

Parler du sens de la vie

par Jean-René
MORET,

pasteur à
l'Église Évangélique
de Cologny,
Suisse

1. Introduction

Poser la question du « sens de la vie » apparaît au premier abord comme un monumental cliché. C'est, dans la conversation courante, l'archétype de la question philosophique insondable, au point d'en être risible. Pourquoi paraît-elle risible ? Certainement parce que de larges pans de la population ont simplement renoncé à avoir une réponse à cette question. C'est ce que dit Peter Singer : « Aujourd'hui, l'affirmation que la vie n'a pas de sens ne vient plus de philosophes existentialistes qui la traitent comme une découverte choquante ; elle vient d'adolescents blasés, pour qui cela va de soi¹ ». Il y a donc un effet de désillusion, de désabusement face à cette question, qui fait que l'aborder peut paraître bizarre.

Un autre fait contribue à rendre cette question plus dure à aborder, c'est l'idée que chacun se construit un « sens de la vie », que l'on peut avoir une réponse personnelle à cette question, mais que le consensus et même la communication à ce sujet sont impossibles. Dès lors, en parler peut être vu comme un passe-temps agréable pour une longue soirée d'hiver, mais penser qu'il en ressortirait quoi que ce soit d'intéressant serait présomptueux.

On peut ajouter encore à cela la méfiance à l'égard de ce que David Brown² (et bien d'autres) appelle les « méta-récits », les explications globales qui inscrivent l'humanité dans une histoire et une

¹ Peter Singer. *Unsanctifying Human Life*. Sous la dir. d'Elga Kühse. Oxford : Blackwell, 2002, p. 335, traduction personnelle.

² David Brown. *Passerelles*. Pontault-Combault : Farel, 2003, chap. 3 « La post-modernité », pp. 24-31.

vision du monde. Ces récits sont vus comme ayant fait naufrage, et l'on préfère désormais se concentrer sur sa petite vie, son quotidien.

Pourtant, même dans l'expérience quotidienne et terre à terre, nous avons besoin d'attribuer une valeur à nos actions, de décider de comment nous comporter. Même sans considérer la destinée finale de l'homme, nous avons besoin d'affecter du sens à nos actions présentes. La question du sens se pose donc aussi sous l'angle « Pourquoi faire une chose plutôt qu'une autre ? » – ce que l'on appelle traditionnellement l'angle éthique. Précisons aussi que nous commencerons non pas par la question « Quel est le sens de la vie ? », mais plutôt par « Un sens est-il possible ? ». En effet cette question même a été largement posée, et les réponses négatives abondent. Nous nous concentrerons davantage sur la question de la signification de nos actes (*meaning*) que sur la question du but de l'existence (*purpose*), même si cette dernière fera surface, à cause du lien entre les deux.

Cette question va nécessairement nous conduire à nous interroger sur la nature de l'être humain, sous deux angles. D'abord, c'est en tant qu'hommes que nous vivons nos vies et faisons nos choix. Selon la vision que nous avons de l'homme, la manière de vivre notre vie peut être changée du tout au tout. D'autre part, la vie et l'éthique sont en large part relationnelles. C'est dans nos relations avec les autres humains que s'exprime en bonne partie notre vision de la vie et de son sens. Selon ce que nous pensons de la nature humaine, nous aurons une attitude différente envers autrui.

Nous allons aussi à plusieurs reprises nous confronter à la question du mal radical. Nous avons en effet constaté que cette question est souvent un point pivot pour la réflexion philosophique³.

Nous commencerons par un parcours de quelques philosophes de l'époque contemporaine, en vue de donner une palette de positions avec leurs implications. Nous nous concentrerons essentiellement sur le monde occidental, parce que c'est celui que nous habitons et dont nous pouvons avoir une compréhension satisfaisante dans un espace réduit. Ces quelques auteurs nous aideront à prendre la

³ L'importance de la question du mal est bien soulignée par Yannick Imbert : « L'un des tests de la méthode apologétique de Spufford, comme de beaucoup de méthodes théologiques, c'est la question du mal ». (Yannick Imbert. Francis Spufford, « *Unapologetic. Why, Despite Everything, Christianity Can Still Make Surprising Emotional Sense* », New York, HarperOne, 2013. dernière consultation le 11.02.2014. Jan. 2014. URL : <http://landofthebluemoon.wordpress.com/2014/01/19/francis-spufford-unapologetic-why-despite-everything-christianity-can-still-make-surprising-emotional-sense-new-york-harperone-2013/>).

mesure de la négation du sens dans la pensée occidentale, et certains montreront des tentatives de dépasser cette négation. Dans une seconde partie, nous entrerons davantage en interaction avec ces penseurs en mettant une vision chrétienne⁴ du monde en regard avec les leurs, pour dégager accords et divergences, et leurs conséquences.

