de la piller, c'est entretenir des relations respectueuses avec tous les êtres sensibles. C'est, fondamentalement, mener une vie éthiquement juste, mais, plus encore, c'est vibrer dans la joie de se sentir en harmonie avec ce qui nous entoure.*⁹²⁵

Les quatre principales formes d'éthique que nous venons d'analyser ont pour finalité de permettre que l'humanité, la biosphère et l'univers tout entier baignent dans l'harmonie et la joie.

2-5- L'éthique de la joie

La cinquième et dernière grande valeur éthique est celle de la joie. En effet, la mise en pratique de l'éthique de la joie suppose le respect des quatre premières grandes valeurs éthiques susmentionnées, à savoir l'éthique de la lucidité, l'éthique de l'humilité, l'éthique de l'ouverture d'esprit et l'éthique de la compassion ou de l'amour, car ce n'est que dans la connaissance du monde, de soi et des autres ; l'acceptation de sa condition de mortel et de la condition des autres ; la sobriété et la modération ; l'effort de s'adapter à la contingence et à la nécessité ; la capacité de se nier sans cesse ; l'amour qu'on éprouve et manifeste aux autres, « *pour ce qu'ils sont et pas simplement pour ce qu'ils nous apportent*⁹²⁶ », que nous pouvons parvenir à cette joie intérieure que rien ni personne ne peut détruire. Néanmoins, Frédéric Lenoir attire notre attention sur le fait que :

⁹²⁴Frédéric Lenoir, *Cœur de cristal*, Paris, Robert Laffont, 2014, p. 15.

⁹²⁵Frédéric Lenoir, *La Puissance de la joie*, pp. 137-138.

⁹²⁶Frédéric Lenoir, *Cœur de cristal*, p. 21.

Ce cheminement vers la joie parfaite peut sembler ardu, difficile, presque inaccessible. Et sans doute le serait-il si nous l'imaginons comme un basculement instantané, un passage éclair entre un avant et un après. En réalité, c'est un cheminement progressif. La joie parfaite n'est pas une récompense que l'on gagne au terme du parcours : c'est une grâce qui nous accompagne tout au long de ce chemin de liberté et d'amour. Certes, le but de ce chemin est (...) la réalisation de soi dans laquelle l'ego est définitivement transcendé, ce qui procure une joie permanente. Mais, tout au long du chemin, nous vivons déjà des joies pures chaque fois que nous mettons de côté, même ponctuellement, notre mental et notre ego, chaque fois que nous franchissons une étape importante, que notre conscience s'élargit, que nous sommes mieux accordés à la mélodie du monde.⁹²⁷

Aussi, le rôle de l'éthique de la joie n'est pas de permettre à l'individu d'atteindre l'ataraxie et l'aponie auxquelles aspirent les épicuriens, les stoïciens, les bouddhistes, bref, les partisans de « *l'idéal ascétique* », mais bien plutôt de convertir les « *passions tristes* » vers un « *accroissement de la joie*⁹²⁸ ». L'éthique de la joie, comme le dit si bien Frédéric Lenoir, « *ne prône pas un idéal de renoncement, mais de détachement, c'est-à-dire de vie joyeuse dans le monde, sans asservissement aux plaisirs mondains et aux biens matériels*⁹²⁹ ».

Il est donc question, pour le sage, c'est-à-dire pour celui qui vit dans la sagesse de la joie, d'accepter sereinement et joyeusement ce qu'il ne peut changer, et de changer joyeusement et sereinement ce qui est de son pouvoir. Alexandre Jollien estime, à cet effet, qu'« *afin de retrouver une grande santé* », c'est-à-dire une grande joie, il lui a fallu développer « *la capacité de dire oui à un corps handicapé, au tragique de l'existence, à oser un amour inconditionnel pour glaner et donner de l'affection en tous lieux*⁹³⁰ ». Dans tous les cas, le sage a le devoir d'« *assumer pleinement la richesse et l'intensité d'une vie affective et désirante, acceptant la souffrance comme corollaire*⁹³¹ ».

Une fois de plus, force est de noter que, contrairement à l'amour sacrificiel de Luc Ferry, l'éthique de la joie s'enracine, certes, dans l'amour, mais dans un amour qui n'exige à l'homme aucun sacrifice suprême :

La sagesse de la joie n'apporte aucune réponse théorique à la question du mal, mais une réponse pratique : à travers la contagion d'un vif amour de la vie, d'un engagement en faveur de tous les êtres vivants. Cet engagement n'a rien d'un sacrifice, puisqu'il ne s'agit ni de renoncer aux plaisirs de la vie ni

⁹²⁷Frédéric Lenoir, *La Puissance de la joie*, pp. 159-160.

⁹²⁸*Ibid.*, p. 194.

⁹²⁹*Ibid.*

⁹³⁰Christophe André, Alexandre Jollien, Matthieu Ricard, *op. cit.*, p. 67.

⁹³¹Frédéric Lenoir, *La Puissance de la joie*, p. 195.

*de cesser de désirer, mais d'apporter notre petite pierre, si modeste soit-elle, à la construction d'un monde meilleur (...) Tel le colibri qui tente d'éteindre l'incendie qui ravage la forêt en transportant une petite goutte d'eau dans son bec, essayons de « faire notre part » de cette œuvre immense qui incombe à l'humanité afin de guérir le monde de toutes les plaies que nos passions mauvaises lui infligent : désir de dominer, cupidité, envie, jalousie, orgueil, peur.*⁹³²

Fondées, d'une part, sur l'hypothèse de la « *Singularité Initiale* », c'est-à-dire l'existence d'une information primordiale, d'un code ou de ce « quelque chose » qui serait à l'origine de la matière primitive, du big bang, de l'univers et de l'évolution ; et d'autre part, sur la pertinence du principe de l'interdépendance de toutes les composantes de l'univers, les valeurs éthiques que nous venons de mettre en lumière induisent, d'un côté, une nouvelle sotériologie qui n'est pas coupée de la transcendance ; et de l'autre, un nouvel humanisme qui est loin d'être celui de « *l'homme-Dieu* ». Aussi, la question qui demeure est celle de savoir la spécificité de la spiritualité, et partant de l'humanisme qui découle de la « *theoria* » et de la « *praxis* » que nous venons de mettre en lumière. En d'autres termes, quelle serait la différence fondamentale, d'une part, entre la sagesse des contemporains, que nous proposons, et « *la spiritualité sans Dieu* » de Luc Ferry ; et d'autre part, entre l'humanisme, nouvelle manière, c'est-à-dire l'humanisme de l'ouverture à l'altérité, et l'« *humanisme de l'homme-Dieu* » ?

3- Les conséquences sotériologiques : pour un humanisme de l'ouverture à l'altérité

L'éthique de la lucidité, l'éthique de l'humilité, l'éthique de l'ouverture d'esprit, l'éthique de la compassion et l'éthique de la joie, que nous venons d'analyser en leur donnant un contenu spécifique, constituant, de notre point de vue, le sens de l'existence humaine et la condition d'une vie bonne et en harmonie avec l'altérité, c'est-à-dire nos semblables, les autres espèces de la biodiversité, les autres éléments de l'univers, l'environnement et la source de toute chose. Autrement dit, « *tout le chemin de la vie* », pour utiliser une belle formule de Frédéric Lenoir, passe par la ferme volonté et l'effort permanent de chaque individu de s'élever vers plus de lucidité, plus de connaissance, plus de liberté, plus de responsabilité, plus de créativité, plus d'humilité, plus d'ouverture d'esprit, plus de compassion et plus de joie. En fait, il s'agit, pour l'homme, de se lancer dans un processus d'« *individuation*⁹³³ », si on nous permet l'usage de ce concept propre à Carl Gustav Jung.

⁹³²*Ibid.*, pp. 202-203.

⁹³³Lire, à cet effet, Frédéric Lenoir, *Jung, un voyage vers soi*, Paris, Albin Michel, 2021.

A la vérité, c'est précisément dans la mise en pratique des valeurs éthiques sus-analysées que l'homme pourra, d'une part, retrouver le sens de sa vie ou donner un sens à son existence ; et d'autre part, parvenir à une « *vie réussie* » ou « *bonne* ». Notre vie ne peut s'épanouir que dans une relation pacifiée et harmonieuse avec nous-même, nos semblables, les autres composantes de l'univers, la source de toute chose, bref, notre environnement.

Nous pensons que l'établissement d'une relation pacifiée et harmonieuse entre l'altérité et soi-même est la condition de la connexion de soi avec la source primitive de toute chose, c'est-à-dire avec ce « quelque chose » qui est dont nous sommes. Le sens de la vie, le sens dans la vie, la « *vie bonne* » ou « *réussie* » sont logés, de notre point de vue, dans cette double relation verticale et horizontale que l'homme doit entretenir avec la source de la vie et avec les autres êtres de la nature. L'absence d'une relation harmonieuse, pacifiée, amoureuse et joyeuse entre les individus, entre l'humanité et les autres composantes de l'univers, entre l'homme et la source de la vie ouvre nécessairement la voie à l'angoisse, à la peur, au pessimisme, au désespoir, à la méchanceté, bref, aux « *passions tristes* » qui sont le propre de tous ceux qui manquent de foi ou qui n'ont pas la foi, en ce sens que leur existence ne se fonde sur rien de fondamental qui puisse les engager.

Toutefois, s'il est difficile, aujourd'hui, de porter au crédit du hasard et du néant « *la rigueur inflexible de l'ordre du monde et (...) le surgissement de l'espace et du temps*⁹³⁴ », d'une part ; et si la liberté humaine est relative ou compromise par la contingence et par la nécessité, d'autre part, alors nous pensons que l'homme ne saurait avoir une totale maîtrise ni sur le sens de sa vie ni sur les conditions réelles de son bien-être. En d'autres termes, nous pensons que le sens de l'existence de l'homme et son salut lui échappent en grande partie ou, du moins, partiellement, car, en tant qu'élément de la nature, il subit, sans lui et malgré lui, toutes sortes de déterminismes. A la vérité, comme le dit Sœur Emmanuelle,

*Recherchant sa propre transcendance, en quelque domaine que ce soit, l'homme découvre un jour sa faiblesse ontologique. Comme Adam et Eve, ses yeux viennent à s'ouvrir, mais c'est pour découvrir qu'il est nu. [L'homme, continue-t-elle, est un être] écartelé entre l'infiniment grand et l'infiniment petit, crucifié entre la puissance, la noblesse de sa raison et l'expérience de ses limites.*⁹³⁵

⁹³⁴Jean d'Ormesson, *Comme un chant d'espérance*, Paris, Editions de la Loupe, 2014, p. 80.

⁹³⁵Sœur Emmanuelle, *Vivre, à quoi ça sert ?*, p. 73.

Mais, en dotant l'homme d'une autonomie relative qui lui permet de faire valoir sa volonté dans les domaines qui relèvent de sa compétence, la source primordiale de toute chose lui a donné une marge de manœuvre sur sa vie et sur son histoire. C'est la raison pour laquelle nous sommes d'avis, d'une part, avec les stoïciens qu' « *il y a ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous* » ; et d'autre part, avec Baruch Spinoza, que « *l'homme n'est pas dans le monde comme un empire dans un empire* ». De même, nous concédons à Jacques Arènes et Nathalie Sarthou-Lajus qui, dans la même perspective que les stoïciens et Baruch Spinoza, expriment cette liberté mitigée du sujet, incapable de donner toute la signification, toute la direction et toute la finalité possibles à son existence, en ces termes :

Entre l'instant de sa naissance et l'instant de sa mort, l'homme a la possibilité de choisir sa destinée et cette possibilité se répète régulièrement au cours de son existence, comme autant d'occasions de transformer un destin – qu'il subit – en destinée – qu'il choisit. C'est souvent sur le fond d'un destin implacable qu'apparaissent la force et la grandeur d'une destinée.⁹³⁶

Plus loin, Jacques Arènes et Nathalie Sarthou-Lajus renchérissent : « *Par la promesse, l'homme répond à un appel qui vient de plus loin que lui. Par la volonté, il choisit celui qu'il veut être. Ni démiurge de lui-même, ni créature soumise, l'homme joue sa condition dans l'articulation du destin et de la liberté⁹³⁷* ».

A travers cette pensée de Jacques Arènes et de Nathalie Sarthou-Lajus, nous avons l'essentiel de la spiritualité que nous proposons à nos contemporains et à l'humanité. Elle est fondée, en substance, sur l'existence d'une transcendance indéterminée, mais agissante ; la puissance d'une conscience, d'une raison ou d'une intelligence que le sujet doit utiliser à bon escient, c'est-à-dire pour « *connaître et accepter, comprendre et transformer, résister et surmonter⁹³⁸* » ; la réalité d'une liberté humaine relative ; la capacité que chaque individu a de forger sa vie et son histoire dans les limites de son pouvoir ; la possibilité bien réelle qu'a l'homme de se sauver de certaines passions, de certaines actions et de certaines structures qui tendent à l'asservir et à l'anéantir, ceci sans attendre passivement un secours extérieur ; et l'exigence de lucidité, de contentement, de persévérance, de « *pensée élargie* », d'amour, de joie et de sérénité.

⁹³⁶Jacques Arènes et Nathalie Sarthou-Lajus, *op. cit.*, p. 13.

⁹³⁷*Ibid.*, p. 176.

⁹³⁸André Comte-Sponville, *Présentation de la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 149.

La spiritualité que nous proposons voudrait que l'humain en l'homme déborde son ego et se déverse dans le cosmos. En d'autres termes, l'être humain devrait sortir de l'étroitesse de l'esprit borné et parasité par des peurs, pour considérer, embrasser et fusionner, ne serait-ce que mentalement, avec l'immensité de l'univers. Il s'agit, pour lui, de s'élever au-dessus de tout ce qui l'aliène et le déshumanise, de se libérer de tout ce qui est susceptible de l'alourdir, afin de vivre chaque instant ou chaque moment de sa vie dans un fin discernement, une douce souplesse et une joie à toute épreuve.

Les valeurs éthiques et la spiritualité que nous avons élaborées constituent le socle de l'humanisme de l'ouverture à l'altérité que nous promouvons. Ce nouvel humanisme diffère fondamentalement de la pensée de l'immanence radicale, de l'« *humanisme pratique ou moral*⁹³⁹ » d'André Comte-Sponville et de l'« *humanisme de l'homme-Dieu* » de Luc Ferry. En effet, à l'inverse de « *l'immanentisme radical* », de l'« *humanisme pratique* » et de l'« *humanisme transcendantal* », l'humanisme de l'ouverture à l'altérité récuse l'affirmation immanentiste du « *tout est matière* », c'est-à-dire la réduction de l'être à l'immanence, car il affirme l'existence de « quelque chose » qui serait à l'origine de la matière primitive, du big bang, du monde, de la vie, de l'homme et de l'histoire. En outre, l'humanisme de l'ouverture à l'altérité affirme, à l'opposé de l'« *humanisme transcendantal* », et en phase avec le matérialisme comte-sponvillien, le caractère historique des valeurs fondamentales de la vie et la dimension congénitale de l'amour. C'est dire, en d'autres termes, que les valeurs fondamentales de la vie et leurs relations ne sont, pour l'humanisme de l'ouverture à l'altérité, ni absolues, ni sacrées, ni d'origine mystérieuse. Elles sont bien plutôt une construction historique, pour ce qui est du bien, de la justice, du beau et de la vérité ; et une inclination consubstantielle à l'être humain, pour ce qui est de l'amour.

Même si nous reconnaissons que la double historicité individuelle et collective de l'homme fait de ce dernier un être spécial, cette spécificité humaine n'empêche pas que l'humanisme de l'ouverture à l'altérité soit favorable à l'auto-décentration du sujet. En effet, l'homme doit réapprendre à se mettre sur le même pied que les autres vivants. Il doit se départir de son « *arrogance jupitérienne* », de sa volonté prométhéenne, bref, de ce désir démesuré de devenir un dieu sur terre, ou le seul dieu vivant, dans la mesure où « *l'hybris* » dont il a toujours

⁹³⁹Pour André Comte-Sponville « *l'humanisme pratique ou moral (...)* consiste simplement à accorder une certaine valeur à l'humanité, autrement dit, à s'imposer, vis-à-vis de tout être humain, un certain nombre de devoirs et d'interdit ». « *L'humanisme pratique ou moral* » diffère de « *l'humanisme transcendantal* » de Luc Ferry qui est, selon André Comte-Sponville, un humanisme théorique ou métaphysique, car fondé sur des valeurs absolues, sacrées et d'origine mystérieuse. Lire, à ce propos, André Comte-Sponville, *Présentation de la philosophie*, p. 138.

fait montre « *débouche toujours sur constat d'impuissance*⁹⁴⁰ », d'échec et de misère. Ainsi, au regard des tragédies du passé, des périls qu'encourent aujourd'hui l'humanité, la biosphère et l'univers, l'intelligence de l'homme doit être mise au service de la vie et de l'harmonie cosmique, et non de l'affirmation ou de l'érection d'une puissance égoïste et destructrice.

Nous avons montré, au cours de ce chapitre, que l'« *humanisme transcendantal* », tout comme le matérialisme absolu ou « *l'immanentisme radical* », repose sur un parti pris métaphysique qui est remis en cause par la science contemporaine, notamment la cosmologie scientifique. En effet, les nouvelles théories et les nouvelles découvertes scientifiques ont anéanti le postulat du monisme du phénomène ou l'affirmation selon laquelle l'immanence est la seule réalité. Elles ont aussi déconstruit l'idée selon laquelle le néant serait la source de l'univers, et le hasard, le moteur de l'évolution. Aujourd'hui, l'hypothèse la plus crédible est celle d'un univers qui serait né d'une information primordiale, d'un code ou de ce « quelque chose » qui aurait généré la matière primitive ; le big bang ; l'univers et tout ce qui a suivi. Ainsi vole en éclats le principe du néant et du hasard universel.

Partant de ce changement de paradigme, c'est-à-dire de l'élaboration d'une nouvelle « *theoria* », nous avons défini une nouvelle « *praxis* » et une nouvelle « *sotériologie* » qui sont, de notre point de vue, en phase non seulement avec l'état actuel de nos connaissances scientifiques, mais aussi et surtout avec nos intuitions profondes. En outre, pour des raisons de cohérence, de pertinence et même de conviction, nous avons proposé un nouvel humanisme, non plus de « *l'homme-Dieu* », mais de l'ouverture à l'altérité. En effet, l'humanisme de l'ouverture à l'altérité est un appel à « *la révolution de la conscience humaine* », comme dirait Frédéric Lenoir, c'est-à-dire un hymne à la lucidité, à l'humilité, à la « *pensée élargie* », à la compassion et à la joie. C'est pour cette raison que nous disons avec Sœur Emmanuelle ce qui suit :

*C'est en accrochant notre charrue à une étoile qu'elle s'envolera et nous arrachera d'autant au néant. Cette étoile est celle de l'amour, cette voie est celle du cœur. C'est le troisième ordre du cœur qui donne à nos vies leur sens, leur poids d'éternité. Seul l'amour permet, avec notre grandeur et notre misère, de demeurer dans la joie.*⁹⁴¹

Mais, au-delà des problèmes de pertinence philosophique relatifs à l'« *humanisme transcendantal* » de Luc Ferry ; et mis à part les propositions que nous avons faites, en vue de réconcilier l'homme avec lui-même, avec ses semblables, avec son environnement, avec les

⁹⁴⁰Sœur Emmanuelle, *Vivre, à quoi ça sert ?*, p. 72.

⁹⁴¹*Ibid.*, p. 162.

autres composantes de la nature et avec l'indéterminé, quelle peut être la plus-value ou la portée heuristique de cet humanisme ?

CHAPITRE 9

L'INTERET PHILOSOPHIQUE DE L'« *HUMANISME TRANSCENDANTAL* »

Dans cet ultime chapitre de notre travail, nous nous proposons de mettre en relief l'intérêt philosophique de l'« *humanisme transcendantal* » de Luc Ferry. En effet, en dépit des objections que soulève cet humanisme, nous pensons qu'un certain nombre d'idées que propose l'auteur de *La Révolution de l'amour* ; idées que nous avons d'ailleurs prises à notre compte dans le cadre de la mise en place de l'humanisme de l'ouverture à l'altérité, doivent être retenues et capitalisées non seulement parce qu'elles peuvent effectivement contribuer à donner du sens à la vie de l'homme, mais aussi parce qu'elles ont la faculté d'orienter nos sociétés déboussolées et de soigner notre monde de plus en plus « *im-monde*⁹⁴² ». Aussi, nous montrerons, sur les plans théorique et pratique, l'importance de l'heuristique de la notion d'« *horizon* » et de l'éthique de « *la pensée élargie* » ; et du point de vue sotériologique, la nécessité de la sagesse de l'amour.

I- L'heuristique de la notion d'« *horizon* »

Du grec « *heuriskein* », qui veut dire trouver, l'heuristique renvoie à une démarche ou à une procédure qui aide à la découverte d'un savoir, d'une théorie ou d'une vérité. Lorsque nous parlons de l'heuristique de la notion d'« *horizon* », nous voulons souligner que le concept d'« *horizon* », que Luc Ferry emprunte à Edmund Husserl, est phénoménologiquement et épistémologiquement marqué ou significatif, en ce sens qu'il véhicule un certain nombre d'enseignements ou de connaissances dont la capitalisation permettrait un réel progrès de l'humanité, tant sur le plan scientifique que du point de vue politique et religieux.

1- Les enjeux scientifiques de la notion d'« *horizon* »

La notion d'horizon, qui est au cœur de la phénoménologie husserlienne, et par conséquent au fondement de l'« *humanisme transcendantal* » de Luc Ferry, permet, au chercheur qui l'intègre, de ne jamais sombrer dans le dogmatisme et le scientisme qui constituent de véritables « *obstacles épistémologiques* », c'est-à-dire des attitudes qui viennent,

⁹⁴²Damien Le Guay, *La Cité sans Dieu. Rencontre avec Luc Ferry, le cardinal Barbarin, le grand rabbin Bernheim*, Paris, Flammarion, 2010, p. 218.

selon Gaston Bachelard, se placer entre l'effort que déploie le scientifique pour parvenir au savoir et l'objet qu'il étudie.

En effet, pour un observateur, qu'il soit sur la terre ferme ou au beau milieu de la mer, « l'horizon » est la ligne circulaire de son champ visuel. Il est aussi « la ligne, limite de la vue, qui semble séparer le ciel de la terre ou de la mer⁹⁴³ ». C'est pour cette raison que Luc Ferry souligne, par illustration, que lorsqu'il ouvre « les yeux sur le monde, les objets [lui] sont toujours donnés sur un fond, et ce fond lui-même, au fur et à mesure [qu'il] pénètre l'univers qui [l'] entoure, ne cesse de se déplacer comme le fait l'horizon pour un navigateur, sans jamais se clore pour constituer un fondement ultime et indépassable⁹⁴⁴ ». Ainsi, l'essence ou la nature des phénomènes étudiés est à l'image de cet « horizon » vers lequel on tend permanemment, mais sans jamais l'atteindre. Cette essence ou cette nature ne se dévoile que par esquisse ou de profil, c'est-à-dire partiellement et partialement, et jamais dans sa totalité. D'ailleurs, au cours des réflexions précédentes, nous avons montré qu'il est de la nature de la vérité d'être, comme diraient les Grecs, « aléthéa », c'est-à-dire dévoilement. L'auteur de *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?* affirme, à cet effet, ce qui suit :

De fond en fond, d'horizon en horizon, je ne parviens jamais à saisir quoi que ce soit que je puisse tenir comme une entité dernière, un Etre suprême ou une cause première qui viendrait garantir l'existence du réel qui m'entoure. En quoi la notion d'horizon, par sa mobilité infinie même, renferme en quelque façon celle de mystère : comme celle du cube, dont je ne perçois jamais toutes les faces en même temps, la réalité du monde ne m'est jamais donnée dans la transparence et la maîtrise parfaites (...) il faut admettre que la connaissance humaine ne saurait jamais accéder à l'omniscience.⁹⁴⁵

En fait, nous concédons à Luc Ferry que l'heuristique de la notion d' « horizon » est une critique du dogmatisme et du scientisme, en ce sens qu'elle suppose la reconnaissance de la complexité du réel dont l'essence ne peut être saisie que de façon progressive ; la prise de conscience des conséquences de la nature dynamique du phénomène ; la prise en compte des limites des instruments et des méthodes scientifiques dans toute démarche heuristique ; la reconnaissance de l'impact de la faiblesse des organes de sens et de l'esprit humain sur les résultats auxquels pourrait parvenir l'homme de science.

⁹⁴³<https://www.larousse.fr>, consulté le 24 août 2021.

⁹⁴⁴Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, pp. 451-452.

⁹⁴⁵*Ibid.*, p. 452.

