NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

119 N° 3 July-September 1997

Luc Ferry et l'émergence d'un nouvel humanisme sans Dieu

Marcel NEUSCH

p. 335 - 351

https://www.nrt.be/en/articles/luc-ferry-et-l-emergence-d-un-nouvel-humanisme-sans-dieu-335

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Luc Ferry et l'émergence d'un nouvel humanisme sans Dieu

Luc Ferry n'en est pas à son premier essai[1]. Quand on regarde la liste des ouvrages de ce jeune philosophe (né en 1951), professeur à l'université de Caen, on est d'abord impressionné par leur nombre — une dizaine en dix ans — mais aussi par leur thématique: l'individu aux prises avec son destin dans un monde qui ne lui offre plus aucun repère. Depuis la parution de *La Pensée 68*[2], écrit avec Alain Renaut, qui s'en prenait avec vigueur aux mânes de l'anti-humanisme des années 60 — de la philosophie de Martin Heidegger à la proposition foucauldienne d'un effacement radical du sujet —, Luc Ferry s'attache à la recomposition d'un univers de sens. Alors que le sens était jusqu'à une époque récente disponible dans les religions, il serait aujourd'hui à inventer. Comme chez Marcel Gauchet[3], nous sommes «entre nous», sans transcendance hors de celle qui part de l'homme.

Attentif aux mutations et aux paradoxes de notre modernité, Luc Ferry avait déjà analysé les ambiguïtés d'une forme de sacralisation séculière[4]. Son essai sur «l'homme-Dieu» est d'abord un diagnostic sur les changements intervenus dans le statut de la religion, sur son effacement, et ce rejet était inéluctable, et il serait irréversible. Mais le livre est en même temps un pronostic sur le destin profane de la transcendance dans un monde qui a fait son deuil de Dieu. Mieux encore, Luc Ferry se fait ici le déchiffreur d'une transcendance au sein de l'immanence, non plus verticale, mais horizontale, dont les traits restent largement indéterminés. On se contentera ici de donner quelques clefs de lecture pour

---

1. Nous nous référons ici au livre récent de Luc FERRY, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996. Signalons en outre, du même auteur, *Philosophie politique*, 3 vols, coll. Recherches politiques, Paris, P.U.F., 1984-1985; *Système et critiques. Essai sur les critiques de la raison dans la pensée contemporaine*, Paris, Ousia, 1985; *Homo æstheticus. L'Invention du goût à l'âge démocratique*, coll. Le Collège de philosophie, Paris, Grasset, 1990.

2. ID., *La Pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.

3. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

4. Cf. L. FERRY, *Le Nouvel Ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992.

entrer dans son ouvrage, en les prolongeant par des observations critiques.

I. - L'irrépressible besoin de sens
Du retrait d'une question à son retour

L'introduction de l'essai, d'une longueur inhabituelle (p. 9-62), est un diagnostic sur la question du sens à l'époque moderne. Cette question s'est «obscurcie», parfois même ne se pose plus pour nos contemporains. Pourtant, elle est inévitable. «Nous sommes confrontés brutalement à la question du sens ou, plutôt, à son éclipse dans le monde laïcisé» (p. 12). On peut s'en détourner, la tenir à distance, l'occulter, elle finit tôt ou tard par s'imposer, au moins à qui refuse cette existence «paresseuse» dont parlait Hegel. Mais comment relever le défi du sens, alors que nous avons congédié les religions et que nous sommes privés de maîtres à penser? Il y a des stratégies d'évitement qu'il faut dénoncer, et il y a des signes d'une préoccupation qu'il s'agit de décrypter.

1. Des succédanés du divin à sa négation

La modernité s'est caractérisée, jusqu'à une date récente, par la foi au progrès, mais cet optimisme est sur son déclin. Ce qui, aux yeux de Rousseau, distinguait l'homme de l'animal, c'était «la faculté de se perfectionner», mais cet optimisme s'est heurté, dès l'origine, au tragique de l'existence, sa déchéance finale. «Que faire du déclin si la vocation de l'homme est au progrès?» (p. 14). C'est pour relever ce défi du tragique qu'on a inventé, au cours des deux derniers siècles, toute une série de stratégies de dissimulation, par exemple en reportant le sens sur l'espèce ou sur l'œuvre (Marx). Il s'agit là de misérables succédanés laïques à l'irrépressible désir d'immortalité. Si l'on ne saurait s'en satisfaire, elles sont du moins le signe qu'on ne renonce pas si aisément à donner sens à sa propre vie.

Une autre stratégie, plus commune, consiste à se réfugier dans l'oubli du sens ultime, par l'introduction de sens intermédiaires. Nous continuons à nous situer par rapport à des fins de toutes sortes: professionnelles, politiques, morales, éducatives, ludiques, affectives, touristiques... «Et lorsque aucune ne s'impose d'évidence, il nous est toujours loisible d'entrer dans le cycle de la consommation, d'aller faire nos courses et de sacrifier un peu à ce *shopping* qui fournit si aisément un but à la moindre de nos pro-

menades» (p. 18). On peut donc vivre dans ce monde laïque sans se poser la question du sens. Mais pour combien de temps? Après l'effondrement des idéologies de substitution (communisme...), il devient évident que l'homme se trouve devant un vide qu'il peut se cacher un certain temps, mais qui l'oblige, tôt ou tard, à inventer une nouvelle sagesse.