Enfin, nous donnerons une rapide synthèse de ce que serait une réponse chrétienne aux questions abordées dans cette dissertation. Nous nous permettons d'annoncer déjà la thèse que nous soutenons et qui s'est consolidée en préparant ce travail : la foi chrétienne répond mieux aux besoins humains en matière de sens que les alternatives considérées. Non pas que le christianisme ait été inventé pour y répondre, mais parce que l'homme et le monde qu'il habite ont été faits par et pour le Dieu qui se révèle en Jésus-Christ.

2. Quelques positions philosophiques

2.1. *Nietzsche : la déshumanisation de l'homme*

Un bon point de départ pour saisir la situation contemporaine en philosophie est la pensée de Nietzsche. Elle marque en effet un tournant, préparé par la montée du mécanisme (propension à voir le monde comme un enchaînement d'actions matérielles) et la remise en cause de tout donné transmis – autrement dit la prétention et l'exigence de n'accepter pour vrai que ce qu'on aura établi pour soi-même. On associe souvent Nietzsche au nihilisme. En fait, Nietzsche ne se présente pas lui-même comme nihiliste, mais considère que le nihilisme est la position montante voire dominante de son temps.

Par contre, il prend à cœur de tirer les conséquences de ce nihilisme. C'est pour cela que Camus en fait « la conscience la plus aiguë du nihilisme⁵ ». Dans ce sens, la pensée de Nietzsche est une manifestation d'un mouvement plus large, et c'est comme témoin de ce mouvement qu'il est des plus intéressants. C'est dans la même idée que Camus peut écrire « ... Nietzsche n'a pas formé le projet de tuer Dieu. Il l'a trouvé mort dans l'âme de son temps⁶ ».

⁴ La vision de la foi chrétienne présentée ici nous sera forcément personnelle. Elle ne prétend pas être la seule digne d'être qualifiée de chrétienne, mais s'inscrit néanmoins dans une tradition de pensée et vise à être fidèle autant que possible à la Bible.

⁵ Albert Camus. *L'homme révolté*. Paris : Gallimard, 1972, p. 103.

⁶ *L'homme révolté*, p. 91.

Ferry qualifie la pensée de Nietzsche d'immanentisme radical⁷, à bon droit : il s'agit de se préoccuper exclusivement du « réel », qui dans la pensée de Nietzsche est le matériel, le concret. Il refuse tous les universaux, toutes les catégories de pensées dépassant les particuliers. En toute logique, il nie toute valeur supérieure à l'homme ou au monde qui pourrait orienter l'action humaine. L'idée d'un bien ou d'un mal est tout à fait refusée chez lui.

Nietzsche va aussi nier l'idée de sujet pensant. Pour lui, les pensées peuvent à la limite être considérées comme des faits, mais elles sont causées par des passions que nous méconnaissons. Il est donc faux de considérer qu'une pensée serait la cause d'une autre pensée. L'individu pensant n'est qu'une fiction, construite pour expliquer les pensées. « Tant l'action que celui qui agit sont simulés⁸ » ; « Il n'y a ni esprit, ni raison, ni pensée, ni conscience, ni âme, ni volonté, ni vérité : ce ne sont là que des fictions inutilisables⁹ ».

Curieusement, après avoir nié la volonté, Nietzsche va ensuite la faire primer sur la vérité. Chez lui, la puissance et la volonté de puissance sont en effet des concepts fondamentaux. La puissance représente la capacité de prévaloir face à ce qui limite l'action, et la volonté de puissance est la soif d'augmenter ses capacités d'action. La volonté de puissance est la marque d'une vie forte, et la force est la marque des existences supérieures.