Toutefois, à l'inverse de Luc Ferry, nous pensons que la notion d' « horizon » ne renferme pas d'emblée celle de « mystère ». Par la notion d' « horizon », nous comprenons simplement qu'il est très difficile de pénétrer la nature du réel parce que ce dernier est, comme le dit Bernard d'Espagnat, « voilée ». Néanmoins, le dévoilement du réel est bel et bien possible. Il est progressif, car il est de la nature de la vérité scientifique d'être dynamique. Ainsi, ce que Luc Ferry considère comme un « mystère » est plutôt un problème épistémologique que l'homme de science ou le philosophe doit résoudre. Or un problème épistémologique ou scientifique n'est pas un « mystère », car le « mystère » appartient davantage au champ sémantique de la religion.

Un « mystère » reste tel, alors qu'un problème, fut-il coriace, peut trouver un début de solution. Un « mystère » ne peut être levé que par la transcendance qui en est l'auteur. Cela veut dire que l'homme n'a pas, en principe, le pouvoir de démystifier ou de dévoiler le mystère qui, par essence, lui échappe totalement. Sœur Emmanuelle affirme, dans cette veine, que « *le mystère dépasse notre raison raisonnante*⁹⁴⁶ ». Le mystère est donc de nature non seulement à décourager le chercheur, mais aussi à le pousser à abandonner ses recherches, puisqu'elles sont, dans ce contexte, condamnées à la stérilité.

A la vérité, quelle que soit la durée de la recherche, l'homme de science est convaincu qu'il pourra saisir certains aspects du phénomène étudié, car ce dernier est un problème et non un « mystère ». Il est aussi convaincu que les générations futures pourront considérablement progresser dans la connaissance de la réalité qui fait l'objet de ses études. De ce point de vue-là, l'activité scientifique se révèle comme un cheminement vers le « *savoir absolu*⁹⁴⁷ », même si celui-ci reste hors de portée de l'humaine condition. Néanmoins, malgré l'inaccessibilité du « *savoir absolu* », ce qui importe, c'est d'avoir la lucidité, le courage et la sérénité de se lancer dans la recherche scientifique ou philosophique, en dépit des difficultés, et en dépit du fait que « *l'horizon* » de la vérité est sans cesse fuyant.

La « *mobilité infinie* » de l'horizon n'est donc pas, de notre point de vue, synonyme de « mystère ». La « *mobilité infinie* » de l'horizon est bien plutôt un appel non seulement à l'humilité scientifique, mais aussi à l'intensification de la recherche, afin d'élargir, progressivement, et de génération en génération, le territoire de la connaissance.

En dehors du dogmatisme et du scientisme, l'heuristique de la notion d' « horizon » est une critique et une thérapie de toutes les formes de fanatismes, d'intégrismes ou de fondamentalismes, tant sur le plan politique que du point de vue religieux.

⁹⁴⁶Sœur Emmanuelle, *Mon testament spirituel*, p. 24.

⁹⁴⁷Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 452.

2- Les enjeux politiques et religieux de la notion d' « horizon »

Au plan politique et religieux, l'heuristique de la notion d' « horizon » peut amener les hommes de diverses doctrines et de diverses croyances à tempérer leur position, leur engagement, leur attachement ou leur dévouement, c'est-à-dire à comprendre que l'idéologie à laquelle ils se soumettent radicalement, exclusivement, excessivement ou passionnément n'est pas la vérité absolue, mais un point de vue limité sur l'homme, sur la société et sur le monde. La compréhension de cette limite ; limite qui est consubstantielle à toute idéologie ou à toute doctrine, et même à tout savoir, est déjà en elle-même une médicalisation du fanatisme, de l'intégrisme ou du fondamentalisme qui est à l'origine des conflits et de l'hyper-violence contemporaine.

En effet, nos sociétés actuelles sont plus que jamais confrontées au repli identitaire, à l'ethno-fascisme, au communautarisme, au sectarisme, au racisme, au nationalisme exacerbé, bref, au rejet de l'autre ou du différent non seulement du fait de son étrangeté supposée, mais aussi parce qu'on estime qu'il ne partage pas les mêmes idéaux, les mêmes valeurs, les mêmes us et coutumes, le même statut social ou la même religion que soi. Il est, dans cette perspective, un barbare, puisque, comme le dit si bien Montaigne, « *chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage* ». Qui plus est, l'autre est aussi rejeté parce qu'on le considère comme appartenant à la démographie des « sous-hommes », c'est-à-dire « *des hommes « en trop »*⁹⁴⁸ ». Dans les sociétés capitalistes, par illustration, certaines personnes sont considérées comme des « *hommes en trop* » parce qu'elles « *ne disposent ni des compétences susceptibles de favoriser leur employabilité ni des actifs, titres ou avoirs nécessaires pour garantir leur solvabilité*⁹⁴⁹ ». Ainsi, leur intégration dans la société des « vrais » hommes, des hommes « biens », c'est-à-dire des hommes « crédibles », devient, de ce fait, problématique. Ces personnes en « *trop* » sont donc traitées comme des citoyens de seconde zone.

Le fanatisme, l'intégrisme, le fondamentalisme, la xénophobie, le racisme, le tribalisme, pour ne citer que ces maux, amènent effectivement l'homme qui s'est laissé infecter par le virus du radicalisme à considérer l'altérité comme un « *barbare* », comme dirait Montaigne ; comme un « *sauvage* », pour utiliser un concept que Hegel a employé, en son temps, pour caractériser les Africains ; comme un « *kafir* », selon un terme arabe ; comme un « *Inyenzi* », terme utilisé par les génocidaires Hutu pour désigner les Tutsi ; comme un « *Intouchable* », parce qu'elle appartient à la tribu des Dalits, bref, comme un « danger » à éloigner de chez soi, à enfermer dans des camps, à surveiller constamment ou, pire encore, à éliminer discrètement ou

⁹⁴⁸Achille Mbembe, *op. cit.*, p. 142.

⁹⁴⁹*Ibid.*

théâtralement. L'érection des murs et l'emploi des méthodes modernes de surveillance ou de traçage par les nations prospères, le refus des visas à certaines catégories de personnes, le terrorisme international, les guerres de civilisation, les conflits d'identité sont une manifestation de cette haine ou, du moins, de cette crainte de l'étranger. Dans *Brutalisme*, Achille Mbembe montre qu'à cause des motifs susmentionnés, des pans entiers de l'humanité sont « *en cage*⁹⁵⁰ » : les nations, comme la Palestine ; « *les minorités raciales et religieuses*⁹⁵¹ », à l'instar des Noirs des Etats-Unis d'Amérique et des chrétiens d'Orient ; des « *migrants, [des] déplacés, [des] réfugiés et [des] demandeurs d'asile*⁹⁵² ». Il affirme ce qui suit :

*Fuyant des mondes et des lieux rendus inhabitables par une double prédation exogène et endogène, [ces minorités raciales et religieuses, ces migrants, déplacés, réfugiés et demandeurs d'asile] se sont introduits là où il ne fallait pas, sans y être invités, et sans qu'ils soient désirés. (...) L'appartenance n'est pas une affaire exclusivement territoriale. Elle est, à plusieurs égards, une affaire d'acceptation et de reconnaissance. Elle présuppose que d'autres nous admettent au milieu d'eux.*⁹⁵³

Or, à cause du fanatisme, de l'intégrisme, du fondamentalisme, du racisme, de l'ethno-fascisme, bref, de « *l'esprit borné* », l'altérité est rejetée ou éliminée. Toutefois, grâce à l'heuristique de la notion d' « *horizon* », chaque individu, chaque communauté ou chaque nation pourra se rendre à l'évidence que sa vision du monde, son mode de vie, sa culture ou sa civilisation n'est pas la vision du monde, le mode de vie, la culture ou la civilisation. Cette décentration de soi permettra de comprendre qu'on ne se suffit pas, et qu'on ne peut, en aucun cas, vivre en vase clos. Il s'agira donc, eu égard aux limites, aux insuffisances, aux faiblesses et à la fragilité qui caractérisent tout être humain et toute civilisation, de s'ouvrir et de composer avec l'altérité. L'ouverture à l'altérité devient ainsi une nécessité parce que plusieurs perspectives valent mieux qu'une seule.

En plus de l'heuristique de la notion d' « *horizon* », Luc Ferry a mis à notre disposition un deuxième outil susceptible de permettre la construction et la consolidation des liens entre les individus, les communautés, les nations, les cultures, les civilisations et les religions. Ce deuxième outil est l'éthique de la « *pensée élargie* ».

⁹⁵⁰*Ibid.*, p. 152.

⁹⁵¹*Ibid.*, p. 180.

⁹⁵²*Ibid.*

⁹⁵³*Ibid.*, pp. 180-182.

II- La promotion de l'éthique de la « *pensée élargie* »

L'éthique de la « *pensée élargie* », comme nous l'avons déjà montré, est une invitation « à s'arracher à soi pour se « mettre à la place d'autrui », non seulement pour mieux le comprendre, mais aussi pour tenter, en un mouvement de retour à soi, de regarder ses propres jugements du point de vue qui pourrait être celui des autres⁹⁵⁴ ». En effet, en application de l'éthique de la « *pensée élargie* », il est question, d'une part, de tenir compte de la personnalité de l'autre, ce qui suppose un réel effort de compréhension du différent ; et d'autre part, de prendre en considération ses attentes ou ses besoins, en vue d'une interaction ou d'une communication plus fluide et plus harmonieuse. L'éthique de la « *pensée élargie* » est ainsi fondée sur une double exigence, à savoir l'exigence de décentration de sa « *perspective initiale*⁹⁵⁵ » et l'exigence de l'enrichissement de « *ses propres vues*⁹⁵⁶, grâce à la pénétration « [des] coutumes et [des] valeurs éloignées des siennes⁹⁵⁷ ».

1- Décentration de soi et ouverture à l'altérité

En nous invitant à nous décentrer, c'est-à-dire à sortir de notre petit monde, l'éthique de la « *pensée élargie* » voudrait, de façon simultanée, nous arracher à l'égoïsme et nous débarrasser du racisme, du sexisme et du tribalisme qui constituent les grandes plaies de notre temps. En effet, dans tous les secteurs de la vie, et quel que soit le pays, des hommes et des femmes sont victimes d'au moins un de ces trois violents maux que nous venons de mentionner. De plus en plus, la rareté des ressources, l'égoïsme, la volonté de domination et d'exploitation, la méchanceté gratuite et l'accumulation primitive poussent des individus, et ils sont de plus en plus nombreux dans notre monde ultralibéral, à s'enfermer sur eux-mêmes et à ne défendre que leurs intérêts personnels, raciaux, tribaux ou de classe. Or, si les familles, les écoles, les universités, les associations, les communautés religieuses, les institutions nationales et internationales s'investissaient véritablement dans l'éducation à la « *pensée élargie* », c'est-à-dire faisaient la promotion de l'éthique de l'ouverture à l'altérité, alors, il va sans dire que l'égoïsme, le racisme, le sexisme, le tribalisme, pour ne citer que ces maux, seraient réduits à la portion congrue, car :

⁹⁵⁴Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 1204.

⁹⁵⁵*Ibid.*

⁹⁵⁶*Ibid.*

⁹⁵⁷*Ibid.*

Là où l'esprit borné reste englué dans sa communauté d'origine au point de juger qu'elle est la seule possible ou, à tout le moins, la seule bonne et légitime, 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 distanciée, moins dogmatique, et enrichir ainsi considérablement ses propres vues.⁹⁵⁸

L'éthique de la « *pensée élargie* » n'est pas seulement une invitation à la décentration de notre « *perspective initiale* » pour se placer « *autant qu'il est possible du point de vue d'autrui*⁹⁵⁹ », elle est aussi une invitation à l'enrichissement mutuel, c'est-à-dire à l'enrichissement de « *ses propres vues* » et de celles des autres.

2- Promotion de l'éthique de l'enrichissement axiologique mutuel

L'ouverture à l'autre, que suppose l'éthique de la « *pensée élargie* », permet l'effondrement progressif des murs des préjugés et des stéréotypes. Cet effondrement progressif rend ainsi possible une franche communication des consciences et des cultures singulières ; franche communication au cours de laquelle chaque conscience ou chaque culture se découvre en l'autre et découvre, en même temps, l'immensité des richesses de son vis-à-vis. En effet, replier sur soi, on ne peut avoir qu'une image déformée de son « *alter ego* », de sa vision du monde, de ses croyances, bref, de sa culture ou de sa civilisation. Luc Ferry nous rappelle, dans ce sens, que :

Dans un discours prononcé à l'occasion de la remise de son prix Nobel de littérature, en décembre 2001, l'écrivain anglo-indien V.S Naipaul a parfaitement décrit, sans penser semble-t-il une seconde à la tradition kantienne, cette expérience de la pensée élargie et les bienfaits qu'elle peut apporter non seulement dans l'écriture d'un livre, mais plus profondément dans la conduite d'une vie humaine. Racontant son enfance dans la petite île de Trinidad, Naipaul évoque les limitations inhérentes à toute vie communautaire, enfermée dans les particularismes (...) :« (...) nous [autres Indiens] menions pour l'essentiel des vies ritualisées et n'étions pas encore capables de l'auto-évaluation nécessaire pour commencer à apprendre (...) Nous regardions vers l'intérieur (...) nous ne nous interrogeons sur rien... » Et Naipaul d'expliquer comment, une fois devenu écrivain, « les zones de ténèbres » qui l'environnaient enfant – les aborigènes, le Nouveau Monde, l'Inde, l'univers musulman, l'Afrique, l'Angleterre – sont devenus les sujets

⁹⁵⁸Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 469.

⁹⁵⁹Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 1204.

de prédilection qui lui permirent, prenant quelque distance, d'écrire un livre sur son île natale.⁹⁶⁰

Justement, c'est en faisant l'effort et en ayant le courage d'aller à la rencontre de l'altérité, c'est en donnant du sien pour comprendre l'autre dans sa spécificité et dans ce qui nous unis que nous nous découvrons, en le découvrant, ou encore, qu'il se découvre, en nous découvrant. Cette découverte mutuelle est ce qui favorise la complémentarité des talents, les échanges de toute nature, et donc l'enrichissement mutuel, susceptibles de permettre, dans le temps, c'est-à-dire dans la durée, la construction d'une communauté humaine florissante dans laquelle la méfiance, le rejet du différent, la haine, l'égoïsme, la volonté de domination et d'exploitation, le conflit et la guerre sévissent de moins en moins :

Au plus profond, l'idéal littéraire, mais aussi existentiel que dessine ici Naipaul signifie qu'il nous faut aller non seulement au-delà de l'égoïsme, mais aussi du respect simplement formel ou légal des différences pour entrer dans une vie commune réussie. Nous avons besoin des autres pour nous comprendre nous-mêmes, besoin de leur liberté et, si possible de leur bonheur, pour accomplir notre propre vie.⁹⁶¹

C'est d'ailleurs pour cette raison que Christophe André pense qu'« on se trompe fondamentalement en s'enfermant dans « la bulle de l'ego »⁹⁶² », car :

Se refermer sur l'ego, c'est s'appauvrir et s'affaiblir : c'est un oubli profond de ce que peuvent nous apporter les autres (par leur aide, leurs conseils, leurs points de vue, leur affection, leur regard), un oubli aussi du bien-être que peuvent nous procurer les échanges avec eux (une part notable de ce qui nous rend heureux vient de ce que nous donnons et recevons). Ne demandons pas aux égoïstes de devenir altruistes, mais juste de comprendre cette vérité : sans les autres, ils se coupent les ailes !⁹⁶³

Cependant, pour que l'éthique de la « pensée élargie » s'incarne dans les consciences et dans le tissu social, il est indispensable, comme nous l'avons mentionné plus haut, que la société globale, tant nationale qu'internationale, en fasse grandement et permanemment la promotion, c'est-à-dire l'intègre, par illustration, d'une part, dans tous les programmes d'éducation, de formation et d'information ; et d'autre part, dans les codes éthiques des organisations publiques,

⁹⁶⁰Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, pp. 469-470.

⁹⁶¹*Ibid.*, p. 471.

⁹⁶²Christophe André, Alexandre Jollien, Matthieu Ricard, *op. cit.*, p. 131.

⁹⁶³*Ibid.*

parapubliques et non gouvernementales. Par cette action globale, il est question non seulement de modeler l'esprit des enfants et de changer la mentalité des adultes grâce à une pédagogie et à une andragogie spécifiques, mais aussi de transformer purement et simplement l'éthique de la « *pensée élargie* » en un art de vivre, ceci avec la contribution des médias de masse.

A la vérité, nous pensons que le modelage ou le remodelage spirituel, le changement de mentalité, dans le sens de l'adoption d'une mentalité ou d'un esprit élargi, sont bel et bien possibles, car la meilleure arme de destruction massive qu'on pourrait utiliser pour anéantir ou, du moins, affaiblir considérablement les forces obscurantistes et les structures d'assujettissement est encore et toujours la bonne vieille éducation, c'est-à-dire une éducation axée sur la promotion de l'humain. Ainsi, sans risque de nous tromper, nous sommes d'avis qu'une conscience éclairée par les lumières de l'éthique, notamment celle de la « *pensée élargie* », est à même de lutter efficacement contre la plupart des maux qui parasitent et paralysent nos sociétés, surtout lorsque les valeurs humanistes dont elle regorge deviennent, comme dirait Karl Marx, des forces matérielles, c'est-à-dire des valeurs qui s'imprègnent véritablement des masses.

Toutefois, en plus de la promotion et de la mise en pratique de l'éthique de la « *pensée élargie* », il est indispensable de cultiver la compassion ou l'amour véritable, tant dans la sphère privée que dans le domaine de la vie publique, pour que les maux dont souffre notre monde ne soient pas seulement neutralisés, mais qu'ils soient, si possible, complètement éradiqués et remplacés par « *des grandes vertus*⁹⁶⁴ ».

L'« *humanisme transcendantal* » de Luc Ferry met à notre disposition un troisième outil susceptible de nous permettre de bâtir un monde plus humain ou de guérir nos sociétés dévastées par toutes sortes de maux. Il s'agit de la sagesse de l'amour.

III- La sagesse de l'amour

En dépit des objections que nous avons faites à Luc Ferry dans les deux précédents chapitres, notamment sur la problématique de l'origine et de la nature de l'amour, il reste que nous sommes d'accord avec lui que c'est cette valeur fondamentale de la vie qui donne aujourd'hui « *tout son sens à nos existences*⁹⁶⁵ ». En effet, qu'il s'apparente à la passion, à la tendresse, à l'amitié, à la fraternité ou à un don de soi, c'est l'amour « *qui nous contraint, ne fût-ce que pour nos enfants, à ne pas céder au pessimisme, à nous intéresser malgré tout à*

⁹⁶⁴Cette terminologie est extraite du titre de l'œuvre d'André Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1995.

⁹⁶⁵Luc Ferry, *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, p. 11.

*l'avenir, à ne pas négliger tout à fait une vie politique que nous jugeons par ailleurs dérisoire*⁹⁶⁶ ». Dit autrement, « *la révolution de l'amour, c'est-à-dire la naissance de la famille moderne, enracinée dans le passage du mariage arrangé au mariage choisi par et pour l'amour a transformé nos vies*⁹⁶⁷ » et continue de le faire, tant dans la sphère privée que publique. L'amour impacte ainsi qualitativement la vie privée et « *radicalement les enjeux collectifs et la vie politique*⁹⁶⁸ ».

1- Sagesse de l'amour et vie privée

Comme le dit Sœur Emmanuelle, « *l'irruption de l'amour dans une existence est comme le feu qui jaillit soudain dans l'âtre : tout prend relief à sa lumière et toute la maison peut en être incendiée*⁹⁶⁹ », c'est-à-dire illuminée. En effet, l'amour est cette force, cette énergie, ce penchant ou cette inclination qui naît au fond de l'individu, et qui l'amène à désirer quelque chose ou un être. Lorsque son objet porte sur une personne, l'amour nous pousse, de l'intérieur, à agir dans le sens de l'épanouissement de la personne aimée, surtout lorsqu'il est synonyme d'amitié, de fraternité ou de don de soi. Ceci revient à dire que « *l'amour-passion* » et « *l'amour-propre* », par exemple, sont davantage un amour excessif et exclusif de soi, qui utilise l'autre comme un objet ou comme un moyen, et jamais comme une fin en soi ou comme « *une finalité sans fin* », comme dirait Emmanuel Kant.

« *L'amour-passion* » est un amour excessif et exclusif de soi parce que la personne qui est dite aimée n'est, en vérité, qu'un simple instrument de satisfaction des plaisirs, des pulsions et des instincts de celui ou de celle qui en est affecté. De même que « *l'amour-passion* », « *l'amour-propre* » est un amour excessif et exclusif de soi, en ce sens qu'il pousse le sujet, qui en est animé, à se comparer et à se préférer aux autres, en exigeant, paradoxalement, que ces derniers le préfèrent à eux-mêmes. Certes, « *l'amour-propre* » commence par un sentiment de fierté, de dignité, mais il débouche très rapidement dans l'orgueil, l'arrogance, la suffisance, le mépris de ses semblables, la méconnaissance de leur valeur, bref, la prétention, le narcissisme et la vanité.

Si « *l'amour-propre* » et « *l'amour-passion* » sont finalement un amour excessif et exclusif de soi, il va donc sans dire que l'amour qui permet la consolidation des liens d'amitié et de fraternité au sein d'une famille ou d'une communauté est davantage celui que les Grecs

⁹⁶⁶*Ibid.*

⁹⁶⁷Luc Ferry, *De l'amour. Une philosophie pour le XXI^e siècle*, quatrième de couverture.

⁹⁶⁸*Ibid.*, p. 90.

⁹⁶⁹Sœur Emmanuelle, *Vivre, à quoi ça sert ?*, p. 129.

anciens appelaient « *philia* », qui est « *l'amour-joie, en tant qu'il est réciproque ou peut l'être : c'est la joie d'aimer et d'être aimé (...) c'est la bienveillance mutuelle*⁹⁷⁰ » ; ou que le quatrième évangile et les écrits de l'apôtre Jean décrivent et prescrivent aux chrétiens, et qui s'apparente au mot grec « *agapè* » qui est, comme nous l'avons dit, « *un amour spontané et gratuit, sans motif, sans intérêt, et même sans justification*⁹⁷¹ », allant jusqu'à l'amour de l'ennemi.

Selon la théologie chrétienne, l'amour « *agapè* » est l'amour de Dieu. C'est l'amour par excellence, l'amour « *absolument premier, absolument actif (et non réactif), absolument libre* [, car] *il n'est pas déterminé par la valeur de ce qu'il aime, qui lui manquerait (érôs) ou le réjouirait (philia), mais il la détermine au contraire en l'aimant*⁹⁷² ». C'est d'ailleurs pour cette raison qu'un tel amour peut conduire celui qui en est animé à faire du bien à son ennemi, c'est-à-dire à celui qui cherche sa perte.

Lorsqu'ils fleurissent dans une association ou dans une entreprise, dans une famille ou dans une communauté, dans une nation ou dans un Etat, l'amour « *philia* » et l'amour « *agapè* » ouvrent la voie à la liberté, et permettent, à juste titre, l'établissement de la paix et de l'harmonie entre les citoyens. Cette paix et cette harmonie constituent, à n'en point douter, un facteur déterminant de développement et de bien-être de tous et de chacun. Mais quand il n'y a pas d'amour au sein de ces structures ou de ces instances, quand il s'éclipse pour une raison ou pour une autre, quand « *il vient à nous manquer*⁹⁷³ », comme dirait Luc Ferry, c'est la déchirure totale, l'irruption des conflits de toutes sortes, le manque de solidarité et l'émergence de la précarité. En fait, dans un contexte marqué par l'indifférence ou la haine, le repli sur soi ou les « *passions tristes* », la vie humaine ou communautaire « *devient terne et s'assombrit*⁹⁷⁴ », au grand dam de la libération, de l'émancipation et de l'épanouissement de l'homme et de la société.

On pourrait nous objecter que les familles modernes, c'est-à-dire les familles nées du passage du mariage arrangé au mariage choisi par amour et pour l'amour, sont en train d'imploser ; mettant en péril la paix, la stabilité, l'harmonie et le développement de la société, du fait des conséquences néfastes que leur implosion génère. Néanmoins, en réponse à cette objection, nous pouvons dire que le divorce et ses conséquences sont, malheureusement, le corollaire du mariage choisi ou de la famille fondée sur « *l'amour-passion* ». Luc Ferry reconnaît que la passion amoureuse ne dure qu'un temps, ce qui suppose que la solidité d'un

⁹⁷⁰ André Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*, pp. 334-335.

⁹⁷¹ *Ibid.*, p. 367.

⁹⁷² *Ibid.*, p. 368.

⁹⁷³ Luc Ferry, *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, p. 12.

⁹⁷⁴ *Ibid.*

couple dépend de la capacité des conjoints à s'élever au niveau de l' « *amour d'amitié* » ou de l' « *amour don* », lorsque l' « *amour-passion* » s'étiolé. Nous avons d'ailleurs fait le reproche à l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* d'avoir fondé son humanisme sur « *l'amour-passion* » dont la fragilité et la précarité ne lui sont pas étrangères.