Cette sagesse, certains sont tentés aujourd'hui de la chercher dans les traditions orientales. Si le bouddhisme exerce un attrait si fort sur certains, c'est qu'il prétend offrir une réponse à la question lancinante du sens, à laquelle la modernité n'a pas su répondre. Pour résister au vertige du non-sens, les sagesses de l'Orient engagent dans la stratégie de sa négation. Puisque tout dépend d'une illusion première, le «soi», déclare le Dalaï-Lama, l'antidote qui éliminera les illusions est la sagesse réalisant l'absence de «soi» (p. 28). On coupe ainsi la question à sa source. André Comte-Sponville conseille une stratégie semblable: «Le sujet n'est pas ce qu'il s'agit de sauver, mais ce dont il faut se sauver» (p. 30)[5] . Mais, rétorque Luc Ferry, il y a une contradiction dans le bouddhisme quand il assigne comme objectif au soi de se défaire de soi (p. 33).

2. La transcendance dans un monde autonome

La conclusion à laquelle parvient Luc Ferry au regard de ces échecs est que la question du sens ne peut pas être mise hors jeu. Il existe en chacun une «volonté» de sens qu'aucun subterfuge ne saurait éliminer, alors même qu'elle n'a plus comme recours ultime une transcendance hors d'elle, c'est-à-dire un sujet absolu, dépositaire d'une réponse qu'il suffirait d'encaisser. La question du sens est donc à la fois inévitable («Pourquoi?») et sans réponse immédiatement disponible (le «sujet absolu» a disparu de notre horizon).

Si, pour la modernité, la transcendance n'émane plus d'un au-delà introuvable, elle reste visible dans notre monde au moins à deux signes. D'abord, par la référence de l'homme à un au-delà de soi, que cet au-delà se nomme: «souci de l'autre», ou «don de soi»; ensuite, par le «pressentiment que la morale, même la plus parfaite, en vérité 'ne suffit pas'» (p. 41). Tout en se référant à une transcendance, même «indéfinissable», l'humanisme moderne refuse cependant de sortir de la sphère de l'immanence. La seule

5. Cf. A. COMTE-SPONVILLE, *Une éducation philosophique,* Paris, P.U.F., 1989, p. 53. Celui-ci oppose directement ce refus du sujet à la promesse fallacieuse de son immortalité: «Celui qui croit en moi...»

certitude à laquelle il accorde un crédit est celle que chacun peut tirer de soi. Mais immanence ne veut pas dire repli sur soi: «Ne confondons pas l'idéal d'autonomie avec l'affirmation métaphysique absurde de l'auto-suffisance du Moi absolu» (p. 48).

Il s'agit donc pour Luc Ferry de penser la transcendance dans «les limites de l'humanisme» (p. 57). C'est la possibilité d'une telle transcendance, circonscrite dans l'espace humain, que Luc Ferry se propose d'explorer en analysant un double processus: l'humanisation du divin, la divinisation de l'humain. Le premier de ces mouvements est interne à la religion (ch. I): la tendance à s'humaniser y est visible, même là où continue à prévaloir la référence à une révélation venue de dehors. Le second de ces mouvements est propre à l'humanisme moderne, et il se laisse repérer aussi bien chez l'individu (ch. II) qu'au plan social (ch. III). Au croisement de ces deux mouvements se révèle à nous l'homme moderne, sans autre confident sur le sens que lui-même. À cet égard, Luc Ferry est un témoin de l'individualisme moderne.

II.- L'humanisation du divin
Entre Jean-Paul II et Eugen Drewermann

Luc Ferry commence par étudier le premier de ces mouvements, l'humanisation du divin, en montrant qu'il se manifeste dans les religions elles-mêmes, en l'occurrence dans le christianisme. Deux débats récents en témoignent, l'un provoqué par l'encyclique de Jean-Paul II, *Veritatis splendor*, l'autre par les positions de Drewermann. Le nœud du débat est le même d'un côté et de l'autre. Il s'agit de savoir jusqu'où s'engager sur la voie de la sécularisation. Cette pente vers la sécularisation risque d'être dissimulée par les fondamentalismes («la revanche de Dieu») ou la déchristianisation (p. 65). Sans nier la vérité que contiennent ces phénomènes, Luc Ferry montre que la sécularisation ou l'humanisation ou la laïcisation — des termes équivalents — relèvent d'un processus interne au christianisme, comme en témoignent, outre ces deux débats, les «métamorphoses du diable».

1. Jean-Paul II: la conscience sous l'autorité de la révélation

Le premier de ces débats tourne autour de l'encyclique *Veritatis splendor* (*VS*). Tout en mettant l'accent sur la morale comme vérité révélée, Jean-Paul II fait, selon Luc Ferry, une concession de taille en reconnaissant la place légitime de la conscience:

«'Dieu a voulu laisser l'homme à son conseil.' Il ne lui a pas ôté la liberté, bien au contraire» (p. 71). Mais l'«humanisation du divin» resterait inachevée puisque, en fin de compte, le pape dénie à la conscience sa pleine autonomie en la subordonnant à la révélation. Nous sommes ainsi confrontés à un dilemme: «liberté de conscience ou vérité révélée?» Le débat est bien centré, mais, reconnaît Luc Ferry, on ne pouvait pas attendre de Jean-Paul II une réponse différente:

> Si le pape en venait lui aussi à faire de la libre conscience le seul critère de la vérité, si le degré de conviction devait être le viatique d'une nouvelle théologie morale, cela ne reviendrait-il pas, en effet, «à nier l'existence, dans la Révélation divine, d'un contenu moral spécifique et déterminé, de validité universelle et permanente» (*VS* 36) ? (p. 69-70)