Quant aux valeurs morales, elles ne sont que l'expression du ressentiment des faibles contre les forts qui leur sont supérieurs, une tentative de ramener les forts à la médiocrité. Ainsi, l'individu immoral est supérieur à l'individu moral, parce que l'homme moral trouve sa valeur à l'extérieur de lui-même, alors que l'homme immoral ne se réfère qu'à lui-même. À la place de la morale, l'essentiel est l'*amor fati*¹⁰ : aimer ce qui est, le monde tel qu'il est, à savoir la seule chose qui existe. Le monde est nécessaire, il n'y a pas d'autre option. Il taxe de fiction le fait de croire à un « monde-vérité » au-delà du monde que nous révèlent nos sens, et de nihilisme le fait de croire que le monde qui existe ne devrait pas être et que le monde qui devrait être n'existe pas¹¹. En d'autres termes, rien n'autorise à désirer que le monde soit autre qu'il n'est.

⁷ Luc Ferry. *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?* Paris : Le Livre de Poche, 2005, p. 166.

⁸ Friedrich Nietzsche. *La Volonté de puissance*. Paris : Le Livre de Poche, 1991, pp. 287-396, 425-511 ; f. 261.

⁹ *Volonté de puissance*, f. 270.

¹⁰ Notamment *Volonté de puissance*, f. 476.

¹¹ *Volonté de puissance*, f. 285.

En considérant que toute chose est nécessité, Nietzsche en vient à prôner le consentement absolu à tout ce qui est, au monde entier, jusqu'à ses horreurs et ses crimes. En acceptant tout, l'homme devient parfaitement libre, parce que rien ne contraint ou n'oriente son action. Camus parle de cette idée comme de l'« innocence du devenir¹² » : puisque rien ne permet de juger ce monde, tout ce qui y advient est nécessaire, donc « bon ». Mais notons un paradoxe : l'homme est parfaitement libre parce qu'il n'a pas à se préoccuper de la valeur de ses actes, mais il n'a aucune liberté parce qu'il n'est pas une personne et que ses actes sont déterminés par des processus sous-jacents et par la marche du monde.

En un sens, on peut trouver deux étapes chez Nietzsche : la négation de tout ce qui semblait donner un sens ou une valeur d'une part, et sa réponse dans le consentement au monde et l'accroissement de la puissance d'autre part. D'une certaine manière, les autres auteurs que nous allons considérer se situent tous en réponse à Nietzsche : soit cherchant à bâtir sur ses prémisses, soit tentant de retrouver un sens après la déconstruction nietzschéenne, soit contestant son approche d'une manière ou d'une autre.

2.2. Skinner et le conditionnement

Skinner, représentant du mouvement behavioriste, poursuit dans la logique du refus du sujet¹³. Pour Skinner, le comportement humain doit se comprendre de manière purement matérielle, seules les actions concrètes comptent, et elles s'expliquent par l'environnement. Il considère lui aussi que l'existence d'un sujet libre et agissant est une fiction. Il l'assimile aux explications divines ou animistes qui expliquaient le mouvement des objets par l'action d'une puissance invisible. Pour lui, se référer à une personnalité, à une volonté, à la joie ou à la liberté est du même ordre : ce ne sont pas des choses observables, ce sont des non-explications qui empêchent de progresser vers une connaissance vraiment opérationnelle.

Dans la logique de Skinner, ce que les hommes appellent bon ou mauvais est fondé sur le fait que des choses produisent des effets favorables ou défavorables à la survie. C'est ce qu'il appelle des renforcements positifs et négatifs, les renforcements positifs étant par exemple la nutrition ou la reproduction, les négatifs la douleur ou la privation. Leur fondement se trouve dans l'histoire évolutive de

¹² *Homme révolté*, p. 96.

¹³ Nous nous basons sur B.F. Skinner. *Par-delà la liberté et la dignité*. Paris : R. Lafont, 1972.

l'homme, mais la culture et l'éducation permettent d'associer des comportements à un renforcement positif ou négatif. Ainsi, bien et mal sont des termes utilisés par le corps social pour renforcer favorablement ou défavorablement un comportement, et cela fonctionne dans la mesure où ces termes ont eux-mêmes été associé à des renforcements issus de l'histoire évolutive¹⁴. La visée que prend Skinner est de recourir davantage aux renforcements positifs et d'éviter les renforcements négatifs, ce qui fonde son éthique¹⁵.