Au regard de la fragilité et de la précarité de « *l'amour-passion* », nous pensons qu'il aurait été préférable, pour l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, de fonder son humanisme sur « *l'amour d'amitié* » ou sur « *l'amour-don* », même si, en fin de compte, on revient toujours à la case départ, puisque « *l'amour d'amitié* », tout comme « *l'amour-don* », peut toujours être supplanté par « *les passions tristes* ». En effet, comme nous l'avons montré, l'homme demeure lui-même, c'est-à-dire un être en qui cohabitent le « divin » et le « démoniaque », l'amour et la haine, l'altruisme et l'égoïsme, la bonté et la mauvaieseté. Il n'est donc entièrement ni un Dieu, pour être tout Amour, et pour que Luc Ferry promeuve, par le fait même, un humanisme de l'homme-Dieu ; ni un diable, pour ne verser que dans la méchanceté, et pour qu'on élabore un humanisme de l'homme-Diable.

Ainsi, n'étant ni un Dieu ni un Diable, ni un ange ni un démon, mais peut-être les deux à la fois, l'homme est, aussi, un être intelligent, et en tant que tel, il peut comprendre la nécessité, pour lui et pour les autres, de laisser fleurir l'amour, notamment l'amour « *philia* » et l'amour « *agapè* », pour que ceux qui pourraient en bénéficier, lui le premier, puissent réellement se libérer, s'émanciper et s'épanouir, car de tels amours accomplissent la loi morale, en ce sens qu'ils rendent vertueux ceux et celles qui les manifestent. C'est dans ce sens que s'inscrit ce commandement de saint Augustin dont la pertinence n'est plus à démontrer, à savoir : « *Aime, et fais ce que tu veux*⁹⁷⁵ ».

Dans la même veine que saint Augustin, mais dans une perspective essentiellement laïque, Luc Ferry affirme : « *Lorsque j'aime vraiment, alors, non seulement je ne puis rien lui préférer, mais je prends conscience qu'il donne du sens au sens, qu'il unifie mes actions pour les orienter vers un but global*⁹⁷⁶ ». Dit autrement, l'amour véritable est une force qui nous entraîne irrésistiblement vers l'objet qu'il vise et vers l'accomplissement des objectifs qu'il porte. On pourrait dire avec Frédéric Lenoir que « *l'amour est l'énergie la plus puissante au monde*⁹⁷⁷ », « *la mélodie secrète de l'univers*⁹⁷⁸ », car c'est lui qui « *fait vibrer tous les êtres vivants et les relie entre eux*.⁹⁷⁹ » Il s'agit donc d'avoir la volonté et de se donner le pouvoir de

⁹⁷⁵Saint Augustin cité par André Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*, p. 295.

⁹⁷⁶Luc Ferry, *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, p. 423.

⁹⁷⁷Frédéric Lenoir, *La Consolation de l'ange*, p. 200.

⁹⁷⁸*Ibid.*

⁹⁷⁹*Ibid.*

capitaliser la force de l'amour pour transfigurer non seulement notre vie privée, mais aussi et surtout la vie publique ou politique.

2- Sagesse de l'amour et vie publique

Dans son exposé sur l' « *humanisme de la transcendance de l'autre* », Luc Ferry nous montre comment la révolution de l'amour irradie au-delà de la sphère privée, c'est-à-dire transforme « *radicalement les enjeux collectifs et la vie politique* », notamment, dit-il, dans les Etats démocratiques et laïcs de la vieille Europe et, ajouterions-nous, des autres régions du monde. En effet, nous pensons qu'il ne pouvait en être autrement, dans la mesure où

*L'universalité même du changement que constitue le passage du mariage arrangé au mariage d'amour en fait un phénomène éminemment collectif, un « phénomène social global » comme diraient les sociologues, dont on voit mal, alors qu'il n'épargne personne, comment il pourrait ne pas avoir d'effet sur les aspirations communes.*⁹⁸⁰

A la vérité, la révolution de l'amour a eu un impact positif sur la vie politique, et continuera de l'avoir, car il n'est plus tout à fait question, aujourd'hui, notamment dans les Etats démocratiques et laïcs, de privilégier, au vu et au su de tout le monde, des intérêts autres que ceux relatifs au bien-être des enfants, des femmes, des personnes en situation de handicap, des personnes en difficulté, des familles et des populations. Cet intérêt nouveau et officiel pour la préservation et la promotion du bien-être de l'être humain est le résultat d'un réel effort visant à un changement de paradigme politique, dans la mesure où, avec la naissance de la famille moderne, la société civile ou l'opinion publique nationale et internationale ne tolère et n'accepte plus que l'homme soit sacrifié, comme par le passé, sur l'autel des causes qui n'ont rien à voir avec la recherche de la libération et du développement de tous et de chacun. Aucune famille, par illustration, n'aimerait plus voir ses fils et ses filles mourir au nom du chauvinisme national, au nom d'une divinité quelconque ou au nom d'une idéologie révolutionnaire.

Aujourd'hui, le seul sacrifice légitime est celui que l'homme pourrait consentir pour que l'homme vive. D'ailleurs, il n'y a qu'à voir comment les forces d'occupation, d'invasion ou d'exploitation des pays tiers sont, plus que par le passé, critiquées par l'opinion nationale et internationale, quels que soient les motifs avancés pour légitimer leur impérialisme ou, du moins, leur occupation. Le cas de l'invasion de l'Ukraine par la Russie constitue, à cet effet, une illustration, même si sur cette question les débats restent ouverts et passionnants.

⁹⁸⁰Luc Ferry, *De l'amour. Une philosophie pour le XXIe siècle*, p. 139.

Ainsi, si la politique nationale ou internationale veut aujourd'hui prospérer à tous égards, si elle veut survivre à elle-même, si elle veut redevenir crédible et audible, bref, si elle veut avoir un visage nouveau, et elle le doit, elle doit absolument être enracinée dans l'amour. En effet, c'est en plaçant l'amour, c'est-à-dire la bienveillance, la charité, la compassion, ou l'altruisme, au fondement de l'action politique que tous les acteurs de la scène publique pourront progressivement se départir de l'égoïsme, de l'égoïsme, des détournements des fonds publics et de toutes les autres attitudes antirépublicaines. La sagesse de l'amour permettra aux dirigeants politiques et à chaque citoyen de comprendre que les effets positifs ou négatifs des actes qu'ils posent sont susceptibles de les impacter d'une manière ou d'une autre.

Les actes positifs ou négatifs que nous posons, si nous sommes des hommes politiques, pourraient, par exemple, impacter nos propres enfants et nos proches, même si nos concitoyens, c'est-à-dire ceux que nous considérons comme étant « les autres », en sont impactés au premier chef, c'est-à-dire au plus haut point. En effet, par l'effet boomerang ou le principe d'interdépendance, le bien ou le mal que nous faisons aux autres nous revient certainement ou, du moins, très souvent. Il est donc question, grâce à la sagesse de l'amour, de transfigurer la vie politique, « *en fondant les grands objectifs [politiques] sur le souci de l'avenir de nos jeunes, [de nos concitoyens, des personnes vivant dans nos sociétés,] en enracinant le plus possible ce souci dans les familles et en l'entourant de tous les gages d'équité les plus crédibles*⁹⁸¹ ».

Néanmoins, pour que l'amour illumine et humanise pleinement l'action politique, il est nécessaire que tous les acteurs politiques et tous les citoyens le valorisent ou le célèbrent sur tous les plans et dans tous les domaines, en faisant de lui la valeur par excellence. Par cette valorisation ou célébration, l'amour rayonnera, sans entrave, de la sphère privée où on voudrait le confiné, pour des raisons inavouées ou avouées, « *vers la collectivité, pour apparaître finalement comme la valeur fondamentale de l'ensemble social et de son organisation*⁹⁸² ». Il s'agit, pour nous, de faire de l'amour une affaire de volonté, un commandement ou un « *impératif catégorique* », un mode de vie ou une manière d'être, n'en déplaise à André Comte-Sponville qui estime que « *l'amour ne se commande pas, et ne saurait en conséquence être un devoir*⁹⁸³ ».

L'auteur du *Petit traité des grandes vertus* reprend ainsi une pensée d'Emmanuel Kant selon laquelle : « *L'amour est une affaire de sentiment et non de volonté, et je ne peux aimer parce que je le veux, encore moins parce que je le dois ; il s'ensuit qu'un devoir d'aimer est un*

⁹⁸¹*Ibid.*, p. 141.

⁹⁸²*Ibid.*, p. 145.

⁹⁸³André Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*, p. 291.

*non-sens*⁹⁸⁴ ». Or nous pensons que l'amour qui ne se commande pas est davantage l' « *amour-passion* ». A la vérité, il est possible d'aimer par choix ou d'aimer volontairement d'un « *amour d'amitié* » et d'un « *amour-don* ». Autrement dit, nous pensons que quand bien même l' « *amour-passion* » ne se commanderait pas, quand bien même il ne serait pas une affaire de volonté, il reste qu'il est possible de susciter ou de faire germer, de cultiver ou de faire croître l' « *amour d'amitié* » et l' « *amour-don* », en posant sur soi et sur l'altérité un regard nouveau ou neuf.

Notre préoccupation est que chacun, individuellement, puisse trouver en lui, ou au fond de lui-même, malgré les bruits de l'existence, « ce quelque chose » qui lui donnera toujours la force d'aimer, car, au terme de ce parcours philosophique, nous sommes convaincu que « *le sens de la vie ne se trouve ni dans l'ordre de la matière ni dans celui de l'esprit, tous deux par ailleurs considérables et nécessaires, mais seulement dans (...) l'ordre du cœur*⁹⁸⁵ » :

On retrouve aussi, dans cette progression, les trois ordres de Pascal.

Le premier ordre est celui de la matière qui est aussi celui du corps. Or la matière est belle, elle est « puissante », nous dit Pascal.

Il ne s'agit ni de la renier, ni de la mépriser.

Le deuxième ordre est celui de l'esprit, car l'être humain est aussi esprit. L'intelligence est une faculté prodigieuse de compréhension et de raisonnement. Son aptitude à percer les lois de la nature permet ensuite des applications technologiques dont on voit tous les jours le développement sans fin.

Pour accomplir notre humanité, nous devons aboutir au troisième ordre. C'est l'ordre (...) de la charité qui s'exprime dans un amour désintéressé pour nos frères et sœurs en humanité.

Sans le troisième ordre, c'est-à-dire sans l'amour, l'être humain est privé d'une dimension essentielle. Selon Pascal, en effet, « toute la matière ensemble ne fait pas une pensée ».

Il admire la grandeur du premier ordre de la matière et du deuxième de l'intelligence. Mais « toutes les pensées ensemble ne font pas un seul acte d'amour gratuit. »⁹⁸⁶

⁹⁸⁴Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, traduit de l'allemand par Philonenko, Paris, Vrin, 1968, pp. 73-74.

⁹⁸⁵Sœur Emmanuelle, *Vivre, à quoi ça sert ?*, p. 16.

⁹⁸⁶Sœur Emmanuelle, *Mon testament spirituel*, p. 119.

A la vérité, comment l'ordre de la matière et l'ordre de l'esprit seraient-ils supérieurs à l'ordre du cœur, si tant est que « *le cœur humain se comble seulement dans une relation très simple, très fraternelle et très vraie*⁹⁸⁷ » ?

Au terme de ce chapitre où il était question de statuer sur la portée philosophique ou la plus-value de l' « *humanisme transcendantal* » de Luc Ferry, nous retenons qu'en dépit de nos objections et de nos propositions, cet humanisme est d'une fécondité théorique, pratique et sotériologique certaine, dans la mesure où il nous ouvre à une heuristique de la notion d' « *horizon* », à une éthique de la « *pensée élargie* » et à une sagesse de l'amour. Cette heuristique de la notion d' « *horizon* », cette éthique de la « *pensée élargie* » et cette sagesse de l'amour sont, de notre point de vue, susceptibles de permettre à l'homme de se libérer du dogmatisme, du fanatisme et des « *passions tristes* » ; et donc de parvenir, par le fait même, à une vie de mortel bonne ou réussie, c'est-à-dire à une existence plus consciente, plus libre, plus responsable, plus créatrice, plus altruiste et plus épanouie. L'heuristique de la notion d' « *horizon* », l'éthique de la « *pensée élargie* » et la sagesse de l'amour nous entraînent dans un processus d'« *individuation* ». Elles nous permettent de grandir en conscience, en liberté, en responsabilité, en créativité et en amour :

*Si je devais résumer le sens de l'existence humaine en quelques mots, je dirais : tout le chemin de la vie, c'est de passer de l'inconscience à la conscience et de la peur à l'amour. C'est pour cela que les âmes viennent sur terre, même si c'est un chemin souvent douloureux et jonché d'obstacles. Et c'est parce qu'elles l'oublient que l'existence leur paraît souvent absurde, ou vide de sens.*⁹⁸⁸

⁹⁸⁷*Ibid.*, p. 220.

⁹⁸⁸Frédéric Lenoir, *La Consolation de l'ange*, p. 106.

CONCLUSION PARTIELLE

Cette troisième et dernière partie de notre travail nous a permis de procéder à une évaluation critique de l' « *humanisme transcendantal* » de Luc Ferry. Nous avons, dans un premier temps, mis en lumière les difficultés théoriques liées à cet humanisme dit non métaphysique, notamment son incohérence par rapport au postulat sur lequel il s'enracine, à savoir le postulat du monisme physique. En effet, si l'immanence est la seule réalité, comme le pense l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, alors, il devient suspect d'y faire émerger des absolus objectifs, sacrés et universels, comme il l'a fait. Aussi, les valeurs fondamentales de la vie, à l'instar du bien, de la justice, du beau, de la vérité, de l'amour et leurs relations, sont relatives, profanes et d'origine historique, pour ce qui est des quatre premières valeurs ; une inclination naturelle, lorsqu'il s'agit de l' « *amour-passion* » et, dans une certaine mesure, de l' « *amour d'amitié* » ; une construction ou une décision de l'esprit humain, lorsqu'il est question de l' « *amour-don* ».

Par ailleurs, l'homme ne saurait, non plus, être considéré comme un Dieu, c'est-à-dire un être diviniser ou sacraliser par son semblable, car tout être humain porte aussi bien le masque de l'animalité que celui de l'humanité. « *L'humanisme de la transcendance de l'autre* » ou « *humanisme de l'homme-Dieu* » devient, par conséquent, une idéologie, au sens marxiste du terme, c'est-à-dire une véritable occultation du réel.

Dans un deuxième temps, nous avons montré que le postulat du monisme physique sur lequel reposent « *l'immanentisme radical* » et l'humanisme ferryen est l'expression d'un parti pris métaphysique, en ce sens qu'il est infalsifiable. Cela nous a amené à faire un autre pari, celui de l'existence, avant l'explosion primitive, d'une réalité non matérielle. Pour cela, nous nous sommes basés sur les travaux de recherche et les publications scientifiques d'Igor et de Grichka Bogdanov. En effet, les frères Bogdanov se sont appuyés sur les mathématiques, la logique, l'informatique et les lois de la physique pour crédibiliser l'hypothèse de la « *Singularité Initiale* » ou de l'existence d'une sorte d'information, de code ou de « ce quelque chose » de non matériel qui serait à l'origine de la « *boule de feu primordiale*⁹⁸⁹ », du big bang, du monde, de la vie, de l'homme, bref, de la naissance du réel et de son évolution dans le temps et dans l'espace. Partant de ce nouveau postulat ou de ce nouveau parti pris métaphysique, nous

⁹⁸⁹Jean Guittou, Grichka Bogdanov, Igor Bogdanov, *Dieu et la science : vers le métaréalisme*, Paris, Bernard Grasset, 1991, p. 55.

nous sommes positionné en faveur du principe anthropique⁹⁹⁰, soutenu par un certain nombre de scientifiques, à l'instar de l'astrophysicien Trinh Xuan Thuan.

En réalité, nous sommes d'accord avec Luc Ferry que l'homme a le pouvoir de définir le sens de sa vie et d'élaborer des sagesses pouvant lui permettre de parvenir au salut. Toutefois, force est de noter que ce pouvoir est largement limité, à cause de l'omniprésence de la nécessité et des contraintes diverses. Autrement dit, la définition du sens de notre existence et la capacité que nous avons à nous sauver des peurs et des souffrances qui parasitent et paralysent notre vie nous échappent en grande partie, car non seulement la liberté humaine est très limitée, mais tout se passe aussi comme si des forces de plusieurs niveaux de réalité guidaient, d'une main invisible, la marche du monde et de tout ce qu'il contient. Aussi avons-nous proposé, en lieu et place de l'« *humanisme de l'homme-Dieu* » de Luc Ferry, un humanisme de l'ouverture à l'altérité parce que cet humanisme prend en compte l'hypothèse de la « *Singularité Initiale* » ; l'illusion du libre arbitre ; le principe d'interdépendance de toutes les composantes de la biosphère et de l'univers ; la relativité et l'historicité des valeurs fondamentales de la vie.

L'humanisme de l'ouverture à l'altérité est ainsi fondé sur l'éthique de la lucidité, l'éthique de l'humilité, l'éthique de l'ouverture d'esprit, l'éthique de la compassion et l'éthique de la joie qui constituent, pour nous, le sens de la vie de l'homme et la source de son salut.

Dans un troisième temps, nous avons mis en relief la portée philosophique ou la plus-value de l'humanisme ferryen, en dépit de ses problèmes de pertinence philosophique. En effet, nous avons montré que « *l'humanisme de la transcendance de l'autre* » véhicule trois grandes idées nécessaires à « *la guérison du monde*⁹⁹¹ ». Il s'agit de l'heuristique de la notion d'« *horizon* » qui invite l'humanité à se libérer de toutes les formes de dogmatisme ; de l'éthique de la « *pensée élargie* » qui est une interpellation à se défaire du fanatisme, du racisme et de l'ethno-fascisme ; et de la sagesse de l'amour qui permet à l'homme, d'une part, de se sauver des peurs et des « *passions tristes* » qui parasitent et paralysent son existence ; et d'autre part, de s'élever vers l'amour de ce qui, en l'autre, est, non pas particulier ou général, mais irremplaçable.

⁹⁹⁰Rappelons que, selon « le « *Principe Anthropique* », émis en 1974 par l'astrophysicien anglais Brandon Carter (...), « *l'univers se trouve avoir, très exactement, les propriétés requises pour engendrer un être capable de conscience et d'intelligence* ». Dès lors, les choses sont ce qu'elles sont, tout simplement parce qu'elles n'auraient pas pu être autrement : il n'y a pas de place, dans la réalité, pour un univers différent de celui qui nous a engendrés. » A ce propos, lire Jean Guitton, Grichka Bogdanov, Igor Bogdanov, *Dieu et la science : vers le métaréalisme*, p. 88.

⁹⁹¹ Cette expression est de Frédéric Lenoir, dans son œuvre intitulée *La Guérison du monde*, Paris, Fayard, 2012.

CONCLUSION GENERALE

A la question de savoir ce qui fonde le sens de la vie de l'homme, les Anciens ont estimé que l'existence humaine est régie par un principe cosmologique, à savoir la « *Maât* », pour les Egyptiens de l'époque pharaonique ; ou le « *cosmos* », pour les Grecs de l'Antiquité. Or, pour les partisans des religions monothéistes du Moyen Age, c'est bien plutôt un principe théologique, notamment un Dieu personnel et unique qui est considéré comme l'« *Alpha* » et l'« *Oméga* », le commencement et la fin de tout être et de toute chose, qui donne une signification, une orientation et une finalité à la vie humaine. Toutefois, ce principe théologique du Moyen Age, tout comme d'ailleurs le principe cosmologique de l'Antiquité, sera remis en question par les humanistes et les philosophes de la Renaissance et de la modernité, à cause de sa verticalité aliénante et déshumanisante. En effet, les humanistes et les philosophes de la Renaissance et de la modernité ont pensé que le caractère extérieur et supérieur de ces deux anciens foyers de sens est de nature à maintenir le sujet dans une parfaite hétéronomie, alors qu'il devrait bien plutôt jouir d'une pleine et entière autonomie.

Les humanistes et les philosophes de la Renaissance et de la modernité vont donc progressivement se détourner de l'idée du cosmos et de l'idée d'un Dieu personnel et unique qui seraient au fondement de la « *theoria* », de la « *praxis* » et de la « *sotériologie* », pour ne plus définir le sens de la vie humaine qu'à l'aune d'un principe humaniste, notamment la raison. De leur point de vue, la raison est le seul ou l'unique foyer de sens qui peut permettre à l'homme de parvenir à une compréhension crédible du réel, c'est-à-dire du monde dans lequel il vit ; d'élaborer, à partir de cette intelligence adéquate de ce qui est, des valeurs morales ou éthiques pouvant lui permettre de vivre en harmonie avec les autres sur le terrain de l'existence ; et de définir une sagesse ou une spiritualité qui puisse le conduire à « *une vie de mortel bonne ou réussie* ».

A la vérité, il est question, pour la plupart des humanistes et des philosophes de la Renaissance et de la modernité, d'amener l'humanité, par ses propres moyens, et non plus par le biais d'une « *altérité radicale* » ou d'un « *Tout-Autre* », à connaître le réel, à bien se conduire, et à se sauver des peurs et des souffrances qui la parasitent et la paralysent dangereusement. Autrement dit, avec les philosophes de la Renaissance et de la modernité, il est question de rompre définitivement avec le cosmologico-épistémologique, éthique et sotériologique et avec le théologico-épistémologique, éthique et sotériologique. En d'autres termes, la connaissance du monde, l'action bonne et le salut de l'homme ne sont plus considérés, à cette époque, comme relevant soit de la contemplation du monde et de l'insertion harmonieuse de soi dans le divin cosmos, soit de la révélation et de la soumission de la volonté humaine à celle de son Créateur. Il est bien plutôt question, pour chaque individu, de faire un bon usage de son entendement ou

de son intelligence pour parvenir à la connaissance vraie du monde et de l'homme, édicter des valeurs morales ou éthiques susceptibles de permettre un « convivre » harmonieux, et élaborer des sagesses ou des spiritualités laïques dont la mise en pratique pourrait le mettre sur « *les chemins de l'harmonie*⁹⁹² ». Il s'agit, dans ce contexte, et quelles que soient les actions que le sujet a à mener, de ne se soumettre qu'aux exigences ou qu'aux directives de la « *droite et froide raison* ».

Néanmoins, malgré ce changement paradigmatique qui fait la part belle à la raison, et non plus au cosmos et à un Dieu personnel et unique, Luc Ferry, à la suite des philosophes du soupçon et de la déconstruction, estime que le principe rationnel ou humaniste est à l'image des principes cosmologique et théologique. En d'autres termes, la raison, selon Luc Ferry, est, elle aussi, une « *transcendance verticale* », dans la mesure où elle est abstraite, hégémonique, « *vorace* » et « *boulimique* ». En effet, tout comme la transcendance du cosmos et la transcendance de Dieu, la transcendance de la raison se pose en s'imposant à l'individu, comme si elle lui était extérieure et supérieure. La raison totalise, comme les deux anciennes formes de transcendance susmentionnées, trois pouvoirs essentiels sur lesquels elle se fonde pour définir non seulement le sens de la vie de l'homme, mais aussi les conditions de son salut. Il s'agit du pouvoir épistémologique, puisque la raison se définit comme le « chemin » de la vérité ; du pouvoir législatif, en ce sens qu'elle s'impose comme « *l'instance normative suprême*⁹⁹³ » ; et du pouvoir sotériologique, car elle se présente comme la principale faculté qui peut permettre à l'individu et à la collectivité de penser et de mettre en œuvre une doctrine pertinente du salut de l'homme sans Dieu.

Dans tous les cas, dans la perspective des philosophes du soupçon et de la déconstruction, tout comme dans celle de Luc Ferry, la raison est fondamentalement exclusiviste, comme le sont d'ailleurs le cosmos des Grecs de l'Antiquité et le Dieu personnel et unique des partisans des religions monothéistes du Moyen Age. Pour les philosophes du soupçon et de la déconstruction, tout comme pour l'auteur de *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, la raison, en tant qu'entité abstraite, hégémonique, « *vorace* » et « *boulimique* », anéantit, *ipso facto*, le bien-être de l'homme, en ce sens qu'elle ne tolère pas le libre épanouissement des autres dimensions de l'humain, à l'instar de l'imagination, de l'instinct, des passions, des pulsions, des désirs, des émotions et des sentiments.

⁹⁹²Nous empruntons cette expression à Harry Moody et à David Carroll. Elle constitue le titre de leur œuvre intitulée : *Les Chemins de l'harmonie. Trouver un sens à sa vie*, traduit de l'américain par Daniel Roche, Paris, Nil éditions, 1999.

⁹⁹³Marcien Towa, *op.cit.*, p. 30.