Entre vérité révélée et liberté, il existe une tension, mais aux yeux du pape, il n'y a aucune opposition; la tension se résout dans le cadre d'une «théonomie participée»: les exigences que la révélation de Dieu (transcendante, extérieure) fait valoir à l'extérieur d'elle par l'Église, la conscience les porte en elle (immanente, intérieure). Mais peut-on longtemps maintenir cet équilibre, s'interroge Luc Ferry? Ses faiblesses éclatent dès que l'on en vient aux questions concrètes, comme la peine de mort. Alors que la morale laïque refuse la peine de mort, l'Église l'accepte et la justifie, ce qui montre bien qu'entre morale révélée et liberté de conscience, c'est la première qui l'emporte dans l'esprit de Jean-Paul II, et que la sécularisation reste inachevée. Celle-ci devait aboutir en toute logique à l'extrême opposé que représente Drewermann.

2. *Eugen Drewermann: la révélation sous l'autorité de la conscience*

Si, avec Jean-Paul II, l'humanisation du divin apparaît comme un essai avorté, avec Eugen Drewermann, elle connaît apparemment son achèvement, bien qu'elle reste ambiguë. Le titre sous lequel Luc Ferry présente la position de Drewermann parle de lui-même: «Symbole intemporel ou vérité historique: faut-il 'humaniser' le message du Christ?» La question est de savoir si les épisodes de la vie du Christ — naissance, guérisons, miracles — sont des «faits historiques» ou «des symboles issus des profondeurs humaines et doués d'une signification intemporelle» (p. 76). Pour Drewermann, la réponse ne fait aucun doute. À l'inverse de Jean-Paul II, il donne le pas à l'autonomie humaine

sur l'hétéronomie, délaissant l'extériorité historique pour l'intériorité existentielle.

> Tout son travail peut être lu comme une tentative pour réduire au maximum la part d'*extériorité* que recèle le message chrétien. Il s'agit de «désaliéner» la religion sur tous les plans... C'est encore de la liberté intérieure de la conscience humaine qu'il s'agit, du processus d'intériorisastion du religieux lié au retrait des figures classiques du théologico-éthique (p. 77).

Drewermann opte pour l'autonomie de la conscience. Il n'a cependant pas totalement clarifié son choix: son Dieu oscille entre un divin diffus (panthéiste, proche du New Age) et le postulat d'un Dieu personnel, qu'exige l'homme comme remède à sa solitude et donc construit, comme l'a noté Feuerbach, à partir des désirs humains (p. 85)[6]. Luc Ferry ne souligne pas moins l'intérêt d'une telle entreprise au regard de la modernité. «Au travers de cette humanisation du divin, sans cesse recherchée par Drewermann, c'est une des exigences les plus fondamentales de l'univers laïque qui se trouve, sinon satisfaite, du moins prise en compte: celle d'une spiritualité compatible avec cette liberté de conscience et cette autonomie que le refus des arguments d'autorité nous invite à penser...» (p. 88-89).

3. La fin du Diable et le mal en l'homme

Un processus de sécularisation identique est observable à propos du Diable (p. 89), dont on aurait un indice éloquent avec la nouvelle version du «Notre Père». L'Église ne dit plus, comme elle l'a fait pendant longtemps: «délivre-nous du Malin» — le mal était personnifié —, mais «délivre-nous du mal»! Luc Ferry commente: «Parallèle à la sécularisation du divin, celle du Démon faisait aussi son chemin... Première métamorphose du Diable: sa personnification s'est évanouie au fil du temps» (p. 90). La sécularisation, là encore, serait en marche, et quand l'Église continue à prêter une existence réelle au Diable, elle convainc de moins en moins.

Mais si le Diable est mort, nous n'en avons pas fini avec le démoniaque: génocides, viols, assassinats, tortures, etc. Et les réponses de l'humanisme face à ce déferlement du mal sont le

---

6. Cette orientation est confirmée dans E. DREWERMANN, *Glauben in Freiheit, oder Tiefenpsychologie und Dogmatik. Dogma, Angst und Symbolismus*, Solothurn – Düsseldorf, Walter Verlag, 1993; trad. partielle: *Dieu en toute liberté*, Paris, Albin Michel, 1997. Sa clef de lecture est la psychologie des profondeurs (Jung) et la philosophie existentielle (Kierkegaard).

plus souvent trop courtes. Luc Ferry reconnaît qu'il y a un «excès» de mal, un mystère du mal, qui échappe à notre prise, mais n'excuse pas la démission, car l'homme, «sans cesse, peut choisir d'être liberté pour le bien ou liberté pour le mal» (p. 106). Il s'agit de savoir si l'humanisme offre les ressources suffisantes pour le combattre: «Sécularisée, l'éthique est-elle encore capable de puiser en elle les forces nécessaires à un combat victorieux?» (p. 108).

Au terme de ce chapitre, il faut en rappeler le dessein. Le mouvement qu'il décrit est celui d'une humanisation du divin, et ce mouvement serait inéluctable, en dépit des résistances de Jean-Paul II, en retard ici sur la modernité. Drewermann serait plus logique, mais il reste ambigu, dans la mesure où il ne parvient pas à trancher nettement entre un divin en nous et le divin hors de nous. La sécularisation du divin et en parallèle celle du Diable laissent cependant subsister l'énigme du mal. Il en résulte que, si le divin n'est plus figurable, il ne s'est pas évanoui. Il a été transféré de l'extérieur vers l'intérieur: seul l'homme est sacré. Pour déceler le divin en l'homme, Luc Ferry va suivre le mouvement inverse à l'humanisation du divin, autrement dit la divinisation de l'humain.