Comme le titre de son livre l'indique, il propose d'abandonner les notions de dignité humaine ou de liberté, et espère l'avènement d'une science du conditionnement qui permette la même maîtrise du comportement humain que celle que l'on a pu acquérir sur le monde matériel par le biais des sciences physiques. Cette idée mène à envisager la situation décrite par C.S. Lewis : ceux qui auront la capacité de choisir le conditionnement de l'humanité dans l'avenir le feront sans base morale, puisqu'ils seront convaincus que la morale n'est que le produit d'un conditionnement, qu'ils s'apprentent à déterminer¹⁶. Skinner ne se cabre pas devant l'obstacle, il soutient que la direction où le conditionnement humain entraînera l'humanité ne peut pas être connue *a priori*, qu'elle sera le fruit d'une évolution culturelle. Même ceux qui auront le pouvoir de changer intentionnellement la culture ou le code génétique humains le feront d'une manière déterminée par leur environnement.

Skinner est très favorable à la maîtrise du conditionnement, parce qu'elle augmentera la maîtrise de l'homme sur lui-même, mais il ne peut proposer de but à aucune action. Skinner connaît d'ailleurs l'ouvrage de Lewis, et admet son titre en précisant que l'homme qui est aboli est l'homme autonome, l'homme à l'image de Dieu, c'est-à-dire pour lui une fiction qui n'explique rien. L'humain comme espèce n'est pas remis en cause, mais abolir la notion d'un homme capable de choix, doué d'une dignité et d'une valeur est une chose fort souhaitable.

Sur une base qui se veut scientifique, Skinner suit d'assez près la pensée nietzschéenne : seul le concret compte, l'individu est une fiction, il n'y a ni bien ni mal, seule l'augmentation de notre maîtrise importe.

¹⁴ *Liberté et dignité*, chap. « Des valeurs ».

¹⁵ « Épicure (*sic*) n'avait pas tout à fait raison : le plaisir n'est pas le bien suprême, ni la douleur le mal par excellence ; les seules choses bonnes sont les renforcements positifs, et les seules mauvaises les renforcements négatifs. », *Liberté et dignité*, p. 133.

¹⁶ Clive Staple Lewis. *L'Abolition de l'Homme*. Le Mont-Pèlerin : Raphaël, 2000.

2.3. Singer : une éthique immanente

Dans un registre légèrement différent, le philosophe Peter Singer¹⁷ cherche à tirer les implications d'un regard matérialiste et non transcendant sur l'existence humaine. Une partie de sa pensée consiste à demander ce qui justifie un traitement particulier de l'homme par rapport à l'animal. Sa réponse se base sur la notion de degré de conscience : à partir d'un certain développement, l'homme a conscience de lui-même¹⁸, et peut former des plans pour sa vie, qui ont une valeur pour lui. Dès lors, mettre un terme à son existence lui cause un tort, que l'éthique demande d'éviter. Pour les animaux et les hommes qui n'ont pas ce degré de conscience, il considère comme légitime leur intérêt à éviter la souffrance et à voir leurs besoins matériels remplis, mais ne leur reconnaît pas d'intérêt à maintenir leur existence. Il considère également que la continuité de la personne commence au moment où il y a conscience de soi et mémoire. Autrement dit, l'embryon ou le nourrisson n'est pas la personne qu'il pourrait devenir, et on ne lui fait donc pas de tort en interrompant (sans douleur autant que possible) sa vie.

Singer considère que toute distinction entre humains et animaux doit être fondée sur des traits distinctifs, tels que la conscience de soi, certaines capacités intellectuelles, etc. Il taxe de spécisme toute attitude qui distingue l'homme des animaux à cause de l'appartenance à la même espèce, en dehors de distinctions factuelles. C'est pour lui là un préjugé similaire au racisme et au sexisme, qui doit être aboli. En conséquence, il considère que des enfants handicapés qui ne dépasseront pas le niveau de conscience d'un cochon doivent être traités de manière équivalente, et que si l'on élève des cochons pour les manger, on pourrait faire de même pour certains handicapés, pour peu que leur chair nous apparaisse savoureuse. À son crédit, il considère cependant que ses remarques devraient changer autant notre attitude face aux animaux que face aux handicapés¹⁹. À savoir renoncer à l'expérimentation animale et à la consommation des animaux, et admettre la mise à mort sans douleur d'enfants handicapés.

À noter que Singer ne refuse pas la notion de nature humaine, mais la considère sous un angle évolutionniste et nominaliste. Le nominalisme est une manière de voir le lien entre les catégories générales

¹⁷ Pour ce qui le concerne, nous nous basons sur des chapitres choisis de *Unsanctifying*.