Durant la modernité, la raison ou la conscience se déploie comme si elle était la seule instance du psychisme humain. Cette attitude hégémonique de la raison, à en croire les penseurs de la déconstruction, notamment les pères fondateurs de la psychanalyse, engendre nécessairement, chez l'homme moderne, des névroses, des psychoses et des maladies psychiques de toutes sortes. C'est d'ailleurs, nous fait remarquer Frédéric Lenoir, le constat qu'a fait Carl Gustav Jung, disciple dissident de Sigmund Freud. En effet, l'auteur de *Jung, un voyage vers soi*, souligne que :

Jung fait aussi le constat d'une césure de plus en plus importante chez l'homme moderne entre le conscient et l'inconscient, source de névroses et de psychoses. Tandis que l'homme primitif était sans doute trop soumis à son inconscient et à une conscience de groupe, l'homme moderne est, d'une certaine manière, passé dans l'autre extrême. (...) [Selon Jung,] « Notre vie civilisée d'aujourd'hui exige une activité consciente concentrée et orientée, ce qui constelle par suite le risque d'une coupure radicale d'avec l'inconscient. Plus l'on veut s'éloigner de l'inconscient par un fonctionnement orienté, plus on a de chances de se créer une contre-position qui, lorsqu'elle fait irruption, peut avoir de fâcheuses conséquences. »⁹⁹⁴

Bien évidemment, pour Carl Gustav Jung, la suprématie de la conscience ou de la raison a pour conséquence l'appauvrissement de la vie et le dépérissement de l'individu. Elle est un obstacle majeur au « processus d'individuation » ou de « réalisation de soi-même⁹⁹⁵ ». Carl Gustav Jung affirme de façon concise et péremptoire :

Plus la raison critique prédomine, plus la vie s'appauvrit ; mais plus nous sommes aptes à rendre conscient ce qui est inconscient et ce qui est mythe, plus est grande la quantité de vie que nous intégrons. La surestimation de la raison a ceci de commun avec le pouvoir d'état absolu : sous sa domination, l'individu dépérit.⁹⁹⁶

Par ailleurs, à la suite de la critique jungienne, et même francfortoise, de l'hégémonie de la raison, Luc Ferry estime que l'instrumentalisation de cette faculté, pendant la modernité, a abouti à sa perversion. Selon l'auteur de *L'Innovation destructrice*, cette perversion ou cette corruption de la raison pendant la modernité a été causée par le capitalisme et la bourgeoisie.

⁹⁹⁴Frédéric Lenoir, *Jung, un voyage vers soi*, pp. 95-96.

⁹⁹⁵*Ibid.*, p. 212.

⁹⁹⁶Carl Gustav Jung, « *Ma vie* ». *Souvenirs, rêves et pensées* (recueillis et publiés par Aniéla Jaffré), traduit par le Dr Roland Cahen et Yves Le Lay, Paris, Gallimard, 1991, p. 475.

C'est aussi ce que pense Lucien Ayissi, dans *Crise et superstition*, lorsqu'il dit expressément ce qui suit :

Alors qu'elle avait pour fin de doter l'homme du pouvoir de dominer la nature et de sortir de l'obscurantisme entretenu par la mythologie et la superstition, [la raison] a été instrumentalisée en faveur de ce qu'elle était censée combattre. Elle a été si pervertie par le capitalisme qu'elle s'est mise finalement au service de la bourgeoisie pour perpétuer l'exploitation et l'aliénation. (...) En devenant l'instrument de domination de la bourgeoisie, la raison a sombré dans la tragédie, au grand préjudice de l'idéal de liberté et d'émancipation qu'elle avait pourtant en vue auparavant. (...) La colonisation, l'exploitation de l'homme par l'homme, le contrôle des consciences par les pouvoirs disciplinaires et la standardisation des comportements par les multiples agences de communication de masse, illustrent bien ce malheureux glissement idéologique.⁹⁹⁷

Le projet philosophique de Luc Ferry est donc d'assumer la déconstruction de toutes les « *transcendances verticales* », c'est-à-dire d'être pleinement comptable du processus de désenchantement, de sécularisation ou de laïcisation du monde. Mais si Luc Ferry est d'accord avec les philosophes du soupçon et de la déconstruction, notamment Friedrich Nietzsche, pour que toutes les « *idoles* » de la cosmologie non scientifique, des religions, de l'idéalisme, de la métaphysique classique et de l'humanisme moderne soient brisées « *à coup de marteau* », il se refuse de les suivre dans la réalisation de leur programme d'instauration du règne de l'immanence radicale ou de la nécessité absolue. Ainsi, sans livrer l'humanité aux forces aveugles de la nature, comme le feraient les théoriciens de la pensée de l'immanence radicale, et sans non plus opérer un retour aux « *transcendances du passé* », à savoir la transcendance du cosmos, la transcendance de Dieu et la transcendance de la raison, Luc Ferry entreprend de sauver l'homme, en réenchantant le monde.

Pour ce faire, il est amené à postuler « *l'excès de la liberté*⁹⁹⁸ » et l'existence des formes nouvelles de transcendance. En effet, du point de vue ferryen, l'être humain n'est pas comme les autres êtres de la nature, et ne saurait, non plus, vivre comme eux, dans la mesure où il est un être de conscience, de liberté, de responsabilité et de créativité. L'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* affirme, de ce fait, que l'être humain est un « *être d'anti-nature* ». Il est caractérisé fondamentalement par une double historicité individuelle et collective qui fait de lui un être toujours en devenir, insaisissable et rebelle par rapport à toute détermination. Luc Ferry s'inscrit ainsi dans la filiation philosophique de Giovanni Pico della Mirandola et de Jean-Paul

⁹⁹⁷Lucien Ayissi, *Crise et superstition*, pp. 260-261.

⁹⁹⁸Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 448.

Sartre qui pensent que c'est à l'homme, lui-même, de se définir au cours de son existence et d'inventer sans cesse le sens de sa vie.

A la vérité, selon Luc Ferry, l'homme a une double historicité individuelle et collective qui fait qu'il ne peut vivre ou exister dans l'anomie, l'absurdité ou le « *non-sens radical* » de l'immanence absolue. D'ailleurs, comme nous l'avons relevé dans la deuxième partie de notre travail, l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* estime que le déclin des « *transcendances verticales* », celui du cosmos, de Dieu, aussi bien que celui de la raison, ne sonne pas le glas de toutes les formes de transcendance. A son avis, et comme nous l'avons souligné, « *des formes nouvelles de transcendance, des transcendances « horizontales » et non plus verticales*⁹⁹⁹ », naissent, émergent ou sont « *enracinées dans l'humain et non plus dans des entités extérieures et supérieures à lui*¹⁰⁰⁰ ».

Pour Luc Ferry, ce sont ces « *transcendances horizontales* », à l'instar du bien, de la justice, du beau, de la vérité, de l'amour et leurs relations, qui permettent le réenchâtement du monde, d'une part ; et d'autre part, donnent une signification, une orientation et une finalité à l'existence humaine. L'auteur de *La Révolution de l'amour* affirme que la découverte des transcendances dans l'immanence à la conscience humaine ouvre la voie à une cinquième période de l'histoire ; période marquée par le principe de l'amour. Cette nouvelle période de l'histoire, que Luc Ferry qualifie de post-métaphysique, de post-nietzschéenne et de post-déconstructionniste, exige, selon lui, une sagesse des modernes ou une nouvelle spiritualité sans Dieu, c'est-à-dire une sagesse qui n'est plus cosmique, qui n'est plus la sagesse du monde, comme l'était la spiritualité laïque des Grecs de l'Antiquité.

Mais la question fondamentale qui a fait l'objet de notre réflexion était celle de savoir la pertinence philosophique du principe de l'amour. En d'autres termes, il était question, pour nous, de statuer sur la crédibilité épistémologique ou philosophique des « *transcendances horizontales* », et donc de « *l'humanisme transcendantal* » qu'elles induisent. Aussi, nous sommes-nous demandé ce qui pourrait bien justifier scientifiquement ou philosophiquement, d'une part, le déclin des anciens principes de sens, à savoir les principes cosmologique, théologique, humaniste, et même de la déconstruction ; et d'autre part, la nécessaire ouverture à un nouveau foyer de sens, à savoir l'amour.

En nous basant tour à tour sur les textes fondamentaux de Luc Ferry et sur l'histoire des sciences et des pensées, nous avons démontré que le déclin des « *transcendances verticales* » ou des principes de sens du passé, que sont le cosmos, Dieu et la raison, est consécutif à la

⁹⁹⁹*Ibid.*, p. 447.

¹⁰⁰⁰*Ibid.*

révolution scientifique, à la révolution humaniste, à la révolution philosophique et à la révolution de l'amour. Autrement dit, l'effondrement des « *transcendances du passé* » est rendu possible par la naissance et le développement des sciences modernes, l'émergence de l'humanisme, notamment l'humanisme athée, l'irruption des philosophies du soupçon et de la déconstruction, et la naissance de la famille moderne.

Nous avons aussi démontré, avec l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, que le désenchantement du monde qui a suivi le déclin ou l'effondrement des « *transcendances verticales* » est de nature à livrer l'humanité à l'immanence radicale au sein de laquelle l'espèce humaine ne peut véritablement survivre. En d'autres termes, « *l'immanentisme radical* » est, pour Luc Ferry, une doctrine problématique et humainement inapplicable ou inappropriée, car non seulement la nature est le lieu du déferlement des forces aveugles et l'arène des chocs des volontés puissantes, mais elle se caractérise aussi par « *sa dimension tragique de non-sens radical*¹⁰⁰¹ », c'est-à-dire par l'absence de sens et des normes pouvant garantir la sécurité, la paix et l'harmonie, somme toute, nécessaires à la préservation de la vie humaine. Il est donc nécessaire de réenchanter le monde, c'est-à-dire de trouver des formes nouvelles de transcendance qui puissent, d'une part, réintroduire la question du sens, du sacré et du salut au cœur de l'existence ; et d'autre part, préserver le lien social, tout en résistant au marteau nietzschéen.

Comme nous l'avons noté plus haut, Luc Ferry trouve ces formes nouvelles de transcendance dans l'immanence à la conscience humaine. Il s'agit, bel et bien, des valeurs fondamentales de la vie et leurs relations, à l'instar du bien, de la justice, du beau, de la vérité et de l'amour, qui naissent, certes, au cœur de l'humanité, mais se révèlent comme des absolus objectifs, sacrés et universels, en ce sens qu'elles « *continuent de nous apparaître comme indépendantes de [notre] volonté, comme « données du dehors », mais elles semblent s'imposer à [nous] jusque sous la forme d'un impératif qui peut parfois [nous] conduire à mettre [notre] vie en danger*¹⁰⁰² », notamment pour ceux et celles que nous aimons, c'est-à-dire des personnes que nous avons sacralisées par les liens d'amour. Ainsi, l'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* fonde sur ces « *transcendances horizontales* », c'est-à-dire ces valeurs absolues, sacrées et universelles, son « *humanisme transcendantal* », encore appelé « *humanisme non métaphysique* » ou « *humanisme de l'homme-Dieu* ».

Cependant, Luc Ferry affirme que les « *transcendances horizontales* » et « *l'humanisme de la transcendance de l'autre* » ne sont aucunement l'expression d'un retour à la métaphysique

¹⁰⁰¹*Ibid.*, p. 169.

¹⁰⁰²*Ibid.*, p. 450.

classique, à l'idéalisme et à la religion, puisqu'ils émergent de l'immanence, de la vie, de l'humanité ou de l'homme. Ils permettent à l'humanité d'échapper à l'anomie et au « *non-sens radical* » d'une nature de part en part régie par les forces aveugles, les passions violentes, les volontés puissantes et la nécessité.

Pour Luc Ferry, la condition de l'homme moderne ou de l'homme contemporain, totalement désillusionné, notamment dans les Etats démocratiques et laïcs de la vieille Europe, lui impose, par ailleurs, de faire provision d'une sagesse ou d'une spiritualité laïque, fondée sur « *la singularité* », « *l'intensité* », « *l'amour* »¹⁰⁰³ et l'éternité de l'instant. En effet, selon l'auteur de *La Sagesse des Modernes*, le salut de l'homme moderne ou de l'homme contemporain, c'est-à-dire la victoire sur les peurs et les souffrances qui parasitent et paralysent son existence, passe, dans un premier temps, par sa capacité à s'élever à l'universel ou à s'adresser à l'humanité tout entière¹⁰⁰⁴, car, dit-il, « *en m'arrachant à moi-même pour comprendre autrui, en élargissant le champ de mes expériences, je me singularise puisque je dépasse tout à la fois le particulier de ma condition individuelle d'origine pour accéder, sinon à l'universalité, du moins à une prise en compte chaque fois plus large et plus riche des possibilités qui sont celles de l'humanité tout entière* »¹⁰⁰⁵.

Dans un deuxième temps, Luc Ferry estime que le salut de l'homme moderne ou de l'homme contemporain est consécutif à sa capacité à mener une existence riche et intense, puisqu'il s'agit de faire « *coïncider harmonieusement en elle la plus grande diversité possible d'expériences agrandissant notre point de vue sur l'humanité* »¹⁰⁰⁶. Dans un troisième temps, il pense que l'homme moderne ou l'homme contemporain se sauve des souffrances et des peurs qui le parasitent et le paralysent, c'est-à-dire parvient à une « *vie réussie ou bonne* », en développant l'amour de ce qui est singulier ou irremplaçable, car, dit-il, « *seule, en effet, la singularité, qui dépasse à la fois le particulier et l'universel, peut être objet d'amour. Si l'on s'en tient aux seules qualités particulières/générales, on n'aime jamais personne* »¹⁰⁰⁷.

Dans un quatrième temps, enfin, Luc Ferry souligne que le salut du genre humain passe par la promotion de la « *pensée élargie* », de la « *singularité* » et de l'amour de ce qui est irremplaçable ; attitudes qui permettent de « *vivre parfois l'abolissement du temps* »¹⁰⁰⁸, c'est-à-dire d'avoir accès à un « *instant éternel* »¹⁰⁰⁹.

¹⁰⁰³*Ibid.*, p. 471.

¹⁰⁰⁴*Ibid.*, p. 472.

¹⁰⁰⁵*Ibid.*, p. 474.

¹⁰⁰⁶*Ibid.*, p. 476.

¹⁰⁰⁷*Ibid.*, p. 479.

¹⁰⁰⁸*Ibid.*, p. 481.

¹⁰⁰⁹*Ibid.*, p. 480.

Toutefois, l'évaluation critique de l' « *humanisme transcendantal* » de Luc Ferry nous a permis de mettre en lumière ses problèmes de pertinence philosophique, car non seulement cet humanisme est en dissonance avec le postulat sur lequel il repose, mais il est aussi suspect d'occultation du réel ou de mystification. En effet, l' « *humanisme transcendantal* » ou « *humanisme de l'homme-Dieu* » est incohérent, en ce sens qu'il repose sur des transcendances qui, par leur absoluité, leur sacralité, leur objectivité, leur universalité, leur origine mystérieuse, bref, leurs prétentions, nous rappellent plutôt les « *transcendances de jadis* », brisées, par le passé, par le marteau impitoyable de Friedrich Nietzsche, sous le regard pourtant approuvateur de certains de ses contemporains et, aujourd'hui, de Luc Ferry.

Aussi, peut-on se demander pourquoi, au lieu d'assumer froidement et courageusement l'absurdité, la relativité, le relativisme, la permissivité et le tragique qui sont le propre d'une vie désenchantée ou d'une existence dans l'immanence radicale, l'auteur de *L'Anticonformiste* a choisi, comme d'ailleurs la plupart de ses pairs, de trahir le projet de désenchantement, de sécularisation ou de laïcisation du monde, en inventant un subterfuge ; celui qui consiste à féconder et à aider l'immanence à accoucher mystérieusement des absolus objectifs. En fait, de notre point de vue, l' « *humanisme transcendantal* » ou « *humanisme non métaphysique* » de Luc Ferry est, à la vérité, un humanisme métaphysique, et les « *transcendances horizontales* » se révèlent comme une figure incarnée des « *transcendances verticales* ».

Partant des difficultés théoriques de l'humanisme ferryen, et compte tenu du fait que la vie humaine n'est possible que dans un contexte structuré par la problématique du sens, du sacré et du salut, nous avons pensé à un changement de paradigme ou de postulat. En effet, nous nous sommes démarqué du postulat du « *tout est matière* » ou du « *tout du réel* », c'est-à-dire du monisme physique, qui n'est, en fait, qu'un parti pris métaphysique, pour fonder un nouvel humanisme, celui de l'ouverture à l'altérité, qui cadre avec l'hypothèse de la « *Singularité Initiale* », c'est-à-dire avec l'idée de l'existence d'une sorte d'information, de « *code cosmique* », d'énergie imaginaire ou de « ce quelque chose » de non matériel qui serait non seulement antérieur au monde, mais aussi à l'origine de la matière primitive, du big bang, de l'évolution, de l'univers, de la vie, de l'homme et de la conscience.

L'humanisme de l'ouverture à l'altérité, comme nous l'avons baptisé, pose l'existence d'un indéterminé qui aurait permis la naissance de l'univers, de l'homme et de tous les autres êtres de la nature. Cet indéterminé aurait fait en sorte que le monde et tout ce qu'il contient évoluent dans un certain sens. Ainsi, l'ancêtre de l'homme, par illustration, serait venu à l'existence portant en lui les semences des possibilités ou des facultés à éclore dans l'histoire, ceci au gré de la contingence et de la nécessité. Dans la perspective de l'humanisme de

l'ouverture à l'altérité, nous ouvrons une troisième voie entre le hasard et la nécessité, à savoir la voie de l'indétermination. Il s'agit, dans le cadre de ce paradigme, de réconcilier le hasard et la nécessité, en postulant que le hasard est un phénomène programmé ou décidé, comme diraient Igor et Grichka Bogdanov. De ce point de vue-là, l'humanisme de l'ouverture à l'altérité est en phase avec le principe anthropique fort, tel qu'il est énoncé par l'astrophysicien Trinh Xuan Thuan.

Par ailleurs, l'humanisme de l'ouverture à l'altérité affirme que l'homme a une certaine intelligence et une relative liberté qui lui donnent une certaine capacité d'élaboration théorique et d'organisation pratique pouvant lui permettre non seulement de s'adapter à son environnement, mais aussi de créer ou d'innover, en vue d'un bien-être psychosomatique, sociopolitique, économique et spirituel. Qui plus est, l'humanisme de l'ouverture à l'altérité affirme la nécessité, pour l'homme, de vivre en harmonie avec l'environnement et avec toutes les autres composantes de la biosphère, car le bien-être de l'humanité dépend de la préservation des équilibres naturels.

Du point de vue théorique, l'humanisme de l'ouverture à l'altérité est fondé sur l'exigence de lucidité et d'ouverture d'esprit. Sur le plan pratique, il repose sur l'éthique de l'humilité et de la compassion. Et du point de vue sotériologique, il fait la promotion de la sagesse de l'amour, de la sagesse de la joie et de la sagesse de l'espérance. Mais cet humanisme que nous promouvons devra davantage être systématisé, pour une véritable transformation qualitative, et donc quantitative de l'homme et de la société globale.

Néanmoins, au-delà des objections que nous avons adressées à Luc Ferry, et en marge de l'humanisme de l'ouverture à l'altérité que nous avons proposé, nous avons retenu de l'« *humanisme de l'homme-Dieu* » ou « *humanisme transcendantal* » trois idées essentielles, à savoir l'heuristique de la notion d'« *horizon* », l'éthique de la « *pensée élargie* » et la sagesse de l'amour. En effet, ces trois idées que nous avons retenues sont essentielles parce qu'elles donnent un sens à nos vies et nous permettent de nous libérer du dogmatisme, du fanatisme et des « *passions tristes* » qui nous maintiennent dans l'ignorance, la méchanceté et la peur. Ainsi, nous sommes d'accord avec Luc Ferry sur la pertinence philosophique, politique, éthique et spirituelle de ces trois idées fondamentales que nous nous approprions dans le cadre de l'humanisme de l'ouverture à l'altérité, car nous sommes convaincu que le sens de l'existence et la condition du salut de l'homme d'aujourd'hui et de demain résident, entre autres, dans l'ouverture d'esprit, l'ouverture à l'altérité et l'ouverture du cœur.

D'ailleurs, cette triple ouverture nous amène, pour ne pas conclure, à comprendre que, quels que soient le temps et les circonstances, ou encore quelles que soient nos conditions de

vie ou d'existence, nous devons, pour sauvegarder notre liberté intérieure, notre bien-être et celui des autres, adhérer à cette quadruple recommandation de Baruch Spinoza qui fait de la compréhension de l'altérité la source de la paix, de l'harmonie, de l'amour et de la joie véritables, à savoir : « *Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*¹⁰¹⁰ ».

¹⁰¹⁰Cette quadruple recommandation de Baruch Spinoza est tirée du *Traité politique*, traduction d'Emile Saisset, Paris, Le Livre de Poche, 2002, chapitre I – fondements affectifs de la politique - § 4. Elle signifie en français : « *Ne pas se moquer, ne pas se lamenter, ne pas haïr, mais comprendre* ». En effet, la compréhension de soi, des autres et du sens des événements de la vie est la clé de la paix intérieure, de l'amour et de la joie sans lesquels l'homme est condamné à une existence malheureuse parce que malmenée par les « *passions tristes* ». Comme le dit, à juste titre, Arnaud Desjardins, « *comprendre, c'est rechercher les causes derrière les effets. Et si l'on comprend, on ne peut plus ne pas aimer.* » Lire, à ce propos, Arnaud Desjardins, *op. cit.*, p. 107.

GLOSSAIRE

Abaliété : Du latin « abalietas », ce terme désigne la « *qualité d'un être dont l'existence dépend d'un autre. Partant de là, on peut en déduire les notes caractéristiques de la créature et du Créateur : ce qui caractérise la créature, c'est le fait d'exister par autrui, « ab alio », c'est son abaliété ; ce qui caractérise le Créateur, c'est le fait d'exister par lui-même, « a se », c'est son aséité.* » (fr.m.wikitionary.org, consulté le 20 mars 2022.)

Absolu : Pris comme substantif, ce concept désigne chez Luc Ferry « *ce qui n'est relatif à rien* », ce qui ne dépend « *d'aucune réalité que soi* ». Pour la communauté des croyants, notamment dans les religions monothéistes, Dieu est un absolu. Par contre, pour les matérialistes, c'est « *la totalité de l'Être* » qui est considérée comme un absolu. D'un point de vue moral, et pris comme adjectif, « *on peut parler de valeurs "absolues" pour désigner des valeurs qui ne sont pas "négociables", qui ne sont relatives ni à un contexte donné, ni à une époque, ni à une culture particulière, autrement dit, des valeurs qui s'imposent à nous en tout temps et en tout lieu, quelles que soient nos origines familiales, géographiques, sociales, religieuses, historiques, culturelles ou autres* ». (Lire Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 9.)

Amour : Il désigne une affection qui nous entraîne vers notre « *alter ego* » ou vers une chose. Dans la littérature, trois mots désignent l'amour, à savoir « *Eros* », « *Philia* » et « *Agapè* ». « *Eros* », c'est « *l'amour qui prend et qui consomme* ». Il « *reste essentiellement orienté vers la conquête et la jouissance. Sous sa forme dominante, celle de l'amour-passion, il a ceci de particulier qu'il se nourrit au moins autant de l'absence de l'être aimé que de sa présence* ». « *Philia* », quant à lui, se traduit généralement par « *amitié* ». Il « *englobe toutes les formes d'affectivité, notamment celle qu'on éprouve pour ses enfants* ». « *Philia* », c'est « *la joie prise à la simple existence d'autrui* ». « *Agapè* » est un amour désintéressé ou « *antiutilitariste* ». Il va jusqu'au « *sentiment de fraternité avec un ennemi quand il est désarmé et abandonné de tous* ». (Lire Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, pp. 35-40.)

Anthropothéisme : C'est une doctrine qui procède à la déification ou à la divinisation de l'homme ou de l'humanité. On peut dire que l'humanisme est une forme d'anthropothéisme, puisqu'il fait de l'homme l'alpha et l'oméga de son existence. L'anthropothéisme est à la fois un athéisme et un anti-antihumanisme. Il est un athéisme parce qu'il n'admet pas l'existence des dieux, et donc des « *transcendances verticales* », qui détermineraient d'une façon ou d'une autre la vie humaine. Il est un anti-antihumanisme, dans la mesure où il récuse toutes les philosophies antihumanistes, à l'instar du matérialisme absolu, du naturalisme intégral ou de

l'immanentisme radical. Ainsi, les philosophies marxiste et nietzschéenne ne sauraient être des philosophies anthropothéistes.

Anti-fondationalisme ou non-fondationalisme : C'est une doctrine qui remet en cause tout discours fondateur ou toute approche fondatrice. Luc Ferry, par exemple, est partisan de l'« *anti-fondationalisme* » parce qu'il ne croit pas qu'il existe un principe qui soit au fondement des valeurs épistémologiques, éthiques, esthétiques et politiques. Il affirme : « *C'est bien "en moi", dans ma pensée ou dans ma sensibilité, que se dévoilent les valeurs, hors de toute référence à un argument d'autorité ou à une hétéronomie dont l'origine coïnciderait avec un fondement réel (Dieu ou la nature). Et cependant, je n'invente ni les vérités mathématiques, ni la beauté d'une œuvre, ni les impératifs éthiques et, comme on dit si bien, on "tombe amoureux" plus qu'on ne le décide par choix délibéré. L'altérité ou la transcendance des valeurs est en ce sens bien réelle (...) cette vérité, si simple soit-elle, échappe à toute fondation ultime* ». (Lire Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, pp. 452-453.)