III.- La divinisation de l'humain
Sécularisation de l'éthique et naissance de l'amour moderne

En même temps qu'on voit se produire le mouvement de sécularisation du divin, on assiste, dans la modernité, à un mouvement de divinisation de l'humain. C'est ce mouvement que décrit le deuxième chapitre. Luc Ferry en retient comme signe deux phénomènes: d'une part, le retour de la morale, non plus une morale transcendante, mais une morale de l'authenticité, et d'autre part, les nouveaux visages de l'amour, avec la mise en valeur de la réciprocité et de l'enfant. Suivons Luc Ferry dans l'analyse qu'il propose de cette nouvelle morale, à travers la figure qu'elle donne d'elle-même dans le sacrifice et l'amour.

1. Le sacrifice non plus imposé du dehors, mais librement consenti

D'abord, il faut constater que la capacité de l'homme à se sacrifier reste intacte dans la modernité. Alors que les premières morales laïques, «débarrassées en apparence de la référence théologique» (p. 115), avaient gardé la notion de devoir absolu, nous

serions entrés, depuis les années cinquante, dans l'ère de «l'après-devoir» (Lipovetsky). En réalité, une telle analyse est superficielle. Si le sens du devoir a disparu, les valeurs n'ont pas sombré avec lui. Au devoir s'est substitué une autre valeur: l'authenticité. Chacun veut «être soi-même». Une telle éthique peut s'interpréter comme une réaction contre la «méritocratie» bourgeoise, et ainsi apparaître comme un rejet du «devoir», mais elle a sa propre valeur: elle n'appelle pas moins chacun à passer d'un moi inauthentique vers un moi authentique. La valeur s'est intériorisée.

Ce que l'on constate, c'est donc un déplacement plutôt qu'une éradication ou un effacement de la morale. Selon Luc Ferry, l'effacement de la transcendance, religieuse ou profane, ne serait que l'envers d'une «sacralisation de l'humain» (p. 120). Nous sommes entrés dans la phase d'une intériorisation de la transcendance, comme le montre justement le sacrifice, dont nos contemporains sont toujours capables parce qu'il continue à représenter une valeur pour eux. Seulement, ils ne le justifient plus de la même manière. «Le sacrifice de soi, et l'essentiel est là, n'est plus aujourd'hui imposé du dehors, mais librement consenti et ressenti comme une nécessité *intérieure*» (p. 122).

Il faut insister sur cet exemple du sacrifice, qui témoigne justement, aux yeux de Luc Ferry, de la persistance des valeurs. Certes, le motif qui l'inspire n'est plus la Gloire de Dieu, la Patrie, ou la Révolution, mais tout simplement le souci de l'autre, «parce qu'il est un homme». «C'est l'être humain comme tel qui constitue un appel immédiat à ma responsabilité» (p. 126). Le sacrifice est l'un des signes d'une divinisation de l'humain. Mais que je puisse ainsi me sacrifier constitue une énigme: «Le don de soi, serait-il même limité à ses propres enfants, demeurerait au plus haut point énigmatique.» Quoi qu'il en soit du sens de ce sacrifice, «nous vivons moins la fin des valeurs sacrificielles que, au sens propre, leur humanisation» (p. 127). Il s'agit moins d'une disparition du sacré que de son déplacement.

2. Le mariage d'amour et l'avènement de l'affection parentale

Luc Ferry pense déceler ce même mouvement de divinisation de l'humain dans un autre secteur: la famille. Alors que, durant les siècles qui ont précédé les Lumières, l'amour n'a eu qu'une place restreinte comme «principe fondateur de la famille», il est devenu, à partir du XVIII[e] siècle, l'élément déterminant dans le choix du partenaire. Alors qu'autrefois le «bon mariage était le mariage de raison», aujourd'hui l'union sentimentale devient la

règle. L'intimité paraît aller de soi. D'où ces évidences pour nous, qui n'en étaient pas pour les anciens: «la vie commune est affaire de sentiment et de choix», elle est du domaine privé. Cette évolution de l'amour, qui a conduit au mariage moderne, choisi et non plus imposé, a comme corrélat l'avènement de l'affection portée aux enfants (p. 141).

À cette évolution dans les sentiments, il y a une raison de fond: l'individualisme. Que, dans la société égalitaire et individualiste, issue du capitalisme, le poids de l'affectif augmente, on doit en chercher l'explication dans le fait que les individus y sont contraints de s'autodéterminer. La logique de l'individualisme, qui oblige chacun à faire son chemin hors de la protection du groupe, s'introduit inévitablement dans les relations humaines et «les élève ainsi jusqu'à la sphère de l'amour moderne, électif et sentimental» (p. 146). C'est désormais l'amour profane qui va donner son sens à l'existence des individus. Il en résulte aussi que la vie est «à haut risque». Cette nouvelle structure de sens porte en elle la menace de sa propre dissolution, parce que l'individu, requis de fonder son existence sur le sentiment, n'a plus l'appui d'une croyance religieuse, ni le soutien d'une communauté. Le couple se trouve placé dans un face à face «si l'on ose dire solitaire», le condamnant à affronter une figure inédite des relations humaines.