¹⁸ Il ne suit donc pas Nietzsche ni Skinner dans la négation de la conscience comme catégorie pertinente.

¹⁹ *Unsanctifying*, pp. 224-226.

et leurs éléments particuliers. Il s'agit de ne voir les termes que comme une désignation apposée à un ensemble d'objets qui regroupent certaines caractéristiques. En l'occurrence, la nature humaine n'est pas vue comme un fait qui existe au-delà des individus particuliers, mais une « étiquette » que l'on applique à la réunion de certains éléments observables. Ceci par opposition à une vision **réaliste**, où la nature humaine est un fait en soit partagé par tous les hommes indépendamment de leurs caractéristiques propres. Pour Singer, il est des traits communs à l'humanité qui se retrouvent dans toutes les cultures malgré certaines variations, mais, comme dit plus haut, ce n'est pas l'appartenance à l'espèce humaine qui donne en soi un droit à la vie²⁰.

Singer est aussi conscient que l'individualisme forcené ne maximise pas la satisfaction quant à l'existence²¹. Il relève le paradoxe hédoniste, qui veut que plus on se focalise sur la recherche du bonheur, moins on a de chances de l'obtenir. C'est pour lui un fait pragmatique que le sujet humain a besoin d'avoir un but et un engagement qui va plus loin que soi-même. Pour lui, l'engagement éthique, l'appartenance à un parti ou à un club de foot remplissent tous ce rôle. Mais il considère que l'engagement à une vie éthique est le but qui a le moins de chance de s'effondrer lorsque l'on se met à y réfléchir d'une manière critique. Il considère que le choix d'une vie éthique est dans l'intérêt propre de celui qui s'y engage, et que le déploiement d'une telle attitude est nécessaire pour éviter un désastre global. Mais pour définir ce qu'est une vie éthique, il ne semble pas proposer d'autre critère que le fait que cette éthique résiste à l'examen critique.

Singer fournit un bon exemple de réflexion éthique et philosophique qui part du matériel concret. On voit que ses positions sont singulièrement éloignées d'un humanisme bien-pensant. En même temps, il voit bien le besoin d'une éthique, avec les bases qu'il peut y trouver.

2.4. Onfray : l'hédonisme nietzschéen

Michel Onfray se plaît à se présenter comme nietzschéen. Dans *La Sculpture de soi*²², il place en ouverture et en coda des « pèlerinages » sur les lieux où Nietzsche a écrit. Pourtant, on verra qu'il ne suit pas Nietzsche sur toute la ligne.

²⁰ *Unsanctifying*, chap. « Darwin for the left ».

²¹ *Unsanctifying*, chap. « Coping with global change ».

²² Michel Onfray. *La Sculpture de soi*. Paris : Grasset & Fasquelle, 1993.

Pour ce qui est de la nature humaine, il considère l'homme comme un animal qui n'a pas fini d'évoluer²³. Il refuse le postulat existentialiste qui veut que l'existence précède l'essence²⁴. Selon lui, il y a des lois naturelles et universelles régissant le comportement.

Au niveau de l'éthique, Onfray prône un simple utilitarisme hédoniste : « Tout est acceptable qui procure de la jouissance, tout est condamnable qui génère de la souffrance²⁵ ». Il réfute l'existence d'un bien et d'un mal absolu, mais considère qu'il n'est guère difficile de se figurer ce qui génère du plaisir chez l'autre. Il part également du principe que l'éthique suppose une réciprocité. Son hédonisme souhaite sa propre jouissance en même temps que celle de l'autre. Cela non par amour du prochain, mais par intérêt bien compris. Il désapprouve l'égoïsme, qui cherche son plaisir au détriment de ou malgré l'autre. Notons aussi sa perspective sur l'intersubjectivité :

Chaque signe émis en direction d'autrui est tentative d'entamer toujours un peu plus le solipsisme en créant les conditions d'une illusion d'intersubjectivité. Car on ne quitte jamais son ombre. Mais cette chimère suffit pour qu'on se sente moins hanté par les effets de ce que Sade appelait l'*isolisme*²⁶.

On voit que la réflexion d'Onfray le mène à une perspective assez pessimiste et quelque peu cynique sur les relations humaines.