Antihumanisme : Chez Luc Ferry, l'« *antihumanisme* » désigne toute doctrine ou tout courant de pensée qui postule la mort du sujet moderne. La philosophie nietzschéenne, la psychanalyse freudienne, la pensée foucauldienne sont, par illustration, antihumanistes, car elles pensent par-delà l'humanisme et sa « *recherche d'un propre de l'homme, d'un « cogito », d'un sujet transparent à lui-même et dépourvu d'inconscient* ». L'« *antihumanisme* » est donc une remise en question de la « *métaphysique de la subjectivité* ». (Lire Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, pp. 1223-1225.)

Anti-naturalité ou surnaturalité : Luc Ferry pense qu'à la différence de l'animal, l'homme se caractérise par son « *anti-naturalité* » ou sa « *surnaturalité* ». L'homme est un « *être anti-naturel* » ou « *surnaturel* », dans la mesure où il a la capacité de « *rompre avec la nature* », de se « *retourner contre elle* », de la transcender ou de s'en écarter. Pour Luc Ferry, cette « *anti-naturalité* » ou « *surnaturalité* » s'explique par le fait qu'il y a en l'homme « *une dimension de transcendance, de liberté, de divin ou de sacré (...) qui échappe radicalement à la nature* ». L'homme n'est donc pas « *un être d'antinature parce qu'il y a, dans sa nature, quelque chose qui le prédispose à ça* ». L'« *anti-naturalité* » ou la « *surnaturalité* » de l'homme, à en croire Luc Ferry, serait donc un phénomène mystérieux. (Lire André Comte-Sponville et Luc Ferry, *La Sagesse des Modernes. Dix questions pour notre temps*, pp. 111-119.)

Argument d'autorité : Il consiste lors d'un débat ou d'une discussion à « *invoquer une autorité* » plutôt que de convoquer des arguments et des preuves pertinents pour convaincre l'auditoire. La religion, par illustration, est le lieu par excellence du déploiement des arguments d'autorité.

Aséité : « *L'aséité vient du latin scolastique « aseitas ». Ce terme désigne l'état d'un être ou d'une chose qui existe pour soi-même et par soi-même, sans voir son existence assujettie à quelque chose d'autre. Il est employé pour qualifier la nature de Dieu. Saint Anselme affirmait ainsi que l'existence divine ne pouvait provenir que du divin lui-même. »* (fr.m.wikipedia.org, consulté le 20 mars 2022.)

Biocentrisme : C'est un courant de l'éthique environnementale qui s'oppose au « *chauvinisme humain* » et à l'anthropocentrisme parce qu'ils n'accordent « *de dignité morale qu'aux êtres humains* » et ne considèrent la nature que comme « *un ensemble de ressources* ». Le biocentrisme est une forme d'écocentrisme. Toutefois, à la différence de l'écocentrisme qui « *reconnaît les systèmes interactifs vivants et non vivants de la terre* », le biocentrisme est centré sur « *les seuls organismes terrestres* ». Autrement dit, le biocentrisme considère tous les êtres vivants comme « *des fins en soi, c'est-à-dire comme possédant une valeur intrinsèque qui leur donne droit au respect* ». (Cf. fr.m.wikipedia.org>wiki>Biocentrisme, consulté le 22 mars 2022. Voir encore, fr.m.wikipedia.org>wiki>Ecocentrisme, consulté le 22 mars 2022.)

Cosmos : Dans la *Théogonie* d'Hésiode, un poème grec du VIIe siècle avant notre ère, le cosmos désigne « *un monde harmonieux, un ordre équilibré, bien organisé, un univers tout semblable à un organisme vivant où chaque membre, chaque organe est à sa place* ». Les philosophes grecs, notamment les stoïciens, pensent que le cosmos est à la fois « *divin* » et « *logique* » : « *divin parce que institué par les dieux (avant tout par Zeus) et non par les hommes auxquels il est tout à la fois supérieur et extérieur, mais aussi bien logique, parce qu'il est harmonieux, donc en quelque sorte 'cohérent', accessible à la raison humaine* ». C'est par rapport au cosmos que les Grecs de l'Antiquité vont définir le sens de la vie humaine, et donc la « *vie bonne* ». Le sens de l'existence va donc « *du chaos vers l'ordre cosmique, de la guerre à la paix, du désordre à l'ordre* ». La « *vie bonne* » est une vie en harmonie avec l'ordre du monde. Il s'agit donc pour chaque personne de retrouver sa « *place naturelle* » ou sa « *juste place* » dans le cosmos. (Lire Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, pp. 348-349.)

Désenchantement du monde : Dans son sens philosophique, cette expression signifie l'absence de magie, de surnaturel, du mystère dans le monde. Un monde désenchanté est, par illustration, un monde dépeuplé par les transcendances cosmologique et théologique. C'est un univers qui n'est plus sous l'empire ou l'emprise des puissances invisibles. C'est pour cette raison que nous disons qu'un tel univers est dédivinisé, sécularisé ou laïcisé. Le désenchantement du monde, la dédivinisation du monde, la sécularisation du monde et la laïcisation du monde sont donc des expressions régies par un rapport de synonymie. Si tel est le cas, un monde désenchanté, dédivinisé, sécularisé ou laïcisé est « *tout entier offert à la connaissance et à l'action rationnelles* », comme le dit André Comte-Sponville dans son *Dictionnaire philosophique*, p. 158.

Dieu (chez Baruch Spinoza) : Pour cet auteur, Dieu, c'est la nature (Deus sive natura). En tant qu'il est « *un être absolument infini* », Dieu ou la nature est « *une substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie* ». (Cf. Baruch Spinoza, *Ethique*, première partie, définition 4).

Ecocentrisme : C'est un concept utilisé par les philosophes de l'environnement et les écologistes pour désigner « *un système de valeurs centré sur la nature, par opposition à un système centré sur l'humain (c'est-à-dire anthropocentrique)*. *L'écocentrisme est généralement issu d'une croyance ontologique et suivi d'une revendication éthique. La croyance ontologique nie qu'il existe des divisions existentielles entre la nature humaine et non-humaine suffisantes pour prétendre que les humains sont soit les seuls porteurs de valeur intrinsèque ou possèdent une plus grande valeur intrinsèque que la nature non humaine. Ainsi, la revendication éthique ultérieure est pour une égalité de valeur intrinsèque à travers la nature humaine et non humaine, appelée égalitarisme biosphérique.* » (Cf. [fr.m.wikipedia.org>wiki>Écocentrisme](http://fr.m.wikipedia.org/wiki/Écocentrisme), consulté le 22 mars 2022.)

Hétéronomie : C'est la condition d'une personne qui reçoit de l'extérieur les normes devant régir son existence. L'hétéronomie est l'inverse critique de l'autonomie, tout comme l'hétéro-détermination est le contraire de l'auto-détermination. Un individu régi par les « *transcendances verticales* », à l'instar du cosmos grec et du Dieu personnel et unique des religions du Livre, est hétéronome ou hétéro-déterminé. Il n'est point libre.

Homme-Dieu : Pour Luc Ferry, l'expression « *désigne d'abord le Christ, l'incarnation de Jésus, le Dieu qui se fait homme* ». Mais dans sa philosophie, « *l'homme-Dieu* » renvoie à un double processus, d'une part, de sacralisation ou de divinisation de l'humain liée « *aux*

*métamorphoses de l'humanisme et en particulier à la naissance du mariage d'amour, de la famille moderne » ; et d'autre part, d'humanisation ou de désacralisation du divin « inhérente au processus d'autonomisation progressive des individus par rapport à la logique holistique des sociétés religieuses ». Luc Ferry estime que ce double processus caractérise davantage « la logique des sociétés occidentales, laïques et démocratiques ». (Lire Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 782.)*

Horizon : Chez Edmund Husserl et Luc Ferry, cette notion renvoie à l'idée de « *mobilité infinie* », de « *mystère* » ou « *d'ouverture* ». Par ce concept, ces auteurs soulignent le fait que le réel reste voilé, quels que soient les efforts fournis pour le saisir dans sa totalité. La pédagogie, l'éthique ou l'heuristique de la notion d' « *horizon* » repose sur le rejet de « *toutes les formes de "savoir absolu"* », et donc de l'idée d'un « *fondement ultime* ». A cet effet, Luc Ferry affirme : « *C'est bien "en moi" dans ma pensée ou dans ma sensibilité, que se dévoilent les valeurs, hors de toute référence à un argument d'autorité ou à une hétéronomie dont l'origine coïnciderait avec un fondement réel (Dieu ou la nature). Et cependant, je n'invente ni les vérités mathématiques, ni la beauté d'une œuvre, ni les impératifs éthiques et, comme on dit si bien, on "tombe amoureux" plus qu'on ne le décide par choix délibéré* ». Nous comprenons pour quelle raison les « *transcendances horizontales* », dans la perspective ferryenne, ne résultent ni du cosmos, ni de Dieu, ni de la raison, et encore moins de la nature. Pour Luc Ferry, les « *transcendances horizontales* » sont d'origine mystérieuse. « *L'humanisme transcendantal* » de Luc Ferry apparaît comme une critique des cosmogonies, des théogonies, des religions, de la métaphysique classique, de l'idéalisme, de l'humanisme des Lumières, de l'humanisme athée et de « *l'immanentisme radical* », car tous ces discours affirment l'existence d'une « *fondation ultime* ». (Lire Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, pp. 451-453.)

Humanisme : Luc Ferry distingue deux grandes formes d'humanisme : « *l'humanisme républicain hérité des Lumières, de Kant, de Voltaire, de la Révolution française et des droits de l'homme* » ; et « *l'humanisme de l'homme-Dieu* » consécutif à la « *Révolution de l'amour* ». En effet, pour Luc Ferry, « *l'humanisme républicain entendait répondre à la question de savoir comment organiser et pacifier les relations humaines au sein d'une nation juste, éduquée et prospère* ». Pour atteindre cet objectif, il était judicieux de travailler, d'un côté, à l'avènement d'un homme rationnel, autonome, responsable et créateur ; et de l'autre côté, à l'érection d'une société laïque et démocratique. Toutefois, malgré toute sa « *grandeur* », ce « *premier humanisme* » souffre, selon Luc Ferry, « *d'une tare congénitale, d'un défaut de fabrication originel qui le conduisit à suspendre les droits de l'homme dans la vaste entreprise de*

colonisation ». En effet, il va sans dire que « *la colonisation a été conduite et soutenue par les plus grands humanistes du XIXe siècle* », à l'instar d'Alexis de Tocqueville et de Jules Ferry. Ces derniers ont fait montre d'un racisme colonial sans fard, puisqu'ils ont légitimé « *la suspension des droits de l'homme au nom de 'la' civilisation, de l'éducation et de l'histoire* ». Néanmoins, grâce à la « *Révolution de l'amour* », c'est-à-dire à la naissance du mariage choisi par amour et pour l'amour, le regard sur l'altérité sera transfiguré de fond en comble. Progressivement, il ne sera plus question de considérer l'autre comme un barbare, de le traiter comme un sous-homme ou comme un animal. Autrement dit, avec la « *Révolution de l'amour* », il s'agira, dorénavant, de ne plus faire à autrui ce que nous ne voulons pas qu'on nous fasse ou, mieux encore, de ne pas laisser faire à autrui ce que nous ne voulons pas qu'on nous fasse : c'est la naissance du « *deuxième humanisme* », c'est-à-dire de l'« *humanisme de l'homme-Dieu* ». Cet humanisme procède à « *la sacralisation de l'humain* ». Il a le souci des générations à venir, car nous devons créer un monde plus humain pour tous, y compris pour ceux qui viennent. (Lire Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, pp. 783-809.)

Idéologie : Destutt de Tracy, qui a inventé le mot, définit l'idéologie comme « *la science des idées* ». Cette définition est aujourd'hui abandonnée. « *Le mot, depuis des décennies, ne se prend plus guère que dans son acceptions marxiste : l'idéologie est un ensemble d'idées ou de représentations (valeurs, principes, croyances...) qui ne s'expliquent pas par un processus de connaissance – l'idéologie n'est pas une science – mais par les conditions historiques de leur production, dans une société donnée, et spécialement par le jeu conflictuel des intérêts, des alliances et des rapports de forces. C'est comme une pensée sociale, qui ne serait pensée par personne, mais qui penserait en tous, ou plutôt à l'intérieur de laquelle tous, nécessairement, penseraient.* » (Lire André Comte-sponville, *Dictionnaire philosophique*, p. 291.)

Immanence : Comme le dit si bien André Comte-Sponville, l'immanence est « *la présence de tout dans tout (immanence absolue), ou dans autre chose (immanence relative).* » C'est « *ce qui est dans la nature et en dépend* ». Les théoriciens et les partisans de « *l'immanentisme radical* » estiment que tout est immanent, et « *qu'il n'existe aucune transcendance* ». Spinoza est, par illustration, un immanentiste radical. (Lire André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, pp. 296-297.)

Libre arbitre : C'est le libre décret de la volonté ou de la raison. Autrement dit, c'est la capacité, pour la volonté ou la raison, de choisir et d'agir dans l'indétermination absolue et la responsabilité totale. Le libre arbitre s'oppose ainsi au serf arbitre qui renvoie à la dépendance totale de la volonté ou de la raison à l'égard d'un être ou d'une entité autre que soi. C'est Martin

Luther qui a rendu célèbre la notion du serf arbitre, car il était convaincu que la liberté humaine n'est pas autonome. De son point de vue, la liberté humaine est reçue. Elle est un don du « *Tout-Autre* ».

Monisme physique : C'est une doctrine qui postule que la seule substance ou réalité qui existe est matérielle. Ainsi, il n'y aurait rien au-delà de la nature.

Posthumanisme : C'est un courant de pensée qui prône l'hybridation homme-machine, car, du point de vue de ses théoriciens et de ses partisans, le salut de l'humanité passe par son dépassement. Il s'agit de modifier complètement la « nature humaine » grâce au progrès de la biologie et de l'intelligence artificielle. Pour les posthumanistes, le transhumanisme n'est qu'une transition vers un monde débarrassé de toutes les faiblesses de l'humanité.

Postulat : C'est un principe que le chercheur pose « *sans pouvoir le démontrer* ». Il demande donc à la communauté scientifique de le considérer comme vrai ou évident par lui-même. On parle, par exemple, du postulat du monisme physique. (Lire André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, p. 453.)

Réflexion philosophique : C'est un effort d'interrogation rationnelle, critique et personnelle sur la condition humaine. La réflexion philosophique est axée tour à tour sur la « *theoria* » qui est « *l'intelligence de ce qui est* » ; la « *praxis* » qui est l'ensemble des valeurs susceptibles de permettre un vivre ensemble dans l'harmonie ; et la « *sotériologie* » qui est la doctrine du salut de l'homme. En effet, le philosophe cherche, d'abord, à connaître le monde dans lequel il vit. Ensuite, il s'efforce de penser des valeurs morales ou éthiques pouvant rendre possible une existence pacifiée. Enfin, il propose des sagesses pratiques ou des spiritualités laïques pouvant permettre à l'homme de se sauver des peurs, des « *passions tristes* » et des souffrances qui parasitent et paralysent dangereusement sa vie. (Lire, à cet effet, Luc Ferry, *Vaincre les peurs. La philosophie comme amour de la sagesse.*)

Sacré : Pour Luc Ferry, le sacré n'est pas seulement l'opposé du profane. « *D'évidence, il existe aussi du sacré dans le monde laïc, car le sacré, entendu en son sens le plus profond, c'est ce qui définit d'un même mouvement le sacrifice et le sacrilège, ce pourquoi les êtres humains se décident à mourir ou à tuer, à donner leur vie ou à entrer en guerre* ». L'auteur de *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* estime qu'avec la « *Révolution de l'amour* » l'homme des Républiques laïques et démocratiques de la vieille Europe ne peut véritablement plus se sacrifier pour Dieu, la patrie ou la révolution. De son point de vue, seules la protection

et la recherche du bien-être de ceux qu'on aime constituent désormais les motifs du sacré. (Lire Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 1353.)

Salut : C'est le fait d'être sauvé ou de se sauver d'un « *grand danger ou d'un grand malheur* ». Par illustration, les hommes de toutes les époques voudraient être sauvés ou se sauver des peurs, des souffrances, de la mort, dans la mesure où ces maux parasitent et paralysent leur existence, c'est-à-dire « *rétrécissent et finissent littéralement par "coincer"* [leur vie, les] *empêchant ainsi de parvenir à la vie bonne* ». (Lire Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 1354.)

Sagesse : C'est l'ensemble de valeurs, de préceptes, de principes qui permettent à l'homme de parvenir à une vie de mortel bonne ou réussie. Luc Ferry dit que la sagesse est « *la condition de la vie bonne pour les mortels, la voie pour y parvenir* ». (Lire Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, p. 1357.)

Sens : Dans le cadre de notre travail, ce mot signifie tout à la fois la signification de la vie, c'est-à-dire ce qu'elle veut dire ; et la direction ou l'orientation qu'elle prend, autrement dit le but qu'elle poursuit.

Singularité Initiale : Igor et Grichka Bogdanov définissent la « *Singularité Initiale* » comme « *l'instant zéro à l'origine du temps et de l'espace* ». De leur point de vue, il y a eu un avant Big Bang, c'est-à-dire un instant zéro contenant un « *code cosmologique* », un « *programme exprimé dans des algèbres* » ou une « *information d'essence mathématique* » qui a donné naissance à l'univers. (Lire Igor et Grichka Bogdanov, *Avant le Big Bang. La création du monde*, p. 11.)

Sotériologie : C'est la doctrine du salut. Luc Ferry affirme qu'en plus d'être une « *théoria* » ou un effort de compréhension de ce qui est ; une « *praxis* » ou un ensemble des valeurs morales devant permettre une vie pacifiée dans le monde, la philosophie est une doctrine du salut de l'homme sans Dieu, c'est-à-dire une spiritualité laïque, alors que la religion est une doctrine du salut de l'homme par la médiation d'un être transcendant.

Spiritualité : C'est une dimension importante de la condition humaine, en ce sens qu'elle constitue le « *sommet* » ou la « *pointe* » de la vie de l'esprit. En effet, la spiritualité, comme le dit André Comte-Sponville, « *nous confronte à Dieu ou à l'absolu, à l'infini ou au tout, au sens ou au non-sens de la vie, au temps ou à l'éternité, à la prière ou au silence, au mystère ou au mysticisme, au salut ou à la contemplation* ». Autrement dit, il est question, pour

l'homme, non seulement de s'interroger sur le sens de son existence, la raison d'être du monde et des phénomènes, mais aussi de découvrir ou d'inventer les conditions de son salut. La philosophie est une spiritualité laïque ou sans Dieu, alors que la religion est une spiritualité fondée sur la foi en un être transcendant. La spiritualité laïque ou sans Dieu, qui est philosophique, est « *ce qu'on appelle traditionnellement la sagesse, du moins l'une de ses formes* ». (Lire André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, p. 555.)

Transcendance : Dans le cadre de notre travail, la transcendance renvoie à ce qui est extérieur et supérieur à l'homme, à l'humanité ou au monde. Pour Luc Ferry, le cosmos, Dieu et la raison sont des entités transcendantes. Luc Ferry parle de la transcendance cosmologique, de la transcendance théologique et de la transcendance humaniste. Ces transcendances sont dites « *verticales* », car elles se posent et s'imposent à l'homme de l'extérieur. Luc Ferry constate qu'il existe d'autres formes de transcendance, à savoir les « *transcendances horizontales* ». En effet, de son point de vue, à l'inverse des « *transcendances verticales* », extérieures et supérieures à l'humanité, les « *transcendances horizontales* » naissent au cœur de l'immanence ou de l'humain, et s'imposent à l'homme comme venant du dehors. (Lire Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, p. 447.)

Transhumanisme : C'est un mouvement culturel et intellectuel qui prône l'usage des sciences et des technologies NBIC (Nanotechnologies, Biotechnologies, Informatique et Sciences cognitives) afin d'améliorer la condition de l'homme par l'augmentation de ses capacités physiques et mentales. Il est ainsi question de corriger les handicaps et de lutter contre les maladies, le vieillissement et la mort. Si le projet transhumaniste devient une réalité, alors, comme le dit Luc Ferry, « *nous pourrions voir naître une humanité qui, à la fois jeune et vieille, riche d'expériences et cependant pleine de vitalité, serait potentiellement plus sage.* » Le mouvement transhumaniste appelle de ses vœux la réussite de la révolution biotechnomédicale. Cette révolution est financée à coût de milliards de Dollars par les géants du numérique, à l'instar de Google, Apple, Facebook, Amazon, Microsoft, Baidu, Alibaba, Tencent et Xiaomi. (Lire Luc Ferry, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, pp. 1448-1451, ou encore le même auteur dans *La Révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'uberisation de la société vont bouleverser nos vies.*)

Vie bonne ou réussie : Pour Luc Ferry, une « *vie bonne* » ou « *réussie* » est une vie caractérisée par la pleine conscience, la pleine autonomie, la créativité permanente, l'effort incessant d' « *autocritique* » ou d' « *autoréflexion* », la « *pensée élargie* », l'aspiration à la « *singularité* », l'investissement dans l'instant, l'amour de ses proches, de son prochain et de

son lointain. « *Qu'est-ce qu'une vie réussie ? Peut-être, tout simplement, une vie qui accroche aux yeux des hommes quelque chose de cette grandeur et de cette lumière dont parle Hugo. Frêle bonheur ? Sans doute. Il apparaît peut en comparaison des promesses de la religion, mais beaucoup, il me semble, au regard des exigences de l'humanisme.* » (Lire Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, cinquième partie, chapitre II, pp. 455-481.)

BIBLIOGRAPHIE

I- OUVRAGES ET CONFÉRENCES DE LUC FERRY

1- Ouvrages

- *Philosophie politique I. Le Droit : la querelle des Anciens et des Modernes*, Paris, PUF, 1984.
- *Philosophie politique II. Le système des philosophes de l'histoire*, Paris, PUF, 1984.
- *Philosophie politique III. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, PUF, 1985.
- *La Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1988.
- *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris, Bernard Grasset, 1990.
- *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Bernard Grasset, 1991.
- *Le Nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Bernard Grasset, 1992.
- *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Bernard Grasset, 1996.
- *La Sagesse des Modernes. Dix questions pour notre temps* (avec André Comte-Sponville), Paris, Robert Laffont, 1998.
- *Le Sens du beau*, Paris, Cercle d'art, 1998.
- *Qu'est-ce que l'homme ? Sur les fondamentaux de la biologie et de la philosophie* (avec Jean-Didier Vincent), Paris, Odile Jacob, 2001.
- *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Paris, Bernard Grasset, 2002.
- *Le Religieux après la religion* (avec Marcel Gauchet), Paris, Bernard Grasset, 2004.
- *Apprendre à vivre 1. 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.
- *Famille, je vous aime. Politique et vie privée à l'âge de la mondialisation*, Paris, XO Editions, 2007.
- *Apprendre à vivre 2. La sagesse des mythes*, Paris, Plon, 2008.
- *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, Paris, Plon, 2010.
- *Faut-il légaliser l'euthanasie ?* (avec Axel Kahn), Paris, Odile Jacob, 2010.
- *L'Anticonformiste. Une autobiographie intellectuelle* (entretiens avec Alexandra Laignel-Lavastine), Paris, Denoël, 2011.
- *Karl Marx, la pensée philosophique expliquée*, Vincennes, Frémeaux & Associés, 2011.
- *Sigmund Freud, la pensée philosophique expliquée*, Vincennes, Frémeaux & Associés, 2011.
- *Quel devenir pour le christianisme ?* (avec MGR Philippe Barbarin), avant-propos de Matthieu Rougé, débat animé par Jean-Marie Guénois, Paris, Albin Michel, 2011.
- *De l'amour. Une philosophie pour le XXIe siècle*, Paris, Odile Jacob, 2012.

- *Nietzsche : la mort de Dieu*, Paris, Flammarion, 2012.
- *Sagesse d'hier*, Paris, Flammarion, 2014.
- *Sagesse d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 2014.
- *L'Innovation destructrice*, Paris, Plon, 2014.
- *La Plus Belle Histoire de la philosophie*, Paris, Robert Laffont, 2014.
- *La Révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies*, Paris, Plon, 2016.
- *L'Encyclopédie philosophique. Les mots de la philo*, volume 10, Paris, Le Figaro, 2017.
- *Sagesse et folie du monde qui vient. Comment s'y préparer, comment y préparer nos enfants ?* (avec Nicolas Bouzou), Paris, XO Editions, 2019.

2- Conférences

- « Les mythes grecs et la question du sens de la vie » [archive], Parenthèse Culture, IFG, 13 juin 2014.
- « Trois sagesse anciennes : Gilgamesh, Bouddha, Epictète » [archive], Parenthèse Culture, IFG, 13 juin 2014.
- « La révolution de l'humanisme moderne I : Descartes » [archives], Parenthèse Culture, IFG, 13 juin 2014.
- « La révolution de l'humanisme moderne II : Kant et les Lumières » [archive], Parenthèse Culture, 13 juin 2014.
- « Nietzsche » [archive], Parenthèse Culture, 13 juin 2014.
- « Penser le temps présent » [archive], Parenthèse Culture, 13 juin 2014.
- « Une brève histoire de l'éthique : de l'Antiquité à nos jours » [archive], Parenthèse Culture, 13 juin 2014.