Ce tragique de l'amour moderne révèle que, «sans la médiation d'une transcendance, d'un troisième terme qui unit», l'amour est voué à l'échec. «La passion a besoin, pour survivre, d'une égalité parfaite entre l'aimé et l'amant... Tout déséquilibre, en amour, est mortel» (p. 152). À défaut de pouvoir maintenir la parfaite réciprocité, l'amour-passion peut se réfugier soit dans la «négation de soi au profit de l'autre» (figure du soupirant), soit dans «la négation de l'autre au profit du moi» (mythe de Don Juan) (p. 154-156). On a ici quelques pages particulièrement bien venues sur les conditions d'un amour réussi, lequel continue donc, au dire de Luc Ferry, à supposer une transcendance qu'exprime bien le terme de *agapè*. Il faudrait ici relire les distinctions qu'il fait entre *eros*, *philia*, et *agapè* (p. 159)[7], trois termes qui indiquent les dépassements auxquels l'amour doit consentir s'il veut assumer en vérité le face à face.

7. J'ai moi-même développé cette triade dans: *Les rivages de l'homme. Introduction à une anthropologie chrétienne*, Paris, Bayard Éd./Centurion, 1995, p. 84-86.

En conclusion, Luc Ferry revient à son hypothèse de base, à savoir que «le lent processus de désenchantement du monde par lequel s'opère l'humanisation du divin s'avère ainsi compensé par un mouvement parallèle de divinisation de l'humain» (p. 165). Cette divinisation de l'humain, si fragile qu'elle soit, s'opère, comme on vient de le voir, d'abord dans la sphère privée des relations interpersonnelles: l'amour. On voit ainsi se reconstituer de nouvelles transcendances. «Pour être vécues dans l'immanence aux sujets, elles n'en définissent pas moins un nouvel espace du sacré.»

IV.- Le sacré à visage humain ...mais Dieu est introuvable

Ces transcendances, figures d'un sacré humain, se laissent également observer au niveau collectif. C'est ce dépassement vers l'humanité en tant que telle, par sympathie, que Luc Ferry décrit dans le chapitre III. Les signes de ces nouvelles préoccupations, qui ne sont pas rares, ont en commun d'être tous centrés sur la préservation de l'humain en tant que tel. Parmi ces signes, Luc Ferry en retient trois: le corps, l'humanitaire, l'art. Là encore, il s'agit d'un déplacement du sacré plutôt que d'une disparition.

1. La sacralisation du corps humain

De ce déplacement témoigne d'abord la sacralisation du corps humain, dont l'indice le plus clair est le développement de la bioéthique: «Le corps humain, à l'image de celui du Christ, se fait Temple. Mais la divinité qu'il abrite semble introuvable. Elle renvoie à une âme que nous ne pouvons nommer, même si l'intuition en demeure. Le divin a quitté les cieux, il s'est fait, selon la prophétie hégélienne, immanent» (p. 172).

2. La sacralisation du cœur

Il y a aussi une sacralisation des sentiments, dont témoigne l'humanitaire. «Une nouvelle religion, celle de l'humanité, vient de naître» (p. 177). Par rapport à ses ancêtres — la charité chrétienne au plan religieux et la philosophie des droits de l'homme à l'époque des Lumières —, l'humanitaire se caractériserait par une universalité jamais atteinte. Luc Ferry n'ignore pas les ambiguïtés dont souffre l'humanitaire: fausse charité, charité-spectacle **(p. 183), fausse philosophie, qui remplace la réflexion par l'émo-**

tion (p. 194), fausse politique, «alibi de l'inaction et de la lâcheté» (p. 199). Autant d'objections qui ne doivent pas cacher ce que l'humanitaire révèle: la persistance, dans le monde moderne, d'un mal radical, mais aussi l'aveu implicite que tout homme est sacré et que sa reconnaissance doit irradier la politique et la culture (p. 207).

3. Le sacré dans la culture et la politique

Le sacré apparaît aussi dans l'art et la politique. Si sa «réassomption» dans l'art n'est pas pour nous étonner, on est davantage surpris de la constater dans le domaine du politique. Luc Ferry s'en explique. Au-delà de l'aspect technique et technocratique du politique, il rêve en effet d'une autre politique, où convergeraient la dimension juive (justice) et la dimension chrétienne (charité), autrement dit une politique qui serait animée par la *philia* et qui, à ce moment, serait en mesure de réenchanter nos existences. Il reprend ici l'intuition de John Rawls: «est juste une société qui, d'une part, respecte les libertés formelles, et d'autre part s'avère plus favorable qu'aucune autre au plus démuni de ses membres. Point final, ou peu s'en faut» (p. 224).

4. L'humanisme de l'homme-Dieu

Rejetant d'une part l'humanisme chrétien (p. 227), trop éloigné de l'idéal démocratique, et d'autre part l'humanisme athée, parce qu'«il conduit vers l'athéisme et le matérialisme», Luc Ferry se fait l'avocat d'un humanisme qui en appelle fondamentalement à la liberté contre tous les déterminismes. En faveur de cet humanisme spiritualiste et du sacré qu'il implique, il avance cinq arguments: 1. «Nous ne cessons, sans même nous en rendre compte, de poser des valeurs supérieures à l'existence» (p. 236). – 2. Ces valeurs conservent une part inéluctable de mystère: elles échappent à toute démonstration (p. 237). – 3. Elles tissent un lien des hommes entre eux, remplissant la même fonction qu'autrefois la religion. – 4. On peut qualifer ces valeurs de sacrées — «ce pourquoi un sacrifice est possible» —, mais un sacré enraciné non plus dans une révélation, mais en l'homme. – 5. Enfin, elles ont un rapport à l'éternité, puisque l'homme immergé dans le temps se sent «requis par un dehors dont il ignore tout, sinon qu'il le requiert» (p. 241).