D'autre part, Onfray refuse de manière assez radicale l'idée d'amour du prochain, d'amour égalitariste dû à tout homme en tant qu'il est homme – que cet amour soit d'inspiration chrétienne ou socialiste. Une de ses raisons est qu'un tel amour nivelle les particularités et tombe dans l'indifférenciation – on pourrait contester que ce nivellement soit intrinsèque à l'idée d'amour du prochain. Mais son argument principal est que ce « prochain » inclut les tortionnaires, les terroristes, les violeurs, etc.²⁷. Dans la compréhension qu'Onfray a de l'amour du prochain, cet amour exigerait de « leur pardonner, parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font. Les aider, parce qu'ils sont errants dans le péché²⁸ ». Onfray s'y refuse, et on sent là le scandale

²³ *Sculpture*, p. 201.

²⁴ C'est-à-dire le fait que l'homme existe avant d'être quelque chose, que l'homme n'est rien *a priori*, mais peut devenir quelque chose ; qu'il sera tel qu'il se projetera.

²⁵ *Sculpture*, p. 192.

²⁶ Italique dans l'original – *Sculpture*, p. 194.

²⁷ Voir l'énumération dans *Sculpture*, p. 221.

²⁸ *Idem*.

face au mal, qui exclut de pardonner et d'accepter. Le mal radical est pris comme raison de refuser l'amour du prochain. Pourtant, lorsque Onfray présente sa propre vision, il s'empresse de dire qu'elle s'applique « dans des conditions d'existence qui excluent la guerre ou un type social de violence particulier – la tyrannie, la dictature, la soumission idéologique passant par la contrainte physique²⁹ ». Dans ce cadre, sa solution est le mépris, s'éloigner autant que possible des nuisibles. Il est singulier qu'il réfute l'amour du prochain pour son incapacité (supposée) à gérer la question du mal radical, mais que lui-même ne propose rien qui s'y applique réellement (il voit certainement bien que le mépris n'est pas une réponse suffisante dans de tels cas).

Plus particulier encore, dans un autre ouvrage³⁰, Onfray fustige le processus de la justice occidentale, pétri de christianisme, qui suppose un bien et un mal et un choix entre les deux, ainsi qu'une punition pour le coupable. Prenant l'exemple du violeur d'enfants, il soutient qu'il faut le traiter comme un malade, et ne pas punir, au nom des déterminismes en tous genres qui excluent sa responsabilité dans l'action. Or comment résumer cette optique ? « Leur pardonner, parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font. Les aider, parce qu'ils sont errants dans le péché », précisément. Onfray incarne ainsi l'attitude qui fustige la foi chrétienne en lui attribuant des erreurs opposées³¹, en l'occurrence une bénignité excessive et une sévérité inhumaine, ce qui rappelle aussi que la question du mal n'a rien d'une trivialité.

Dans sa partie « du sublime³² », Onfray définit comme sublime et valorise le fait que le général soit infléchi par le particulier, le fait qu'une individualité particulière infléchisse le cours de l'histoire. Mais pour qu'un tel constat soit possible, il faut bien que l'individu s'extraie des déterminismes et soit autre chose que le fruit de ses conditions d'existence. Pour valoriser le sublime, Onfray doit postuler ce qu'il refuse quand il s'agit de condamner la justice punitive.

Onfray se détache de Nietzsche sur au moins deux points. Le premier est le rôle du plaisir : Nietzsche considère comme une erreur ou un signe de faiblesse le fait de motiver les actions par la recherche

²⁹ *Sculpture*, p. 222.

³⁰ Michel Onfray. *Traité d'athéologie*. Paris : Grasset & Fasquelle, 2005, paragraphe « Une torture issue du paradis », pp. 76-79.

³¹ Attitude sur laquelle Chesterton s'étend dans Gilbert Keith Chesterton. *Orthodoxy*. Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, MI, 1905, au chapitre VI « The Paradoxes of Christianity ».

³² *Sculpture*, p. 208ss.

du plaisir et l'évitement du déplaisir. Pour lui ces deux sentiments sont des épiphénomènes, de même que la conscience qui les perçoit. L'hédonisme revient encore à chercher dans la conscience le sens et le but des actions humaines, ce qu'il refuse, faisant primer le corps et l'accroissement de la puissance³³. Nietzsche voit juste, si l'on veut tout réduire au matériel, affecter une valeur particulière au sentiment de plaisir n'a pas de sens. D'autre part, le postulat de réciprocité posé par Onfray n'a rien de nietzschéen, Nietzsche s'en distancie clairement :

Je déteste cette vulgarité qui dit « ce qui plaît aux uns convient aux autres » ; « ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas, etc. » ; qui veut fonder tous les rapports humains sur une *réciprocité des services rendus*³⁴, en sorte que chaque action apparaisse comme une espèce de paiement en retour d'un bienfait³⁵.