II- OUVRAGES ET ARTICLES SUR LUC FERRY

1- Ouvrages

- **Deschavanne, Eric**, *Le Deuxième humanisme. Introduction à la pensée de Luc Ferry*, Paris, Germina, 2010.
- **Le Guay, Damien**, *La Cité sans Dieu. Rencontre avec Luc Ferry, le cardinal Barbarin, le grand rabbin Beinhain*, Paris, Flammarion, 2010.
- **Lecourt, Dominique**, *Les Piètres penseurs*, Paris, Flammarion, 1999.

2- Articles

- **Antoine, Agnès**, « L' « humanisme spiritualiste » de Luc Ferry. A propos de *l'Homme-Dieu ou le sens de la vie* », in *Esprit*, numéro 227, décembre 1996, pp. 34-45.
- **Citot, Vincent**, « La philosophie vise-t-elle à nous rassurer ? Remarques sur *Vaincre les peurs* de Luc Ferry », in *Le Philosophoire*, numéro 27, février 2006, pp. 279-283.
- **Neusch, M.**, « Luc Ferry et l'émergence d'un nouvel humanisme sans Dieu », in *Nouvelle revue théologique*, tome 119/numéro 3, Bruxelles, juillet-septembre 1997, pp. 335-351.
- **Verlinde, J.-M.**, « André Comte-Sponville – Luc Ferry. Spiritualité sans Dieu, leurre ou vrai chemin ? », in *Nouvelle revue théologique*, tome 133/numéro 4, Bruxelles, octobre-décembre 2011, pp. 601-619.

III- OUVRAGES ET ARTICLES GENERAUX

1- Ouvrages

- **Alain**, *Eléments de philosophie*, Paris, Gallimard, 2004.

- **Alexandre, Laurent**,
 - *La Mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, Paris, Editions J.-C. Lattès, 2011.
 - *La Guerre des intelligences. Comment l'intelligence artificielle va révolutionner l'éducation*, Paris, Editions J.-C. Lattès, 2017.
 - *Et si nous devenions immortels ? Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, Paris, Editions J.-C. Lattès, 2018.

- **Allègre, Claude**,
 - *Dieu face à la science*, Paris, Fayard, 1997.
 - *Quand on sait tout on ne prévoit rien ... et quand on ne sait rien on prévoit tout*, Paris, Fayard/Robert Laffont, 2004.

- **Alteriani, F.**, *Guide des philosophies orientales. Confucianisme, taoïsme, bouddhisme, zen, hindouisme, shintoïsme, etc.*, Paris, Editions de Vecchi, 1997.
- **André, Christophe, Jollien, Alexandre et Ricard, Matthieu**, *A nous la liberté !*, Paris, L'Iconoclaste et Allary Edition, 2019.

- **Aquin, Thomas (d'),**
 - *Somme théologique*, tome 2, traduit par A.-M. Roguet, Paris, Editions du Cerf, 1984.
 - *Somme contre les Gentils*, livre I, chapitre III, traduit par Cyrille Michon, Paris, Flammarion, 1999.

- **Arendt, Hannah,**
 - *La Crise de la culture*, traduit de l'anglais (Etats-Unis) par un collectif de traducteurs, Paris, Gallimard, 1972.
 - *Condition de l'homme moderne*, traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Georges Fradier, préface de Paul Ricœur, Paris, Calmann-Lévy, 1983.

- **Arènes, Jacques et Sarthou-Lajus, Nathalie,** *La Défaite de la volonté. Figures contemporaines du destin*, Paris, Seuil, 2005.
- **Ariès, Philippe,** *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1975.

- **Aristote,**
 - *Ethique de Nicomaque*, traduction, préface et notes par Jean Voilquin, Paris, Flammarion, 1992.
 - *Les Politiques*, traduction de Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2008.

- **Arsac, Jacques,** *La Science et le sens de la vie*, Paris, Fayard, 1993.
- **Augustin,** *Les Confessions*, traduction, préface et notes par Joseph Trabucco, Paris, Flammarion, 1964.

- **Ayissi, Lucien,**
 - *La Philosophie de la libération et de l'émancipation de Marcién Towa*, Paris, Editions Dianoïa, 2021.
 - *Méditations philosophiques d'un confiné sur Coronavirus, suivies de Dix méditations supplémentaires*, Paris, L'Harmattan, 2021.
 - *Philosopher aujourd'hui, c'est philosopher autrement*, Paris, L'Harmattan, 2021.
 - *Crise et superstition*, Paris, L'Harmattan, 2022.

- **Bachelard, Gaston**, *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance*, Paris, Librairie philosophique, J. Vrin, 1993.
- **Barrau, Aurélien**, *De la vérité dans les sciences*, Paris, Dunod, 2016.
- **Bayrou, François et Ferry, Luc**, *Penser le changement*, Anglet, Editions Atlantica, 2002.
- **Benjelloun, Nadia** (dir.), *Le Big Bang, et après ?*, Paris, Albin Michel, 2010.
- **Bernard, Jean**, *La Bioéthique*, Paris, Flammarion, 1994.

- **Bogdanov, Igor et Grichka**,
 - *Avant le Big Bang. La création du monde*, Paris, Editions Grasset et Fasquelle, 2004.
 - *Le Visage de Dieu*, Paris, Bernard Grasset, 2010.
 - *La Pensée de Dieu*, Postface de Louis Gonzales-Mestres, Paris, Bernard Grasset, 2012.
 - *Le Code secret de l'univers*, Paris, Albin Michel, 2015.

- **Brenot, Philippe** (dir.), *Les Origines*, Paris, L'Harmattan, 1988.
- **Bucaille, Maurice**, *La Bible, le Coran et la science. Les Ecritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, Paris, Editions Seghers, 1976.
- **Cardonnel, Jean**, *Judas l'innocent*, Montpellier, Indigène Editions, 2001.
- **Carrel, Alexis**, *L'Homme, cet inconnu*, Paris, Plon, 1935.
- **Carrière, Jean-Claude ; Delumeau, Jean ; Eco, Umberto et Jay Gould, Stephen**, *Entretiens sur la fin des temps* (réalisés par Catherine David, Frédéric Lenoir et Jean-Philippe de Tonnac), Paris, Fayard, 1998.
- **Cascardi, Anthony J.**, *Subjectivité et modernité*, Paris, PUF, 1995.
- **Cassirer, Ernst**, *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1932.
- **Castermane, Jacques**, *La Sagesse exercée*, préface d'André Comte-Sponville, Paris, Editions de La Table Ronde, 2005.
- **Changeux, Jean-Pierre et Ricœur, Paul**, *La Nature et la Règle. Ce qui nous fait pensée*, Paris, Odile Jacob, 2008.
- **Changeux, Jean-Pierre**, *La Beauté dans le cerveau*, Paris, Odile Jacob, 2016.
- **Charbonnat, Pascal et Pépin, François**, *Le Déterminisme entre science et philosophie*, Paris, Editions Matériologiques, 2012.
- **Comte-Sponville, André, Euvé, François et Lecointre, Guillaume**, *Dieu et la science*, Paris, Les Presses de l'ENSTA, 2010.

- **Comte-Sponville, André,**
 - *Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1995.
 - *Présentations de la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2000.
 - *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2006.
 - *Le Capitalisme est-il moral ? Sur quelques ridicules et tyrannies de notre temps*, Paris, Albin Michel, 2009.

- **Cyrulnik, Boris,** *Psychothérapie de Dieu*, Paris, Odile Jacob, 2017.
- **Dalaï-Lama et Hessel, Stéphane,** *Déclarons la paix ! Pour un progrès de l'esprit*, Barcelone, Indigène éditions, 2012.

- **Descartes, René,**
 - *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison et chercher les vérités dans les sciences*, Paris, Librairie Larousse, 1952.
 - *Méditations métaphysiques, Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, Chronologie, présentation et bibliographie de Jean-Marie Beyssade et Michel Beyssade, Paris, Flammarion, 1979.
 - *Discours de la méthode*, biographie chronologique, introduction, analyse méthodique, notes, questions et documents par J.-M. Fataud, Paris, Bordas, 1980.

- **Desjardins, Arnaud,**
 - *Les Chemins de la sagesse*, tome 3, Paris, Editions de La Table Ronde, 1972.
 - *Regards sages sur un monde fou* (entretiens avec Gilles Farcet), Paris, Editions de La Table Ronde, 1997.

- **Dimi, Charles Robert,** *L'Afrique dans l'immense incertitude et l'instabilité*, Darmstadt, Edkbooks, 2021.
- **Doucet, Louis,** *La Foi affrontée aux découvertes scientifiques*, Lyon, Chronique sociale, 1987.
- **Dufour, Dany-Robert,** *On achève bien les hommes. De quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*, Paris, Denoël, 2005.
- **Duquesne, Jacques,** *Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer/Flammarion, 1994.

- **Edelman, Gerald M.**, *La Science du cerveau et la connaissance*, traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Jean-Luc Fidel, Paris, Odile Jacob, 2007.
- **Eersel, Patrice (van)** (dir.), *Le Monde s'est-il créé tout seul ?*, Paris, Albin Michel, 2008.
- **Ehrenberg, Alain**, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1988.

- **Emmanuelle (Sœur)**,
 - *Vivre, à quoi ça sert ?* (en collaboration avec Philippe Asso), Paris, Editions de la Loupe, 2004.
 - *Mon testament spirituel* (recueilli par Sofia Stril-Rever), Paris, Presses de la Renaissance, 2008.
 - *Cent ans d'amour*, Paris, Editions J'AI LU, 2008.

- **Engels, Friedrich**, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, traduction revue par Gilbert Badia, Paris, Editions sociales, 1966.
- **Epictète**, *Ce qui dépend de nous. Manuels & entretiens*, traduit du grec par Myrto Gondicas, Arléa, 1996.
- **Espagnat, Bernard (d')**, *A la recherche du réel. Le regard d'un physicien*, Paris, Bordas, 1981.
- **Farouki, Nayla** (dir.), *Quand la science a dit ... C'est Impossible !*, Paris, Le Pommier, 2008.
- **Fernandez, Irène**, *Dieu avec esprit. Réponse à Michel Onfray*, Paris, Editions Philippe Rey, 2005.
- **Feuerbach, Ludwig**, *Essence du christianisme*, traduit de l'allemand par Jean-Pierre Osier, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1992.
- **Finkielkraut, Alain**, *La Seule exactitude*, Paris, Stock, 2015.
- **Foucault, Michel**, *Les Mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, NRF, Gallimard, 1966.
- **Freud, Sigmund** et **Jung, Carl Gustav**, *Correspondance (1906-1914)*, traduit de l'allemand par Ruth Fivaz-Silbermann, Paris, Gallimard, 1992.

- **Freud, Sigmund**,
 - *Malaise dans la civilisation*, traduit de l'allemand par M. et Mme Charles Odier, Paris, Denoël et Steel, 1934.

- *Moïse et le monothéisme*, traduit de l'allemand par Anne Berman, Paris, Gallimard, 1948.
- *Trois essais sur la théorie sexuelle*, traduit de l'allemand par Philippe Koepfel, Paris, Gallimard, 1989.
- *L'Avenir d'une illusion*, traduit de l'allemand par Marie Bonaparte, Paris, PUF, collection « Quadrige », 1995.
- *Au-delà du principe de plaisir*, traduit de l'allemand par S. Jankélévitch, Paris, Payot, 2004.
- *Totem et Tabou*, traduit de l'allemand par S. Jankélévitch, Paris, Payot, 2004.

- **Gabriel-Rey**, *Humanisme et sur humanisme*, Paris, Hachette, 1951.
- **Gagey, Henri-Jérôme**, *Les Ressources de la foi*, Paris, Editions Salvator, 2015.
- **Gasin, Nicolas**, *L'Impensable Hasard. Non-localité, téléportation et autres merveilles quantiques*, préface d'Alain Aspect, Paris, Odile Jacob, 2012.

- **Gauchet, Marcel**,
 - *Le Désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
 - *Un monde désenchanté ?*, Paris, Les Editions de l'Atelier/Editions Ouvrières, 2004.

- **Gautier, Jean-François**, *L'Univers existe-t-il ?*, Actes Sud, 1994.
- **Gonzales-Mestres, Louis**, *L'Enigme Bogdanov. Les clés de l'odyssée scientifique des Bogdanov*, Paris, Editions SW Télémaque, 2015.
- **Goettmann, Alphonse et Rachel**, *L'Au-delà au fond de nous-mêmes. Initiation à la méditation*, Paris, Albin Michel, 1997.
- **Gonzalez, William**, *Généalogie et pragmatique : l'homme à l'épreuve de lui-même*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- **Gros, François**, *Les Secrets du gène*, Paris, Odile Jacob, 1986.
- **Guitton, Jean**, *Un siècle, une vie*, Paris, Robert Laffont, 1988.
- **Guitton, Jean, Bogdanov, Grichka et Bogdanov, Igor**, *Dieu et la science : vers le métaréalisme*, Paris, Bernard Grasset, 1991.
- **Guitton, Jean et Lanzmann, Jacques**, *Celui qui croyait au ciel et celui qui n'y croyait pas*, Paris, Editions Desclée de Brouwer et Editions J.-C. Lattès, 1994.

- **Hadot, Pierre**, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.
- **Hawking, Stephen et Mlodinow, Leonard**, *Y a-t-il un grand architecte dans l'univers ?*, traduit de l'anglais par Marcel Filoche, Paris, Odile Jacob, 2014.

- **Hegel**,
 - *Phénoménologie de l'Esprit*, tome 1, traduit par Jean Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, 1941.
 - *Phénoménologie de l'Esprit*, tome 2, traduit par Jean Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, 1941.
 - *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduit par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1954.
 - *Propédeutique philosophique*, traduit de l'allemand et préfacé par Maurice de Gandillac, Paris, Les Editions de Minuit, 1963.
 - *La Raison dans l'histoire*, traduit de l'allemand par Jean-Paul Frick, Paris, Editions Hatier, 2012.

- **Heidegger, Martin**,
 - *Essais et conférences*, traduit de l'allemand par André Préau, Paris, Gallimard, 1958.
 - *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, traduit de l'allemand par Henry Corbin, Paris, Nathan, 1985.
 - *Etre et temps*, traduit de l'allemand par François Vezin, Paris, Gallimard, 1986.

- **Heisenberg, Werner**, *La Nature dans la physique contemporaine*, traduit de l'allemand par Ugné Karvelis et A. E. Leroy, Paris, Gallimard, 1962.
- **Héraclite**, *Fragments*, traduction et introduction d'Abel Jeannière, Paris, Editions Aubier Montaigne, 1977.
- **Hobbes, Thomas**, *Léviathan*, traduit de l'anglais, annoté et comparé avec le texte latin par François Tricaud, Paris, Dalloz, 1999.

- **Hume, David**,
 - *Enquête sur les principes de la morale*, traduction nouvelle par Philippe Baranger et Philippe Sartel, introduction, notes, index, bibliographie et biographie par Philippe Sartel, Paris, Flammarion, 1991.

- *Dissertation sur les passions suivie de Des passions (Traité de la nature humaine, livre II)*, traduction, présentation, notes, chronologie et bibliographie par Jean-Pierre Cléro, dossier par Raphaël Ehram, Paris, Flammarion, 2015.

- **Husserl, Edmund**,
 - *Méditations cartésiennes. L'introduction à la phénoménologie*, traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 1969.
 - *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit de l'allemand par Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976.
 - *Idée directrice pour une phénoménologie*, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1985.

- **Ibal, Bernard**, *Le XXI^e siècle en panne d'humanisme. Le temps de la spiritualité sociale*, Paris, 2002.
- **Jacquard, Albert**, *Dieu ?*, Paris, Stock/Bayard, 2003.
- **Jacquard, Albert et Amblard Hélène**, *Réinventons l'humanité*, Paris, Sang de la Terre, 2013.
- **Jaedicke, Christian**, *Nietzsche : figures de la monstruosité. Tératographies*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- **Jannoud, Claude**, *L'Envers de l'humanisme*, Paris, Editions du Seuil, 1997.
- **Jaspers, Karl**, *Raison et déraison de notre temps*, traduit de l'allemand par Hélène Naef, avec la collaboration de M.-L. Solms, Bruges, Editions Desclée De Brouwer, 1953.
- **Jolivet, Régis, Breton, Stanislas et Châtillon, Jean (dir.)**, *La Crise de la raison dans la pensée contemporaine*, Bruges, Editions Desclée De Brouwer, 1960.
- **Jollien, Alexandre**, *La Construction de soi. Un usage de la philosophie*, Paris, Editions du Seuil, 2006.
- **Jonas, Hans**, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, traduit de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Flammarion, 1995.

- **Jung, Carl Gustav**,
 - *Métamorphoses et symboles de la libido*, traduit par L. Devos, Paris, Montaigne/Fernand Aubier, 1931.
 - *Un mythe moderne. Des « signes du ciel »*, traduit par le Dr Roland Cahen, Paris, Gallimard, 1963.

- *L'Homme et ses symboles*, traduit par Marie-Louise von Franz, Joseph Lewis Anderson et Jolande Jacobi, Paris, Robert Laffont, 1964.
- *L'Homme à la découverte de son âme*, traduit par le Dr Roland Cahen, Paris, Albin Michel, 1987.
- « *Ma vie* ». *Souvenirs, rêves et pensées* (recueillis et publiés par Aniéla Jaffré), traduit par le Dr Roland Cahen et Yves Le Lay, Paris, Gallimard, 1991.
- *Types psychologiques*, traduit par Yves Le Lay, Genève, Georg, 1993.
- *Correspondance 1950-1954*, traduit par Claude Maillard et Christine Pflieger-Maillard, Paris, Albin Michel, 1994.
- *Le Divin dans l'homme. Lettres sur les religions* (choisies et présentées par Michel Cazenave), traduit par François Périgaut, Claude Maillard, Christine Pflieger-Maillard et *al.*, Paris, Albin Michel, 1999.

- **Kaku, Michio**, *La Physique de l'impossible*, traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Céline Laroche, Paris, Editions du Seuil, 2011.

- **Kant, Emmanuel**,
 - *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, traduit de l'allemand par Jules Barni, préface de Lemonnier, Fischbacher, Paris, Libraire-Editeur, 1880.
 - *Philosophie de l'histoire*, édition établie et traduite de l'allemand par Stéphane Piobetta, Paris, Editions Montaigne, 1947.
 - *Critique de la raison pratique*, traduit de l'allemand par Philonenko, Paris, Vrin, 1968.
 - *Critique de la raison pure*, traduit de l'allemand par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1986.
 - *Idées d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, traduction et commentaire, notes, notices biographique et bibliographique, glossaire, index des notions et des auteurs cités par Jean-Michel Muglioni, Paris, Bordas, 1988.
 - *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduit de l'allemand par Jacques Muglioni, Paris, Bordas, 1988.
 - *Qu'est-ce que les Lumières ?*, traduit de l'allemand par Jean-François Poirier et Françoise Proust, Paris, Flammarion, 2008.

- **Karli, Pierre**, *Le Cerveau et la liberté*, Paris, Odile Jacob, 1995.
- **La Sainte Bible**, traduite d'après les textes originaux hébreu et grec par Louis Segond (1910), Alliance Biblique Universelle, 2009.
- **La Sainte Bible**, traduite d'après les textes originaux hébreu et grec par Louis Segond (1910), Belarus, Editions Printcorp, 2018.
- **Le Coran**, tomes 1 et 2, traduction d'Edouard Montet, Paris, Payot, 1958.
- **Lefebvre, Henri**, *Hegel – Marx – Nietzsche ou le royaume des ombres*, Paris, Casterman, 1975.
- **Lénine, Vladimir**, *Cahiers philosophiques*, traduction de Filsofskie, Paris, Editions sociales, 1973.

- **Lenoir, Frédéric**,
 - *Le Christ philosophe*, Paris, Plon, 2007.
 - *Socrate, Jésus, Bouddha. Trois maîtres de vie*, Paris, Fayard, 2008.
 - *Comment Jésus est devenu Dieu*, Paris, Fayard, 2010.
 - *Petit traité de vie intérieure*, Paris, Plon, 2010.
 - *Dieu* (entretiens avec Marie Drucker), Paris, Robert Laffont, 2011.
 - *L'Ame du monde*, Paris, Nil éditions, 2012.
 - *La Guérison du monde*, Paris, Fayard, 2012.
 - *Du bonheur. Un voyage philosophique*, Paris, Fayard, 2013.
 - *Cœur de Cristal*, Paris, Robert Laffont, 2014.
 - *La Puissance de la joie*, Paris, Fayard, 2015.
 - *La Consolation de l'ange*, Paris, Albin Michel, 2019.
 - *Jung, un voyage vers soi*, Paris, Albin Michel, 2021.

- **Locke, John**, *Lettre sur la tolérance*, traduit de l'anglais par Jean Le Clerc, Paris, GF-Flammarion, 1992.
- **Lucrèce**, *De la nature*, traduction et présentation par José Kany-Turpin, Paris, Flammarion, 1997.
- **Lurçat, François**, *Le Chaos*, Paris, PUF, 1999.
- **Lustiger, Jean-Marie**, *Le Choix de Dieu* (entretien avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton), Paris, Editions de Fallois, 1987.

- **Macintyre, Alasdair**, *L'Homme, cet animal rationnel dépendant. Les vertus de la vulnérabilité*, traduit de l'anglais par Gabriel Raphaël Veyret, Paris, Editions Tallandier, 2020.
- **Marcuse, Herbert**, *Eros et civilisation. Contribution à Freud*, traduit de l'anglais par Jean-Guy Nény, Paris, Les Editions de Minuit, 1963.
- **Marx, Karl et Engels, Friedrich**, *Sur la religion*, textes choisis et traduits par G. Badia, P. Bange, E. Bottigelli, Paris, Editions sociales, 1968.
- **Marx, Karl**, *Contribution à la critique de l'économie politique. Introduction aux Grundrisse dite « de 1857 »*, traduction de Guillaume Fondu et Jean Quétier, présentée par Guillaume Fondu, Paris, Editions Sociales, 2014.
- **Mathieu-Rosnay, Jean**, *Pour Dieu contre l'Eglise. La révolte d'un prêtre*, Paris, Jacques Grancher, éditeur, 1993.
- **Mbembe, Achille**, *Brutalisme*, Paris, La Découverte, 2020.
- **Merleau-Ponty, Maurice**, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- **Michaud, Yves** (dir.), *Qu'est-ce que la vie ?*, volume I, Paris, Odile Jacob, 2006.

- **Misrahi, Robert**,
 - *Spinoza*, Paris, Editions Médicis-Entrelacs, 2005.
 - *La Joie d'amour. Pour une érotique du bonheur*, préface de Michel Onfray, Paris, Editions Autrement, 2014.

- **Monod, Jacques**, *Le Hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970.
- **Moody, Harry et Carroll David**, *Les Chemins de l'harmonie. Trouver un sens à sa vie*, traduit de l'américain par Daniel Roche, Paris, Nil éditions, 1999.
- **Moore, Ruth**, *Les Fibres de la vie ; Tome II, Etat actuel de la biologie*, Paris, Nouveaux horizons, 1970.

- **Mordillat, Gérard et Prieur, Jérôme**,
 - *Corpus Christi : enquête sur l'écriture des Evangiles*, Paris, Editions Mille et Une Nuits, 1997.
 - *Jésus contre Jésus*, Paris, Editions du Seuil, 1999.
 - *Jésus, illustre et inconnu*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.
 - *Jésus après Jésus. L'origine du christianisme*, Paris, Edition du Seuil, 2004.

- *Jésus sans Jésus. La christianisation de l'Épire romain*, Paris, Editions du Seuil, 2008.

- **More, Thomas**, *L'Utopie*, traduit de l'anglais par Marie Delcourt, Paris, Flammarion, 2017.
- **Morel, Georges**, *Le Sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, Paris, Aubier, 1960.
- **Moretti, Jean-Marie**, *Le Défi génétique. Manipulations. Diagnostics précoces. Insémination. Conception*, Paris, Editions du Centurion, 1984.
- **Morin, Edgar**, *La Voie. Pour l'avenir de l'humanité*, Paris, Librairie Arthème Fayard/Pluriel, 2012.
- **Nerrière, Aristide**, *Métaphysique pour un nouvel existentialisme*, Paris, L'Harmattan, 2012.

- **Nietzsche, Friedrich**,
 - *Le Gai savoir*, traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, collection Folio/Essai, 1989.
 - *La Volonté de puissance*, tome I, traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1995.
 - *La Volonté de puissance*, tome II, traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1995.
 - « Fragments posthumes (Été 1882-printemps 1884) », in *Œuvres philosophiques complètes*, tome IX, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Anne-Sophie Astrup et Marc de Launay, Paris, Gallimard, 1997.
 - « Fragments posthumes (Automne 1884-automne 1884) », in *Œuvres philosophiques complètes*, tome IX, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Anne-Sophie Astrup et Marc de Launay, Paris, Gallimard, 1997.
 - *Poèmes (1858-1888) suivi des Dithyrambes pour Dionysos*, présentation et traduction de Michel Haar, Paris, Gallimard, 1997.
 - *Le Crépuscule des idoles*, in *Le Monde de la Philosophie*, traduction, notes, bibliographie et chronologie par Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 2005.
 - *Ainsi parlait Zarathoustra*, in *Le Monde de la Philosophie*, traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Flammarion, 2006.