V.- Évaluation critique

Le diagnostic de Luc Ferry en faveur d'un humanisme de l'homme-Dieu rejoint celui de Marcel Gauchet[8], au moins sur deux points: d'une part, nous sommes sortis de la religion, c'est-à-dire que le religieux a cessé de structurer la société, ce qui oblige d'autre part les individus comme la société à trouver en eux-mêmes les ressorts d'un dépassement. Là où la religion, notamment la religion révélée, a cessé de structurer la vie individuelle, des formes séculières (les idéologies) ont pu prendre la relève. Or, si l'individu a pu vivre dans l'euphorie d'un sens religieux qui se maintenait tant bien que mal, ou d'un sens séculier, qui a fait faillite, il est désormais livré à lui-même, contraint d'assumer seul la question que constitue pour lui sa propre existence. Luc Ferry écrit: «Si les hommes n'étaient pas en quelque façon des dieux, ils ne seraient pas non plus des hommes. Il faut supposer en eux quelque chose de sacré ou bien accepter de les réduire à l'animalité» (p. 241). Ce diagnostic appelle cependant une évaluation critique qui peut se centrer sur trois points.

1. La thèse de Luc Ferry: un humanisme sans Dieu

D'abord, s'il estime la question inéluctable, Luc Ferry pense en même temps qu'il n'y a pas de lieu hors de l'homme pour lui trouver une réponse. Il lui paraît impossible de revenir en arrière, en restaurant le prestige d'une transcendance hétéronome, soit religieuse, soit profane (idéologies). Nous sommes à un moment historique où toutes les transcendances sont en déclin, si bien que l'individu, en ce XX^{e} siècle finissant, est devant une tâche inédite: résoudre pour son propre compte la question du sens. Nul ne peut mener la volonté de maîtrise à son terme à notre place. Dieu n'est plus, dans ce contexte, que la métaphore du sens ultime que chacun projette en avant de soi. Il est le symbole d'une plénitude de sens, le sens du sens. S'il n'est plus en amont pour fonder le sens (l'agir n'a pas besoin d'un fondement autoritaire), il se retrouve en aval, comme horizon du sens qu'il appartient à chacun de se donner. L'humanisme de l'homme-Dieu est d'abord un humanisme sans Dieu, qui reporte sur l'homme la charge d'inventer son avenir, sans maître.

---

8. «Dès qu'on sort du système de l'altérité absolue du fondement, le problème de l'assomption de soi apparaît au grand jour sous sa double polarité: besoin de la justification de soi, tentation de se dissoudre en tant que soi» (M. GAUCHET, *Le désenchantement...* [cité *supra*, n. 3], p. 302). C'est la première voie que Luc Ferry a choisie.

Comment conserver sa force à un système de valeurs *privé de tout fondement*? C'est une question qui s'est posée dès l'avènement des sociétés démocratiques[9]. Les valeurs que Luc Ferry voit s'y épanouir ont tout l'air de fleurs coupées de leurs racines chrétiennes. En l'absence d'une autorité extrinsèque, le foyer de l'obligation se trouve sans doute déplacé au-dedans de la conscience, mais une conscience qui n'est plus adossée à d'autre fondement qu'elle-même. L'absolu s'est dissous dans l'éphémère de l'existence des individus. La question: «Pourquoi devons-nous être moraux?» reste finalement sans réponse. Pour remédier à cette fragilité de l'obligation, Bernard-Henri Lévy avait inventé, en son temps, la «fiction monothéiste» du judaïsme: «Hors ce site monothéiste et le dispositif qu'il implique... il n'est pas de droits de l'homme qui ne soient, toujours, déjà, ou bientôt, les droits du cadavre de l'homme[10].» Mais quel est le poids d'une fiction quand il s'agit de fonder le sens de l'action? Il faudrait ici rappeler la sentence de Horkheimer, quelle que soit la reformulation qu'il en propose: «Sauvegarder un sens inconditionné sans Dieu est chimère[11].»

Au dogmatisme religieux, qui rattache les valeurs à une source transcendante, Luc Ferry préfère finalement l'aveu d'ignorance, en quoi il a le sentiment de décevoir aussi bien les matérialistes que les chrétiens. «Je comprends bien que cette indétermination suscite la gêne. Chez les matérialistes, parce que la reconnaissance de transcendances échappe à la logique de la science et de la généalogie. Chez les chrétiens, bien sûr, parce qu'elle les contraint à reformuler leurs croyances en des termes qui puissent être enfin compatibles avec le principe du rejet des arguments d'autorité» (p. 247). Reformuler les croyances, cela ne veut pas nécessairement dire en changer — Luc Ferry se sent proche des chrétiens, notamment de leur idéal de l'amour —, mais cela veut dire en situer la source non plus hors de l'homme, mais dans le cœur des hommes, quitte à faire profession d'agnosticisme quant à savoir comment ces valeurs ont pu y germer. Luc Ferry avoue qu'il se trouve devant un mystère, ce qui est pour le moins un signe de modestie.