Là aussi, Nietzsche est cohérent : si aucune valeur *a priori* n'existe, le postulat de réciprocité n'a pas plus de fondement qu'aucun autre élément moral. En cela, Onfray est un demi-nietzschéen, qui veut bien utiliser le volet critique de Nietzsche pour écarter ce qui lui déplaît – le christianisme avant tout –, mais ne souhaite pas suivre sa démarche de déconstruction lorsqu'elle touche à ses propres principes.

2.5. Camus : la révolte de l'homme

Camus dans *Le mythe de Sisyphe*³⁶ part du constat de l'absurdité de la vie. Il donne plusieurs bases à ce constat : l'intellect humain cherche à comprendre le monde et à l'unifier par la raison, mais le monde n'est pas rationnel et la raison humaine se découvre étrangère à ce monde. L'homme souhaiterait se trouver unifié au monde, à la nature, mais le simple fait de porter un jugement sur ce point le marque comme distinct du monde qui l'entoure. D'autre part, toute vie humaine a pour fin la mort, mais notre être y résiste et s'y refuse. On se projette dans l'avenir, sans voir que l'avenir, c'est la mort. Quant au restant de l'humanité, par moments l'impression de familiarité s'estompe, on voit les hommes dans leur simple matérialité. Leurs gestes, leur apparence transmettent une impression d'éloignement et

³³ *Volonté de puissance*, ff. 303-316.

³⁴ L'italique est d'origine.

³⁵ *Volonté de puissance*, f. 442.

³⁶ Albert Camus. *Le mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*. Paris : Gallimard, 1969.

d'inhumanité. Notre propre image peut elle-même nous apparaître étrangère et inquiétante. Tous ces faits contribuent pour Camus au sentiment de l'absurdité du monde³⁷.

Outre ces constatations de l'expérience, Camus reconnaît aussi la portée de l'absence (supposée) de Dieu, entraînant l'absence de valeurs morales absolues.

Si rien n'est vrai, si le monde est sans règle, rien n'est défendu ; pour interdire une action, il faut en effet une valeur et un but. Mais, en même temps, rien n'est autorisé ; il faut aussi une valeur et un but pour élire une autre action. La domination absolue de la loi n'est pas la liberté, mais non plus l'absolue disponibilité. Tous les possibles additionnés ne font pas la liberté, mais l'impossible est esclavage. Le chaos lui aussi est une servitude. Il n'y a de liberté que dans un monde où ce qui est possible se trouve défini en même temps que ce qui ne l'est pas. Sans loi, point de liberté³⁸.

Camus souligne bien que le cri d'Ivan Karamazov³⁹ : « Si Dieu n'existe pas tout est permis » n'est pas un cri de délivrance mais de désespoir. « La certitude d'un Dieu qui donnerait son sens à la vie surpasse de beaucoup en attrait le pouvoir impuni de mal faire⁴⁰ ». Mais Camus ne croit pas en ce Dieu, et il se trouve confronté à la question de ce qu'il convient de faire dans ce monde qu'il découvre absurde.

Dans *Le mythe de Sisyphe*, il se demande si l'absurde entraîne le suicide comme conséquence logique. Dans *L'Homme révolté*, il poursuit plus avant sa réflexion en posant la question du meurtre : l'absurde légitime-t-il le meurtre, et en particulier le meurtre de masse ? Question brûlante dans un XX^e siècle qui avait vu les crimes nazis et découvrait ceux de Staline.

Sa réponse à la question du suicide passe par l'acceptation de l'absurde : l'absurde vient de la confrontation entre les attentes humaines et un monde qui y résiste. Éliminer l'homme, ou la contradiction, ou le monde n'est pas cohérent avec le point de départ de la réflexion. Il considère donc qu'il faut vivre pleinement la confrontation absurde, en multipliant les expériences. Il s'agit de reconnaître l'absurde, mais de ne pas y consentir, ce qui nierait la confrontation.