- *Contribution à la généalogie de la morale*, traduction et notes par Angèle Kremer-Marietti, Paris, L'Harmattan, 2006.
- *Par-delà le bien et le mal. Prélude à une philosophie de l'avenir*, présentation et traduction d'Angèle Kremer-Marietti, Paris, L'Harmattan, 2006.

- **Njoh-Mouellè, Ebénézer**, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Editions CLE, 2011.
- **Okah-Atenga, Pierre-Paul**, *Cosmologie et philosophie. De la justice et du fonctionnement du monde*, Yaoundé, Les Presses Universitaires de Yaoundé, 2014.

- **Onfray, Michel**,
 - *Le Désir d'être un volcan. Journal hédoniste*, tome 1, Paris, Editions Grasset et Fasquelle, 1996.
 - *Traité d'athéologie*, Paris, Bernard Grasset, 2005.
 - *Les Sagesses antiques. Contre-histoire de la philosophie*, tome 1, Paris, Bernard Grasset, 2006.
 - *Le Christianisme hédoniste. Contre-histoire de la philosophie*, tome 2, Paris, Bernard Grasset, 2006.
 - *Les Libertins baroques. Contre-histoire de la philosophie*, tome 3, Paris, Bernard Grasset, 2008.
 - *Le Crépuscule d'une idole. L'affabulation freudienne*, Paris, Editions Grasset et Fasquelle, 2010.
 - *Manifeste hédoniste*, Paris, Editions Autrement, 2011.
 - *Cosmos. Une ontologie matérialiste*, Paris, Editions J'ai Lu, 2016.
 - *Décadence. Vie et mort du judéo-christianisme*, Paris, Flammarion, 2017.
 - *Sagesse. Savoir vivre au pied d'un volcan*, Paris, Albin Michel/Flammarion, 2019.
 - *Le Ventre des philosophes. Critique de la raison diététique*, Paris, Bernard Grasset, 1989.

- **Ormesson, Jean (d')**,
 - *La Création du monde*, Paris, Robert Laffont, 2006.
 - *La Vie ne suffit pas*, Paris, Robert Laffont, 2007.
 - *Qu'ai-je donc fait*, Paris, Robert Laffont, 2008.
 - *C'est une chose étrange à la fin que le monde*, Paris, Robert Laffont, 2010.

- *C'est l'amour que nous aimons*, Paris, Robert Laffont, 2012.
- *Un jour je m'en irai sans avoir tout dit*, Paris, Robert Laffont, 2013.
- *Comme un chant d'espérance*, Paris, Editions de la Loupe, 2014.

- **Piazza, Pier Vincenzo**, *Homo Biologicus. Comment la biologie explique la nature humaine* (en collaboration avec Anne Jeanblanc), Paris, Albin Michel, 2019.
- **Pico della Mirandola, Giovanni**, *De la dignité humaine*, Paris, Editions de l'Eclat, 1993.
- **Picq, Pascal, Serres, Michel et Vincent, Jean-Didier**, *Qu'est-ce que l'humain ?*, Paris, Le Pommier, 2003.
- **Pierre (Abbé) et Kouchner, Bertrand**, *Dieu et les hommes* (dialogues et propos recueillis par Michel-Antoine Burnier), Paris, Robert Laffont, 1993.
- **Pierre (Abbé)**, *Mon Dieu ... pourquoi ? Petites méditation sur la foi chrétienne et le sens de la vie* (en collaboration avec Frédéric Lenoir), Paris, Plon, 2005.

- **Platon**,
 - *Second Alcibiade – Hippias mineur – Premier Alcibiade – Euthyphron – Lachès – Charmide – Lysis – Hippias majeur – Ion*, traduction et notes par E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.
 - *La République*, traduction d'Emile Chambry, Paris, Editions Denoël/Gonthier, 1977.
 - *Le Banquet, Phèdre*, traduction, notices et notes par Emile Chambry, Paris, Flammarion, 1992.
 - *Gorgias. Ménon*, traduction et notes établies par Léon Robin avec la collaboration de Joseph Moreau, préface de Jacques Brunschwig, présentation d'Anissa Castel-Bouchouchi, Paris, Gallimard, 1999.
 - *Apologie de Socrate-Criton*, traduction de Luc Brisson, Paris, Editions Flammarion, collection « GF », 2005.
 - *Théétète*, traduction et présentation par Michel Narcy, Paris, Flammarion, 2016.

- **Pommier, Eric**, *Hans Jonas et le Principe Responsabilité*, Paris, PUF, 2012.

- **Popper, Karl**,
 - *La Société ouverte et ses ennemis. Tome 1 : L'Ascendant de Platon*, traduit de l'anglais par Jacqueline Bernard et Philippe Monod, Paris, Editions du Seuil, 1979.

- *La Société ouverte et ses ennemis. Tome 2 : Hegel et Marx*, traduit de l'anglais par Jacqueline Bernard et Philippe Monod, Paris, Editions du Seuil, 1979.
- **Prigogine, Ilya et Stengers Isabelle**, *Entre le temps et l'éternité*, Paris, Flammarion, 2009.
- **Prigogine, Ilya**, *La Nouvelle Alliance*, Paris, Gallimard, 1983.
- **Quéré, France**, *Au fil de la foi. Les chemins de la vie*, préface de Michel Leplay et postface de Gustave Martelet, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.
- **Raoul, P.A.** (dir.), *Le Sujet post-moderne. Psychopathologie des Etats-Limites*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- **Reeves, Hubert**, *Patience dans l'azur. L'évolution cosmique*, Paris, Editions du Seuil, 1981.
- **Revel, Jean-François et Ricard, Matthieu**, *Le Moine et le philosophe. Le bouddhisme aujourd'hui*, Paris, Nil éditions, 1997.
- **Ringuet, Louis Leprince**, '*Foi de physicien !*'. *Testament d'un scientifique*, Paris, Bayard, 1996.
- **Rosnay, Joël (de)**, *Et l'Homme créa la vie ... La folle aventure des architectes et des bricoleurs du vivant*, Paris, Les liens qui libèrent, 2010.
- **Rougier, Louis**,
 - *La Genèse des dogmes chrétiens*, Paris, Albin Michel, 1972.
 - *Le Conflit du christianisme primitif et de la civilisation antique*, Paris, Copernic, 1977.
- **Rousseau, Jean-Jacques**,
 - *Emile ou De l'éducation*, Paris, Flammarion, 1966.
 - *Profession de foi du vicaire Savoyard*, Paris, Flammarion, 2010.
- **Salem, Jean**, *L'Atomisme antique. Démocrite, Epicure, Lucrèce*, Paris, Librairie Générale Française, 1997.
- **Sartre, Jean-Paul**,
 - *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.
 - *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Editions Nagel, 1946.
 - *Situation I*, Paris, Gallimard, 1948.

- *Situation II*, Paris, Gallimard, 1948.
- *Situation III*, Paris, Gallimard, 1948.
- *La Transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 1966.
- *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1967.
- *Le Diable et le Bon Dieu*, Paris, Gallimard, 1976.
- *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1980.
- *Nausée*, Paris, Gallimard, 1983.
- *Question de méthode*, Paris, Gallimard, 1986.

- **Saul, John**, *Les Bâtards de Voltaire. La dictature de la raison en Occident*, traduit de l'anglais par Sabine Boulongne, Paris, Editions Payot et Rivages, 1993.
- **Sautet, Marc**, *Introduction au Gai savoir*, traduction d'Henri Albert, revue par Marc Sautet, Paris, Librairie Général de France, 1993.

- **Schrödinger, Erwin**,
 - *Qu'est-ce que la vie ? De la physique à la biologie*, Paris, Christian Bourgeois Editeur, 1986.
 - *Physique quantique et représentation du monde*, Paris, Editions du Seuil, 1992.

- **Sérahini, Gilles-Eric**, *Génétiquement incorrect*, Paris, Flammarion, 2003.
- **Serres, Michel**, *C'était mieux avant !*, Paris, Editions Le Pommier, 2017.

- **Simmel, Georg**,
 - *Philosophie et société*, traduit de l'allemand par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1987.
 - *La Tragédie de la culture*, traduit de l'allemand par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Rivages, 1988.
 - *Philosophie de la modernité 1*, traduit de l'allemand par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Payot, 1988.
 - *Philosophie de la modernité 2*, traduit de l'allemand par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Payot, 1990.

- **Sloterdijk, Peter**, *La Domestication de l'être. Pour un éclaircissement de la clairière*, traduit de l'allemand par Olivier Mannoni, Paris, Editions Mille et Nuits/Fayard, 2000.

- **Smedt, Marc (de)** (dir.), *La Mort est une autre naissance*, préface de Marc Oraison, Paris, Albin Michel, 1989.

- **Spinoza, Baruch**,
 - *Œuvres II. Traité théologico-politique*, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, 1965.
 - *Ethique*, traduction d'Armand Guérinot, Paris, Les Editions Ivrea, 1993.
 - *Traité politique*, traduction d'Emile Saisset, Paris, Le Livre de Poche, 2002.

- **Staune, Jean**, *Notre existence a-t-elle un sens ? Une enquête scientifique et philosophique*, Paris, Presse de la Renaissance, 2007.
- **Testart, Jacques et Rousseau, Agnès**, *Au péril de l'humanité. Les promesses suicidaires des transhumanistes*, Paris, Seuil, 2018.
- **Touraine, Alain**, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.

- **Towa, Marcien**,
 - *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Editions CLE, 1998.
 - *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Editions CLE, 2000.
 - *Identité et transcendance*, Paris, L'Harmattan, 2011.
 - *Histoire de la pensée africaine*, Yaoundé, Editions CLE, 2015.

- **Trinh Xuan Thuan**,
 - *Le Chaos et l'harmonie. La fabrication du réel*, Paris, Fayard, 1998.
 - *Origines : la nostalgie des commencements*, Paris, Fayard, 2003.
 - *Voyage au cœur de la lumière : physique et métaphysique du clair-obscur*, Paris, Gallimard, 2008.
 - *Le Cosmos et le lotus. Confessions d'un astrophysicien*, Paris, Albin Michel, 2011.
 - *Désir d'infini. Des chiffres, des univers et des hommes*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2013.
 - *La Plénitude du vide*, Paris, Albin Michel, 2016.

- **Vergely, Bertrand**,
 - *Aristote ou l'art d'être sage*, Toulouse, Editions Milan, 2003.

- *Nietzsche ou la passion de la vie*, Toulouse, Editions Milan, 2008.
- **Vigny, Alfred (de)**, *Les Destinées*, notices et notes par Maurice Tournier, Paris, Librairie Larousse, 1972.
- **Zima, Pierre V.**, *L'Ecole de Francfort. Dialectique de la particularité*, Paris, L'Harmattan, 2005.

2- Articles

- **Hardt, Michael et Negri, Antoni**, « Multitude : guerre et démocratie à l'époque de l'Empire », in *Politique de l'individuation : penser avec Simondon*, Multitudes, numéro 18, 2004, pp. 107-117.
- **Le Roy, Etienne**,
 - « Droits humains et développement : des visions du monde à concilier », in *Revue générale de droit*, volume 25, 1994, PP. 445-454.
 - « L'accès à l'universalisme par le dialogue interculturel », in *Revue générale de droit*, volume 26, 1995, pp. 5-26.
 - « Les fondements anthropologiques et philosophiques des droits de l'homme – L'universalité des droits de l'homme peut-elle être fondée sur le principe de la complémentarité des différences ? », in *Recueil des cours de la Vingt-huitième Session d'Enseignement de l'Institut International des Droits de l'Homme de Strasbourg*, 1997, pp. 13-30.

IV- THESEES CONSULTEES

- **Djodom Nguimbou, Bertille Kritty**, « Les fondements philosophiques de l'humanitaire chez Luc Ferry », thèse soutenue à l'Université de Dschang, sous la direction des Professeurs Charles-Robert Dimi et Jacques Chatué, 2018.
- **Eyounga, Benjamin**, « La question de la liberté et de la nécessité chez Spinoza et Sartre : une tentative de définition de la liberté anthropologique dans l'univers de nécessité », thèse soutenue à l'Université de Douala, sous la direction du Professeur Thérèse Bellè Wanguè, 2019.

V- LES USUELS

- **Bricard, Isabelle**, *Dictionnaire de la mort des grands hommes*, Paris, le cherche midi éditeur, 1995.
- **Comte-Sponville, André**, *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF, 2001.
- **Ferry, Luc**, *Dictionnaire amoureux de la philosophie*, Paris, Plon, 2018.
- **Lalande, André**, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2006.
- **Lecourt, Dominique**, *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Paris, PUF, 2006.
- **Mesure, Sylvie et Savidan, Patrick**, *Le Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF, 2006.
- **Russ, Jacqueline**, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, PUF, 1992.
- **Thonnard, F.-J.**, *Précis d'histoire de la philosophie*, Paris, Desclée et Cie, 1948.
- **Trinh Xuan Thuan**, *Dictionnaire amoureux du ciel et des étoiles*, Paris, Plon, 2009.
- **Voltaire**, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Flammarion, 1964.

VI- WEBOGRAPHIE

- **Boulet, Alain**, « Spiritualité, Science et Développement », in http://www.spirit-science.fr/doc_spirit/spiritualite.html, consulté le 09 septembre 2021.
- **Cannat, E.**, « Thomas Hobbes et Hans Jonas : deux conceptions productives de la peur », in <https://www.researchgate.net/publication/322717774>, consulté le 26 janvier 2018.
- **Gagnebin, Laurent**, « Dieu : « Le Tout-Autre », proche et lointain », in <https://www.evangelie-et-liberte.net/2016/09/>, consulté le 23 août 2020.
- **Larousse**, « Horizon », in <https://www.larousse.fr>, consulté le 24 août 2021.
- **Rubio, François**, « Les paradoxes de l'humanitaire contemporain », in <https://humanitaire.revues.org/592>, consulté le 23 septembre 2021.
- **Wikipedia**, « La mythologie grecque », in <https://fr.m.wikipedia.org>, consulté le 19 octobre 2018.

INDEX

INDEX NOMINUM

A

Alexandre, 104, 173, 380, 387
Ayissi, Iii, 325, 381

B

Bachelard, 48, 133, 338, 382
Bacon, 240
Bogdanov, 10, 193, 304, 307, 310, 311,
312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319,
320, 321, 322, 353, 382, 385

C

Comte-Sponville, 10, 33, 43, 45, 46, 47,
66, 67, 76, 81, 89, 107, 127, 129, 130,
137, 141, 155, 165, 167, 179, 180, 185,
187, 188, 192, 193, 203, 214, 215, 216,
217, 225, 229, 230, 232, 238, 241, 266,
267, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275,
276, 280, 281, 283, 284, 285, 286, 288,
294, 296, 297, 298, 301, 302, 333, 334,
345, 347, 348, 350, 378, 380, 382, 383,
398

D

Descartes, 23, 24, 73, 93, 97, 102, 144,
153, 166, 179, 269, 299, 309, 379, 383
Doucet, 59, 65, 73, 383

E

Engels, 121, 122, 124, 126, 384, 390
Epictète, 21, 62, 147, 179, 181, 185, 269,
379, 384
Epicure, 21, 22, 34, 179, 269, 274, 394
Espagnat, 25, 57, 339, 384

F

Ferry, 8, 10, 11, 12, 14, 16, 18, 21, 22, 23,
26, 28, 29, 31, 32, 46, 50, 51, 53, 55, 57,
60, 61, 68, 69, 70, 76, 80, 82, 90, 93, 95,
96, 99, 101, 103, 110, 113, 114, 116,
130, 132, 133, 135, 136, 138, 140, 143,
144, 145, 146, 153, 154, 156, 161, 162,
163, 169, 171, 173, 175, 177, 178, 179,
180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187,
188, 189, 191, 192, 194, 195, 196, 197,
198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206,
207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214,
215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223,
224, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 232,
233, 234, 236, 237, 238, 239, 240, 241,
243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 253,
254, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 262,
265, 266, 269, 270, 271, 272, 274, 275,
276, 278, 282, 283, 284, 285, 286, 287,
288, 290, 292, 294, 295, 296, 297, 298,
300, 301, 302, 303, 305, 307, 311, 315,
319, 326, 328, 330, 331, 334, 335, 337,
338, 339, 341, 342, 343, 344, 345, 347,
348, 349, 352, 353, 354, 356, 357, 359,
360, 361, 362, 363, 364, 378, 379, 380,
382, 397, 398
Feuerbach, 66, 124, 125, 141, 150, 384
Freud, 111, 118, 149, 150, 151, 153, 155,
156, 378, 384, 390

G

Gauchet, 142, 378, 385
Guitton, 78, 385

H

Hasard, 30, 47, 318, 385, 390
Hawking, 38, 41, 49, 317, 386
Héraclite, 73, 123, 170, 184, 386
Hobbes, 166, 179, 225, 246, 386, 398

Husserl, 36, 37, 201, 216, 337, 387

J

Jonas, 246, 247, 248, 277, 278, 324, 325, 387, 393, 398

K

Kant, 23, 24, 27, 74, 80, 88, 92, 95, 96, 98, 99, 106, 179, 210, 233, 246, 247, 286, 294, 326, 346, 350, 351, 379, 388

L

Leibniz, 144, 153, 179, 269
Lenoir, 11, 14, 16, 17, 22, 25, 52, 62, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 90, 91, 92, 98, 100, 105, 106, 108, 111, 112, 126, 127, 142, 150, 151, 228, 264, 328, 329, 330, 331, 335, 354, 389, 393
Lucrèce, 21, 22, 34, 274, 275, 389, 394
Luther, 59, 83, 84, 85

M

Marx, 23, 95, 111, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 141, 149, 150, 172, 193, 225, 345, 378, 389, 390, 394

N

Nietzsche, 61, 111, 115, 118, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 153, 156, 164, 166, 167, 169, 181, 183, 194, 216, 231, 245, 254, 261, 265, 282, 305, 359, 379, 387, 389, 391

O

Onfray, 35, 39, 40, 44, 49, 51, 166, 167, 169, 170, 384, 390, 392

P

Pico Della Mirandola, 24, 25, 26, 80, 90, 91, 393
Platon, 23, 39, 40, 41, 45, 50, 51, 56, 61, 122, 124, 206, 231, 279, 393
Pommier, 278, 384, 393, 395

R

Reeves, 306, 307, 309, 394
Rousseau, 24, 90, 99, 177, 178, 208, 209, 268, 394, 396

S

Saint Augustin, 52, 348
Saint Thomas, 33, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 60, 82, 142
Sartre, 24, 25, 37, 80, 111, 113, 114, 115, 175, 178, 179, 200, 252, 253, 269, 270, 271, 272, 273, 301, 322, 394, 397
Socrate, 40, 47, 61, 81, 138, 389, 393
Sœur Emmanuelle, 327, 328, 332, 335, 346, 351, 384
Spinoza, 68, 80, 129, 166, 167, 179, 180, 185, 190, 191, 246, 268, 272, 279, 280, 333, 365, 396, 397
Staune, 12, 24, 296, 304, 315, 319, 396

T

Towa, 26, 54, 357, 396

Trinh Xuan Thuan, 12, 34, 37, 41, 62, 63, 65, 69, 193, 306, 307, 308, 318, 322, 323, 324, 354, 396

INDEX RERUM

A

Absolu, 10, 22, 24, 43, 45, 46, 85, 124, 127, 128, 130, 137, 144, 163, 165, 167, 180, 182, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 199, 200, 214, 215, 216, 232, 236, 259, 271, 274, 281, 283, 285, 315, 335, 339

Agapè, 211, 257, 347, 348

Amour, 11, 14, 18, 21, 22, 28, 44, 59, 66, 78, 82, 84, 90, 91, 99, 104, 107, 130, 139, 146, 151, 162, 163, 166, 169, 178, 181, 190, 191, 194, 201, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 266, 279, 282, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 296, 302, 303, 323, 327, 328, 329, 330, 333, 334, 335, 337, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 352, 353, 354, 360, 361, 362, 364, 378, 390

Anti-Naturalité, Iv, 28, 171, 173, 262, 265, 266, 267, 270, 272, 273, 274, 275, 303, 305, 368

Anti-Nature, 70, 90, 171, 195, 249, 250, 262, 271, 275, 359

Athéisme, 43, 47, 49, 66, 67, 74, 89, 92, 107, 108, 111, 129, 130, 141, 142, 167, 185, 187, 188, 193, 209, 232, 238, 241, 383

Autonomie, 23, 46, 76, 96, 99, 100, 103, 106, 110, 111, 113, 115, 119, 128, 143, 153, 154, 160, 166, 171, 172, 179, 180, 181, 201, 202, 203, 219, 228, 238, 267, 333

B

Big Bang, 62, 63, 67, 69, 72, 73, 109, 123, 137, 187, 194, 202, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 312, 314, 315, 316, 331, 334, 335, 353, 363

C

Code, 10, 114, 200, 270, 271, 272, 273, 277, 311, 315, 318, 320, 331, 335, 353, 363

Cosmogonie, 12, 15

Cosmologie, 33, 50, 51, 60, 61, 67, 69, 71, 73, 75, 91, 109, 118, 123, 124, 130, 139, 140, 186, 189, 191, 192, 193, 196, 234, 235, 236, 237, 310, 320, 321, 335

Cosmos, 8, 12, 13, 14, 16, 17, 21, 22, 23, 26, 31, 32, 35, 51, 60, 61, 62, 67, 69, 70, 71, 78, 81, 139, 146, 160, 169, 174, 189, 190, 191, 200, 205, 213, 227, 235, 236, 237, 249, 250, 265, 282, 308, 329, 334, 356, 360

Créationnisme, 63, 65, 78, 91, 125

D

Déclin, 28, 32, 79, 119, 160, 229, 261, 305, 360

Déconstruction, 27, 28, 79, 88, 109, 118, 139, 148, 163, 165, 189, 191, 197, 207, 212, 224, 227, 282, 287, 305, 357, 359, 360

Démocratie, 24, 26, 106, 134, 247, 299, 397

Dieu, 7, 8, 11, 12, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 31, 32, 45, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 60, 62, 63, 65, 66, 67, 71, 73, 74, 75, 81, 83, 84, 88, 126, 129, 130, 135, 136, 139, 140, 141, 142, 143, 144,

145, 146, 149, 150, 151, 160, 163, 165,
 167, 171, 185, 187, 188, 189, 190, 191,
 193, 194, 195, 196, 200, 201, 202, 203,
 205, 206, 209, 213, 222, 223, 224, 227,
 228, 231, 232, 234, 238, 239, 241, 250,
 256, 258, 261, 262, 265, 266, 270, 277,
 280, 282, 283, 286, 287, 288, 289, 294,
 295, 296, 297, 300, 302, 303, 305, 309,
 310, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319,
 321, 322, 324, 328, 331, 334, 335, 337,
 347, 348, 353, 354, 356, 357, 360, 361,
 363, 364, 378, 379, 380, 382, 383, 384,
 389, 390, 393, 395, 398
 Divinisation, 26, 28, 32, 113, 222, 228,
 262, 266, 285, 286, 287, 288, 289, 291,
 292, 302, 303, 305, 328
 89, 90, 91, 107, 108, 109, 111, 112, 114,
 123, 125,

E

Eros, 367, 390
 Evolution, 8, 9, 15, 43, 48, 58, 62, 63, 65,
 67, 69, 72, 73, 82, 83, 87, 88, 104, 111,
 120, 121, 122, 137, 139, 142, 144, 154,
 176, 178, 194, 202, 203, 235, 274, 275,
 307, 309, 314, 321, 322, 331, 335, 353,
 363, 394
 Existence., 15, 17, 25, 44, 51, 60, 66, 71,
 90, 91, 103, 104, 107, 111, 115, 118,
 130, 134, 135, 137, 138, 141, 143, 160,
 163, 175, 214, 217, 228, 230, 238, 240,
 249, 254, 332
 Existentialisme, 25, 116, 271, 394

F

Finalité, 8, 9, 17, 60, 62, 92, 111, 127, 140,
 141, 192, 212, 227, 233, 252, 284, 286,
 294, 298, 300, 302, 333, 346, 356, 360
 Foi, 11, 19, 36, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59,
 74, 82, 83, 84, 86, 90, 93, 94, 107, 109,
 110, 111, 134, 141, 150, 182, 188, 190,

208, 209, 211, 231, 232, 236, 244, 257,
 290, 291, 300, 332, 393, 394
 Fondement, 23, 28, 36, 61, 79, 110, 142,
 147, 165, 171, 183, 187, 188, 189, 201,
 205, 206, 234, 247, 249, 319, 337, 350,
 356
 Foyer, 23, 28, 71, 109, 192