---

9. Cf. M. GAUCHET, *La Révolution des droits de l'homme,* Paris, Gallimard, 1989, p. 248 s.

10. B.-H. LÉVY, *Le Testament de Dieu*, Paris, Grasset, 1979, p. 182.

11. J. HABERMAS, «À propos de la phrase de Horkheimer: 'Sauvegarder un sens inconditionné sans Dieu est chimère'», dans ID., *Textes et contextes,* Paris, **Cerf, 1994, p. 69 s.**

2. Une thèse contestable au regard de la théologie

Il reste que la thèse de Luc Ferry est inacceptable du point de vue de la théologie chrétienne. Et d'abord en raison de l'usage abusif qu'il fait de la notion de l'homme-Dieu, frappée d'une *trop grande ambiguïté.* Il prétend justifier ce titre appliqué à l'homme par l'évangile: «Jésus leur répondit (aux Juifs): 'N'est-il pas écrit dans votre loi: *J'ai dit: vous êtes des dieux*?'» (*Jn 10*, 32-34; p. 242). Sans doute! Mais l'exégèse qu'il fait de ce passage reste discutable. Pour le chrétien, l'«homme-Dieu» a un sens précis: il désigne le Christ et, analogiquement, tout homme en tant qu'il est créé à l'image de Dieu et appelé à partager sa vie. Or, chez Luc Ferry, l'homme-Dieu est une notion totalement sécularisée: l'homme se faisant Dieu, ou se découvrant une dimension sacrée. Il a certes raison, face à une réduction matérialiste de l'homme, de souligner que l'homme est «plus» qu'homme en tant que porteur de valeurs, mais une telle exégèse, qui fait l'économie de la grâce, est plus stoïcienne (ou pélagienne) que chrétienne.

Par ailleurs, on ne peut que contester l'idée que Luc Ferry se fait de la révélation: un acte «extrinsèque», autoritaire et s'imposant comme un décret arbitraire à l'homme. Que la révélation ait un côté extrinsèque, on ne saurait le nier, dans la mesure où elle renvoie, en dernier ressort, à un événement historique, le Christ. Mais cet événement, pour inattendu qu'il soit, n'est pas extérieur à l'homme, sinon il resterait indéchiffrable. Déjà Augustin était sensible à cette question. Il pensait qu'il était impossible de comprendre le Verbe fait chair en dehors de son lien avec le Verbe intérieur, car c'est l'intérieur qui authentifie l'extérieur: Dieu est *interior intimo meo et superior summo meo*[12]. Dans le même sens, aux yeux de Bultmann, c'est parce qu'il en a toujours déjà la précompréhension que l'homme peut consentir à la révélation historique, sans s'aliéner. C'est également pour surmonter la simple extériorité que Rahner distingue dans l'autocommunication de Dieu un aspect catégorial (ontique, historique) et un aspect transcendantal (ontologique, intérieur). Les deux aspects sont inséparables. Luc Ferry se fait de la révélation une idée pour le moins obsolète.

En cela, il se révèle un héritier tardif des Lumières du XVIII^e siècle, n'acceptant comme seule autorité reconnue que la raison. Kant en a parfaitement résumé l'esprit: «*Sapere aude!* Aie le courage de te servir de ton propre entendement! Voilà la devise des

---

12. Saint AUGUSTIN, *Confessions*, III, 6, 11.

lumières... Or, pour répandre ces lumières, il n'est rien requis d'autre que la liberté[13].» Dans ce contexte rationaliste, la révélation se trouve réduite à un statut provisoire, périmé dès que la raison paraît. Elle a été pour l'humanité une béquille, dont la raison, devenue majeure, peut se passer. Selon Luc Ferry, la révélation se ramène, comme pour les protagonistes des Lumières, à un noyau éthique, à une table de valeurs, mais ces valeurs relèvent en fin de compte de la seule détermination intrinsèque de la raison. C'était déjà la position de Kant, de Lessing, et d'autres[14]. Luc Ferry passe, comme eux, à côté de ce qu'est la Révélation, non un supplément de sagesse, mais un événement inscrit dans l'histoire, la croix du Christ, dont il n'essaie à aucun moment d'accueillir le sens pour l'existence. Il reste imperméable à la logique chrétienne. Ceci pose une question plus fondamentale d'ordre herméneutique.

3. L'urgence d'une autre herméneutique

Ce qui est effectivement en jeu, dans ce débat, c'est la *question de l'herméneutique.* Comment lire? Luther disait: l'Écriture est un «nez de cire»; on peut tout en tirer et elle peut servir à tout justifier. Enfermée en elle-même, la raison, telle que la conçoit Luc Ferry, dans la mouvance des Lumières, fait, au sens propre, la sourde oreille à tout ce qui pourrait venir de l'extérieur ou, plus exactement, s'il ne s'est pas interdit de consulter les textes fondateurs du christianisme, il les soumet à un a priori rationnel pour n'en tirer que ce qu'il sait déjà. Sa lecture s'inscrit dans la ligne de Spinoza: il extrait de l'Écriture un code éthique, mais il se désintéresse du donné historique, c'est-à-dire de ce qui fait la nouveauté de l'Évangile. Or, pour accéder à cette nouveauté, la raison doit non pas abdiquer mais commencer par se faire récep-

---

13. E. KANT, «Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?» dans *Œuvres philosophiques*, coll. Bibliothèque de la Pléiade, t. II, Paris, Gallimard, 1985, p. 209-211.

14. ID., *Lettres sur la morale et la religion*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, p. 27. Kant écrit: «Si l'Évangile n'avait pas auparavant enseigné les lois morales universelles dans toute leur pureté, la raison jusqu'à présent ne les aurait pas saisies dans une telle perfection, quoique, une fois qu'elles sont là, on puisse convaincre chacun de leur justesse et de leur valeur au moyen de la seule raison.» G.E. Lessing le dira sans détours, dans *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), n° 4: «La révélation ne donne rien au genre humain que la raison humaine, laissée à elle-même, ne puisse obtenir aussi, mais elle lui en a donné plus tôt l'essentiel et continue de le lui donner» (*L'éducation du genre humain*, Paris, Aubier, 1946, p. 91); cf. P.-H. TAVOILLOT, *Le crépuscule des Lumières*, Paris, Cerf, 1996.

tive. Il lui faut se mettre à l'école de la tradition ecclésiale, dont la clef ultime est le Christ. Saint Augustin disait: «Sur quelque point que l'esprit de l'homme hésite en entendant les Écritures, qu'il ne s'éloigne pas du Christ. Quand le Christ lui aura été révélé dans ces paroles, qu'il sache qu'il en a l'intellligence... 'En effet, le Christ est la fin de la Loi pour la justification de quiconque croit en Lui' (*Rm 10*, 4)[15].»

Pour Luc Ferry, toute chose se mesure à l'aune d'un humanisme immanent. *Homo homini Deus est*! C'était déjà la devise de Feuerbach. Alors que d'autres constataient que l'homme est un loup pour l'homme, Feuerbach rêvait d'un avenir où l'homme serait un dieu pour l'homme (*homo homini Deus est*). Luc Ferry propose-t-il autre chose? Mais, s'il observe que l'homme, par les valeurs qu'il promeut, est habité par une vocation à la divinité, il doit avouer que sa vocation débouche finalement sur le vide. De ce point de vue, il se trouve peut-être une fois encore proche de Marcel Gauchet, en dépit des apparences, lorsque celui-ci, constatant que les hommes sont désormais entre eux, fait tomber leur illusion: «La mort de Dieu, ce n'est pas l'homme devenant Dieu, se réappropriant l'absolue disposition consciente de lui-même qu'il lui avait prêtée; c'est l'homme expressément obligé au contraire de renoncer au rêve de sa propre divinité. C'est quand les dieux s'éclipsent qu'il s'avère réellement que les hommes ne sont pas des dieux[16].» À cet égard, plutôt qu'un nouvel humanisme, on est en droit de voir dans l'idéal de l'homme-Dieu un nouveau mirage.

Au crédit de Luc Ferry, on doit cependant reconnaître qu'il a conservé un *sens aigu du mystère* — ou du moins des limites de la raison, au sens kantien. Ce n'est pas si fréquent chez nos contemporains. D'une part, il se refuse à combler l'abîme du mal: celui-ci ne s'explique ni par la sociologie (contexte) ni par la seule psychologie (lourd passé) (p. 97). D'autre part, s'il constate l'irruption des valeurs dans l'existence, il avoue tout aussi loyalement que leur source reste une énigme. Qu'est-ce qui peut rendre compte de cette transcendance des valeurs qui m'obligent à sortir de moi jusqu'à me sacrifier pour elles, sans même légitimer leur autorité? Telle est bien l'ultime exigence de cet humanisme: il «accepte enfin de considérer la transcendance de l'autre comme compatible avec l'immanence à soi, comme ce qui, de l'intérieur du moi et de ses sentiments, fait éclater les cadres trop étroits de

15. Saint AUGUSTIN, *En. in Ps 96*, 2.

16. M. GAUCHET, *Le désenchantement...* (cité *supra*, n. 3), p. 291.

l'individu monadique» (p. 158). Ce déplacement vers l'autre qui déloge chacun de chez soi n'a pas d'explication, sinon l'attrait irrésistible des valeurs.

Sur ce point, Luc Ferry croise l'éthique d'Emmanuel Levinas, tous deux accordant la priorité à l'autre sur soi. Priorité qui constitue un commencement absolu, sans justification, et qui laisse chacun aux prises avec l'énigme de sa propre existence.

F-75014 Paris Marcel NEUSCH
14, rue Morère Institut Catholique de Paris

Sommaire.— L'ouvrage récent de Luc Ferry (*L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Grasset, 1996) est ici analysé et critiqué. Sont relevées l'ambiguïté du titre, où l'homme-Dieu est détourné de son sens chrétien pour ne désigner que le mouvement de l'homme à se dépasser lui-même, et l'ambiguïté qui se retrouve dans l'idée de la révélation: acte illégitime d'une autorité extrinsèque faisant irruption dans l'immanence de la raison. C'est finalement l'herméneutique de l'auteur qui est mise en question. On lui concède cependant un sens aigu du mystère ou des limites de la raison, qui se traduit chez lui par un aveu d'agnosticisme.

Summary. — Luc Ferry is a bestselling author. His *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie* (Grasset, 1996) has appealed to many, including Christians. This induces the A. first to sketch an analysis of the book before critically appraising its implications. He points out an evident ambiguity, already in the title, where the expression man-God is diverted from its Christian meaning and only indicates man's move to self-transcendance. This ambiguity is again found in Ferry's idea of revelation: the illegitimate act of an extrinsic authority which intrudes in the immanence of reason. The moot point is, in fact, Ferry's hermeneutics. However, the article acknowledges his acute sense of the mystery (or of the bounds of reason) which finds expression in his avowal of agnosticism.