H

Hétéronomie, 12, 21, 28, 75, 76, 88, 98,
 110, 111, 118, 129, 160, 163, 186, 192,
 198, 206, 228, 283, 356
 Homme, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 17, 18, 19,
 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31,
 32, 38, 44, 50, 51, 52, 54, 56, 57, 58, 61,
 62, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 75, 76,
 77, 78, 79, 81, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95,
 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104,
 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113,
 114, 115, 116, 118, 120, 121, 122, 123,
 124, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132,
 135, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144,
 145, 146, 148, 149, 153, 154, 156, 159,
 160, 161, 163, 166, 169, 171, 172, 173,
 174, 175, 176, 177, 178, 180, 182, 183,
 184, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 192,
 193, 194, 195, 198, 199, 200, 201, 202,
 203, 204, 207, 208, 209, 210, 211, 212,
 213, 218, 221, 222, 223, 228, 229, 230,
 231, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 241,
 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 250,
 251, 252, 253, 254, 256, 257, 261, 262,
 265, 266, 267, 269, 270, 271, 272, 273,
 274, 275, 277, 278, 280, 281, 283, 284,
 286, 288, 289, 290, 292, 293, 294, 295,
 296, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 305,
 306, 308, 309, 311, 315, 316, 317, 318,
 319, 320, 323, 324, 325, 327, 328, 330,
 331, 332, 333, 334, 335, 340, 347, 352,
 353, 354, 356, 359, 360, 361, 362, 363,
 364, 378, 381, 385, 397
 Humain, 8, 18, 19, 21, 23, 25, 26, 28, 32,
 40, 56, 57, 67, 68, 70, 73, 76, 77, 81, 83,
 88, 92, 101, 102, 103, 105, 113, 118,

126, 137, 140, 142, 146, 149, 150, 153, 154, 161, 172, 173, 175, 176, 178, 180, 184, 185, 188, 199, 202, 204, 205, 206, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 221, 222, 224, 228, 235, 237, 239, 241, 245, 247, 254, 256, 259, 262, 265, 266, 267, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 281, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 309, 323, 325, 326, 334, 338, 345, 349, 353, 359, 360, 361, 364, 393

Humanisation Du Divin, 26, 113, 265, 286, 305

Humanisme, 24, 25, 26, 29, 32, 33, 58, 59, 60, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 106, 108, 109, 110, 111, 113, 115, 118, 130, 139, 142, 160, 162, 164, 191, 192, 196, 212, 213, 217, 221, 222, 223, 228, 229, 261, 262, 265, 266, 271, 276, 283, 285, 286, 287, 289, 292, 301, 303, 305, 309, 315, 318, 319, 323, 324, 328, 331, 334, 335, 337, 348, 349, 352, 353, 354, 360, 361, 363, 364, 378, 379, 380, 385, 387, 394

Humanisme De L'homme-Dieu, 234, 262, 315, 319, 331, 348, 353, 361

Humanisme De L'ouverture A L'altérité, 319, 323, 331, 334, 335, 337, 354, 363, 364

Humanisme De La Renaissance, 24, 25, 33, 58, 59, 60, 76, 80, 83, 84, 89, 90, 92, 98, 106, 108, 109, 110, 212

Humanisme Des Lumières, 26, 77, 81, 93, 94, 97, 98, 100, 101, 106, 108, 109, 111, 163, 212, 262

Humanisme Moderne, 32, 77, 99, 164, 191, 192, 196, 213, 222, 223, 379

Humanité, 9, 10, 11, 17, 18, 21, 22, 23, 24, 28, 41, 45, 48, 61, 78, 79, 88, 89, 96, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 109, 111, 112, 116, 118, 125, 127, 131, 132, 134, 141, 146, 149, 150, 151, 153, 160, 163, 169, 173, 177, 178, 180, 181, 183, 184, 185, 193, 194, 200, 206, 213, 215, 216, 221, 224, 225, 227, 229, 233, 247, 248, 253, 254, 255, 257, 262, 265, 266, 275,

276, 282, 283, 284, 285, 291, 292, 295, 297, 301, 302, 305, 310, 319, 323, 324, 327, 329, 331, 332, 333, 334, 335, 337, 341, 353, 354, 356, 359, 361, 362, 380, 387, 396

I

Illusion, 75, 100, 115, 124, 125, 133, 141, 142, 143, 148, 149, 150, 151, 153, 156, 159, 160, 166, 179, 180, 182, 188, 189, 193, 194, 195, 198, 211, 242, 285, 303, 306, 354, 385

Immanence, 10, 28, 32, 43, 119, 123, 125, 127, 130, 132, 136, 137, 139, 140, 144, 146, 149, 160, 161, 163, 165, 166, 171, 178, 180, 182, 183, 184, 186, 188, 191, 192, 194, 199, 200, 201, 204, 207, 208, 210, 211, 213, 214, 216, 221, 227, 239, 259, 261, 262, 265, 266, 274, 282, 284, 304, 305, 306, 309, 315, 319, 324, 334, 335, 353, 359, 360, 361, 363

Immanence Radicale, 32, 119, 144, 146, 160, 161, 164, 165, 166, 171, 178, 182, 183, 184, 191, 192, 194, 200, 211, 239, 261, 262, 266, 282, 284, 304, 305, 315, 319, 324, 334, 359, 361

Immanentisme Radical, 44, 110, 149, 163, 164, 165, 166, 169, 171, 175, 177, 178, 179, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 214, 216, 250, 262, 265, 266, 303, 309, 315, 318, 334, 335, 353, 361

Information, 10, 72, 310, 311, 313, 314, 315, 318, 320, 331, 335, 344, 353, 363

J

Justice, Iv, V, 12, 13, 15, 17, 61, 84, 90, 124, 196, 201, 206, 207, 209, 212, 213, 214, 215, 216, 227, 228, 262, 282, 284, 285, 303, 334, 353, 360, 361, 392

L

Laïcisation, 32, 43, 52, 58, 59, 76, 82, 106, 109, 265, 286, 359, 363
 Liberté, 17, 24, 25, 26, 41, 46, 59, 76, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 98, 99, 100, 101, 104, 105, 110, 114, 115, 129, 142, 143, 148, 154, 167, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 195, 198, 199, 200, 203, 212, 215, 216, 219, 230, 234, 237, 245, 249, 250, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 299, 302, 303, 305, 320, 330, 331, 332, 333, 344, 347, 354, 359, 364, 389, 397, 398
 Lumières, 23, 24, 26, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 107, 108, 109, 118, 145, 146, 149, 173, 379, 382, 388

M

Métaphysique, I, 8, 9, 24, 26, 29, 37, 41, 46, 79, 81, 100, 111, 112, 116, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 127, 130, 139, 142, 145, 146, 163, 166, 179, 183, 186, 188, 189, 191, 192, 193, 196, 199, 201, 202, 203, 207, 214, 216, 222, 223, 227, 228, 229, 234, 251, 252, 253, 262, 265, 266, 270, 271, 273, 275, 283, 285, 287, 302, 303, 305, 315, 334, 335, 353, 360, 361, 363
 Mythe, 72, 74, 78, 94, 173, 175, 176
 Mythologie, 41, 80, 89, 207, 235, 236, 237, 398

N

Nature Humaine, 45, 54, 72, 73, 114, 271, 290, 303, 393
 Néant, 11, 16, 25, 81, 113, 114, 115, 141, 145, 175, 194, 249, 261, 270, 306, 310, 319, 332, 335

O

Orientation, 8, 9, 17, 25, 60, 62, 89, 111, 140, 166, 192, 193, 212, 227, 284, 356, 360

P

Pensée Elargie, 252, 253, 260, 266, 326, 333, 335, 337, 342, 343, 344, 345, 352, 354, 362, 364
 Phénoménologie, 36, 37, 201, 206, 227, 337, 387
 Philia, 211, 257, 347, 348
 Principe, 10, 15, 16, 21, 23, 26, 35, 42, 45, 63, 65, 69, 70, 71, 75, 76, 88, 92, 97, 104, 109, 118, 122, 123, 125, 134, 138, 139, 154, 165, 180, 183, 186, 187, 189, 192, 193, 197, 209, 212, 216, 217, 219, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 252, 253, 262, 267, 269, 272, 273, 280, 284, 287, 288, 290, 296, 302, 306, 314, 318, 319, 322, 324, 331, 335, 350, 354, 356, 357, 360, 385, 397

R

Réalité Humaine, 171
 Réel, 11, 28, 34, 35, 37, 45, 47, 51, 53, 57, 61, 65, 69, 70, 74, 97, 101, 103, 112, 114, 119, 120, 122, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 141, 143, 144, 146, 148, 149, 151, 156, 159, 160, 165, 166, 170, 171, 178, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 191, 192, 199, 200, 201, 205, 206, 214, 216, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 249, 262, 266, 273, 274, 281, 282, 289, 290, 304, 305, 306, 307, 309, 311, 312, 313, 315, 318, 319, 320, 322, 323, 337, 338, 342, 349, 353, 356, 363, 384

Religion, 8, 19, 24, 41, 45, 52, 53, 54, 55, 62, 66, 73, 75, 78, 85, 90, 92, 93, 95, 100, 106, 107, 108, 111, 112, 113, 118, 119, 123, 124, 125, 126, 127, 130, 139, 142, 150, 151, 183, 186, 189, 191, 192, 193, 231, 232, 261, 265, 304, 310, 320, 340, 362, 378, 390

S

Sacralisation, 26, 28, 32, 214, 215, 221, 222, 224, 228, 262, 266, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 297, 302, 303, 328

Sacré, 26, 28, 31, 143, 161, 213, 215, 221, 262, 283, 284, 285, 286, 288, 294, 295, 297, 298, 299, 301, 302, 361, 363

Secret, 10, 87, 151, 311, 313, 314, 316, 318, 321, 382

Sens, 7, 8, 9, 11, 12, 14, 15, 16, 20, 21, 22, 23, 24, 28, 29, 31, 34, 36, 40, 42, 43, 45, 47, 51, 52, 57, 60, 61, 68, 70, 71, 74, 75, 76, 79, 80, 88, 89, 97, 101, 103, 104, 105, 107, 109, 110, 111, 113, 115, 118, 119, 120, 122, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 139, 140, 142, 143, 145, 146, 154, 159, 160, 163, 165, 166, 167, 170, 171, 173, 175, 176, 177, 179, 180, 185, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 221, 223, 224, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 239, 240, 246, 247, 256, 258, 259, 261, 262, 266, 267, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 277, 278, 280, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 296, 304, 305, 309, 310, 311, 312, 316, 318, 321, 322, 325, 327, 331, 332, 335, 337, 338, 343, 345, 346, 348, 351, 353, 354, 356, 360, 361, 363, 364, 378, 379, 380, 381, 390, 393, 396

Signification, 8, 9, 11, 17, 60, 62, 99, 111, 132, 140, 192, 193, 212, 214, 227, 260, 284, 300, 333, 356, 360

Singularité, 187, 194, 304, 306, 307, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 318, 319, 320, 331, 353, 354, 363

Singularité Initiale, 187, 194, 304, 306, 307, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 318, 319, 320, 331, 353, 354, 363

Surnaturalité, 28, 173, 195, 262, 265, 266, 267, 270, 272, 273, 274, 275, 303, 305

T

Transcendance, 11, 16, 26, 27, 28, 31, 43, 47, 51, 60, 67, 69, 76, 88, 91, 92, 99, 107, 108, 109, 111, 114, 119, 124, 125, 129, 130, 136, 139, 140, 142, 149, 150, 159, 160, 163, 165, 169, 182, 186, 189, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 213, 214, 216, 221, 222, 223, 227, 259, 262, 274, 282, 284, 287, 288, 289, 292, 296, 297, 302, 303, 305, 331, 332, 333, 339, 349, 353, 354, 356, 357, 359, 360, 361

Transcendances Horizontales, 28, 29, 164, 201, 212, 214, 215, 227, 261, 265, 283, 303, 360, 361, 363

Transcendances Verticales, 11, 23, 27, 29, 31, 32, 33, 88, 98, 109, 110, 111, 149, 160, 163, 204, 214, 227, 229, 250, 261, 282, 283, 305, 359, 360, 363

U

Univers, 7, 10, 12, 14, 15, 16, 34, 35, 36, 38, 41, 42, 46, 47, 50, 54, 60, 61, 62, 63, 67, 68, 69, 71, 72, 78, 97, 106, 109, 120, 121, 122, 123, 125, 135, 139, 140, 146, 165, 171, 173, 174, 175, 184, 187, 190, 193, 201, 205, 229, 233, 235, 237, 240, 274, 280, 281, 283, 292, 301, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 318, 320, 321, 322, 323, 324, 331, 332, 334, 335, 338, 343, 354, 382, 386, 397

Universel, 74, 134, 214, 215, 260, 266, 278, 283, 318, 335, 362

V

Vérité, 18, 19, 37, 39, 40, 43, 53, 55, 57,
76, 78, 81, 92, 95, 97, 102, 111, 112,
120, 124, 126, 132, 133, 134, 135, 138,
140, 141, 144, 146, 148, 154, 159, 176,
179, 182, 183, 185, 187, 189, 191, 192,
196, 198, 200, 201, 203, 205, 206, 207,
211, 212, 213, 214, 215, 216, 227, 228,
230, 237, 239, 241, 245, 253, 262, 271,
276, 277, 280, 281, 282, 283, 284, 285,
288, 291, 292, 311, 312, 323, 332, 334,
337, 340, 345, 346, 349, 353, 356, 360,
361

Vie, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18,
20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 31, 32, 34,
44, 46, 47, 51, 52, 53, 54, 57, 60, 61, 62,
63, 69, 74, 75, 76, 80, 81, 82, 83, 88, 94,
99, 100, 101, 104, 105, 106, 107, 110,
111, 113, 115, 118, 119, 120, 122, 123,
125, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134,
135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143,

144, 145, 146, 148, 149, 151, 153, 154,
156, 159, 160, 163, 164, 165, 166, 169,
170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177,
180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 188,
189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196,
199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206,
209, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 221,
222, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 230,
231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238,
239, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 249,
251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259,
260, 261, 262, 264, 266, 267, 270, 274,
276, 277, 278, 280, 282, 283, 284, 285,
286, 287, 288, 289, 290, 291, 295, 296,
297, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 306,
308, 309, 315, 316, 317, 318, 319, 321,
322, 323, 324, 326, 328, 329, 330, 331,
332, 333, 334, 335, 337, 338, 339, 342,
343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350,
351, 352, 353, 354, 356, 357, 359, 360,
361, 363, 378, 379, 380, 381, 385, 389,
390, 393, 394

Vie bonne ou réussie, 375

TABLE DES MATIERES

DEDICACE	ii
REMERCIEMENTS	iii
RESUME	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GENERALE	1
PREMIERE PARTIE : LE DECLIN DES « TRANSCENDANCES VERTICALES » : SES FONDEMENTS ET SON IMPACT SUR LA CONDITION DE L’HOMME MODERNE	25
INTRODUCTION PARTIELLE.....	26
CHAPITRE 1 : LA REVOLUTION SCIENTIFIQUE COMME FACTEUR DU DECLIN DES « TRANSCENDANCES VERTICALES »	28
I- L’atomisme antique ou les prémices de la révolution scientifique.....	28
1- Définition, démarche et principes de l’atomisme antique	28
2- L’atomisme antique : un matérialisme absolu et un athéisme.....	38
3- Les raisons d’un échec.....	43
II- La fissuration de la théologie dogmatique par le semi-rationalisme de saint Thomas d’Aquin.....	47
1- Les positions de l’Eglise catholique romaine et les thèses augustinienes	47
2- La reconsidération du rapport de la foi à la raison	50
III- Les sciences modernes et la critique des « <i>transcendances verticales</i> »	55
1- La réfutation de l’idée du cosmos	55
1-1- Les préalables	55
1-2- Le cosmos : un univers incréé et inhabité des dieux ou de Dieu.....	57
1-3- Le cosmos : un monde infini et indifférent	62
2- Le rejet de la cosmologie et de la sotériologie des religions monothéistes.....	66
CHAPITRE 2 : LES « TRANSCENDANCES VERTICALES » A L’EPREUVE DE L’HUMANISME	73
I- L’histoire de l’humanisme ou l’histoire d’un courant de pensée en rupture avec le monde ancien.....	75
1- Le concept et le mouvement.....	75

2- Les facteurs déterminants de l'émergence de l'humanisme.....	77
2-1- Les facteurs internes à l'évolution du christianisme	77
2-2- Les facteurs externes au christianisme	82
II- L'humanisme de la Renaissance, l'humanisme des Lumières et l'humanisme athée face aux « <i>transcendances verticales</i> »	83
1- Repères historiques : l'humanisme de la Renaissance	84
2- L'humanisme des Lumières	88
2-1- Les idéaux de l'humanisme des Lumières	88
2-1-1- La raison et l'esprit critique.....	88
2-1-2- La connaissance et les valeurs éthiques.....	89
2-1-3- L'émancipation et l'Etat de droit.....	93
2-1-4- Le progrès	96
2-2- L'humanisme moderne et renaissant : spécificité, unité et raisons d'un échec...	101
3- L'humanisme athée.....	104
3-1- L'humanisme athée ou la plénitude d'humanisme.....	104
3-2- L'humanisme athée et la critique des « <i>transcendances verticales</i> ».....	106
3-2-1- Auguste Comte : Dieu et la religion comme produit de l'imagination	106
3-2-2- Jean-Paul Sartre : du néant à l'existence, et de l'existence au néant.....	108
CHAPITRE 3 : LES PENSEURS DE LA DECONSTRUCTION DES	
« <i>TRANSCENDANCES VERTICALES</i> »	113
I- Karl Marx (1818-1883) : l'aliénation économique et la primauté de la vie	114
1- Les fondements philosophiques de la pensée marxiste	114
1-1- La dialectique et ses exigences.....	114
1-1-1- Une vision holistique de la nature	115
1-1-2- Une vision dynamique du monde	116
1-1-3- Une vision progressive de tous les phénomènes de l'univers	116
1-1-4- Une vision du réel gouverné par des contradictions internes	117
1-2- Le matérialisme et sa conception du monde	118
2- L'illusion de la transcendance et le fantasme d'une conscience autonome	120
II- FRIEDRICH NIETZSCHE (1844-1900) : LA PEUR ET LA HAINE DE LA VIE....	125
1- Les fondements du matérialisme nietzschéen	125
1-1- Le postulat de l'unicité du réel ou de la vie	127
1-2- Le postulat de l'immanence « absolue »	131
1-3- Le postulat du relativisme radical	132

2- Friedrich Nietzsche : la « <i>fin du monde</i> », la « <i>mort de Dieu</i> » et la « <i>mort de l'homme</i> ».....	134
2-1- La « <i>fin du monde</i> ».....	134
2-2- La « <i>mort de Dieu</i> ».....	135
2-3- La « <i>mort de l'homme</i> »	138
III- Sigmund Freud (1856-1939) : l'aliénation psychique et la réalité de l'inconscient....	144
1- L'argument de l'aliénation psychique	145
2- L'argument de la réalité de l'inconscient	148
CONCLUSION PARTIELLE	155
DEUXIEME PARTIE : DES « TRANSCENDANCES HORIZONTALES » A	
L' « HUMANISME DE L'HOMME-DIEU »	157
INTRODUCTION PARTIELLE.....	158
CHAPITRE 4 : LA CRITIQUE FERRYENNE DES TENANTS	160
PHILOSOPHIQUES ET DES ABOUTISSANTS IDEOLOGIQUES DE	
« L'IMMANENTISME RADICAL »	160
I- Les tenants philosophiques et les aboutissants idéologiques de « <i>l'immanentisme radical</i> ».....	160
II- La thèse ferryyenne de l'antinaturalité de l'homme	166
III- La critique ferryyenne de « <i>l'immanentisme radical</i> » par l'argument de la double historicité	170
IV-« <i>L'immanentisme radical</i> » et ses paradoxes	174
1- Le libre arbitre	174
2- La sagesse de « <i>l'amor fati</i> », de « <i>l'innocence du devenir</i> » ou de « <i>la volonté de puissance</i> ».....	177
3- L' « <i>altérité radicale</i> »	181
4- La question du sens de la vie ou du sens dans la vie.....	187
CHAPITRE 5 : L'EMERGENCE DES « TRANSCENDANCES HORIZONTALES » ET	
L'AVENEMENT DE « L'HOMME-DIEU »	191
I- L'idée de « <i>transcendance horizontale</i> » et ses principes	191
1- Le rejet des arguments d'autorité, de l'idée d'une fondation ultime, du subjectivisme et du relativisme.....	191
2- Le postulat d'un monisme physique spécifique	194
3- La référence à la notion d' « <i>horizon</i> ».....	199
II- La réalité de la transcendance des valeurs immanentes.....	201

1- La transcendance des valeurs immanentes comme l'expression d'un sentiment originaire	201
2- Des valeurs immanentes et transcendantes comme de nouveaux lieux du sens et de nouveaux motifs du sacrifice	208
III- L'amour et l'humanisme fondé sur « <i>la transcendance de l'autre</i> ».....	212
1- L'histoire de la révolution de l'amour	212
2- L'amour : le fondement absolu de nos valeurs et le sens du sens de nos vies	216
CHAPITRE 6 : LA PROMOTION D'UNE SAGESSE DES MODERNES.....	224
I- Archéologie conceptuelle	224
1- La notion de sagesse	224
2- Le concept de spiritualité.....	226
II- La sagesse des anciens Grecs : une sagesse inadaptée à notre temps.....	229
1- Le fondement mythologique de la sagesse des anciens Grecs	229
2- La spiritualité laïque antique et son ancrage déterministe.....	232
3- La sagesse des Anciens : une sagesse cosmique ou du monde	244
III- La sagesse des modernes : une sagesse de l'amour	246
1- La singularité ou l'individualité	248
2- La richesse et l'intensité de la vie.....	249
3- L'amour	251
4- L'éternité de l'instant	255
CONCLUSION PARTIELLE	257
TROISIEME PARTIE : « L'HUMANISME TRANSCENDANTAL » ET SES PROBLEMES DE PERTINENCE PHILOSOPHIQUE	259
INTRODUCTION PARTIELLE.....	260
CHAPITRE 7 : LES DEFIS THEORIQUES QUE « L'HUMANISME DE L'HOMME- DIEU » DOIT PHILOSOPHIQUEMENT RELEVER	261
I- L'idée de « <i>surnaturalité</i> » ou d' « <i>anti-naturalité</i> » de l'homme et ses problèmes de pertinence philosophique	261
1- La liberté humaine : une réalité relative	262
2- Liberté et évolution.....	269
II- L'absolutisation ferryenne des valeurs en question	271
1- Valeurs et relativité.....	271
2- Valeurs et historicité.....	277
III- Les problèmes liés à la thèse de la réalité de « <i>l'homme-Dieu</i> »	281

1- Les sociétés contemporaines capitalistes et la sacralisation des intérêts.....	283
2- De la fiction de la sacralité de l'homme à sa réelle décentration	289
2-1- Le mouvement transhumaniste et l'augmentation de l'humain.....	289
2-2- Le féminisme et la désacralisation de l'homme	292
2-3- L'écologie et la décentration de l'humain	294
CHAPITRE 8 : PAR-DELA « L'IMMANENTISME RADICAL » ET L' « HUMANISME TRANSCENDANTAL ».....	300
I- L'origine de l'univers : une problématique ouverte	301
1- Les briques manquantes de « <i>la fabrication du réel</i> ».....	302
2- L'hypothèse de la « <i>Singularité Initiale</i> »	305
2-1- L'argument mathématique.....	306
2-2- L'argument logique	309
2-3- L'argument de la situation hors nature des lois de la nature	311
II- Les nouvelles théories et découvertes scientifiques et leurs conséquences épistémologiques, éthiques et sotériologiques.....	314
1- Les conséquences épistémologiques	314
2- Les conséquences éthiques	319
2-1- L'éthique de la lucidité	319
2-2- L'éthique de l'humilité	320
2-3- L'éthique de l'ouverture d'esprit.....	321
2-4- L'éthique de la compassion ou de l'amour	322
2-5- L'éthique de la joie.....	324
3- Les conséquences sotériologiques : pour un humanisme de l'ouverture à l'altérité ..	326
CHAPITRE 9 : L'INTERET PHILOSOPHIQUE DE L'« HUMANISME TRANSCENDANTAL ».....	332
I- L'heuristique de la notion d' « <i>horizon</i> »	332
1- Les enjeux scientifiques de la notion d' « <i>horizon</i> »	332
2- Les enjeux politiques et religieux de la notion d' « <i>horizon</i> »	335
II- La promotion de l'éthique de la « <i>pensée élargie</i> ».....	337
1- Décentration de soi et ouverture à l'altérité	337
2- Promotion de l'éthique de l'enrichissement axiologique mutuel	338
III- La sagesse de l'amour.....	340
1- Sagesse de l'amour et vie privée	341
2- Sagesse de l'amour et vie publique	344

CONCLUSION PARTIELLE	348
CONCLUSION GENERALE	350
GLOSSAIRE.....	361
BIBLIOGRAPHIE	372
INDEX	394