³⁷ Voir pp. 24-37 pour l'énoncé du constat.

³⁸ *Homme révolté*, pp. 94-95, au sujet de la pensée de Nietzsche.

³⁹ Dans *Les frères Karamazov*, de Dostoïevski.

⁴⁰ *Sisyphe*, p. 94.

D'autant plus intéressante est sa démarche dans *L'Homme révolté*. Il est bien conscient que l'absurde comme seul point de départ ne peut mener qu'à des contradictions. Sur la question du meurtre, l'absurde le légitime en disant que toute action est équivalente, mais le délégitime en refusant le suicide. Camus se trouve alors un autre point de départ en reconnaissant le sentiment de la révolte : la révolte de l'homme face à sa condition, la révolte de l'esclave qui décide qu'une limite a été franchie à son égard, la révolte face à l'injustice. En analysant ce sentiment de révolte, Camus constate qu'il doit se fonder sur quelque chose qui dépasse l'individu, parce que l'homme est prêt à risquer sa vie pour se révolter contre ce qui le nie. Il en vient de manière intéressante à envisager qu'il y ait bien une nature humaine qui justifie ce sentiment de révolte, à l'inverse de ce que ses contemporains existentialistes affirmaient, et à l'inverse également de Nietzsche⁴¹. Camus prend ce sentiment de révolte comme point de départ, en analogie avec le *cogito* de Descartes : « Je me révolte, donc nous sommes⁴² ».

Camus développe aussi cette notion de révolte dans le sens de révolte métaphysique. Il s'agit de l'homme qui refuse sa condition, qui met en opposition un principe de justice présent en lui et un principe d'injustice présent dans le monde. La révolte métaphysique conduit à un refus de Dieu, accusé par le révolté le mettre dans cette situation.

Il relève encore un point pertinent dans les conséquences de cette révolte, en s'appuyant à nouveau sur la figure d'Ivan Karamazov. Ivan nie Dieu en plaçant au-dessus de lui une idée de la justice : si Dieu est tel que la marche du monde le laisse penser, Ivan préfère se dispenser de lui. Mais ayant nié Dieu, il se rend compte qu'il n'a plus de base sur laquelle fonder la justice qu'il réclame. Il en déduit que tout est permis, que consentir au crime est la conséquence logique de la position qu'il adopte. Mais le plus sinistre dans ce développement, c'est que la conséquence illustrée par Ivan Karamazov sera appliquée par ceux que Camus appelle les grands inquisiteurs (sur base de la fable tirée du roman de Dostoïevski), régimes totalitaires illustrés par le stalinisme. Nier Dieu à cause du mal conduit à légitimer le mal, et Camus le reconnaît⁴³.

⁴¹ *Homme révolté*, p. 28.

⁴² *Idem*, p. 36.

⁴³ Pour ce paragraphe, voir le chapitre « Le refus du salut », pages 76 à 83 dans *L'homme révolté*.

Pour Camus, du reste, la révolte qui aboutit au meurtre de masse en devenant révolution se renie elle-même, parce qu'elle oublie qu'elle prenait racine dans le refus de l'oppression et du meurtre. Néanmoins il reconnaît une logique dans le développement qui va du refus de Dieu à la légitimation de l'atrocité. Camus plaide donc pour une mesure entre la rationalité et la réalité, soutenant que le réel n'est pas pleinement rationnel et le rationnel pas pleinement réel. Il plaide pour que l'on ne suive pas entièrement la logique, insistant pour que l'on garde un ancrage dans la réalité et dans la limite posée par le sentiment de révolte. La valeur de l'humain est le fondement que lui révèle le sentiment de révolte, et il veut s'y tenir au-delà des déductions logiques et des implications philosophiques⁴⁴.

2.6. Ferry : reconstruire à partir de l'humain

Luc Ferry mène une réflexion intéressante, qui se fonde tant sur la philosophie que sur l'observation de la société. Il relève par exemple combien la technique est devenue dominante en politique : on ne cherche plus que l'augmentation de ses moyens d'action, sans avoir de but déterminé que l'on vise. De même, la réussite est vue comme objectif, et consiste en fait en un culte de la performance⁴⁵. En ce sens, d'après Ferry, Nietzsche avait bien vu la direction suivie par l'humanité : débarrassée des notions morales, l'humanité ne cherche plus que la puissance pour elle-même.

Ferry constate aussi la dominance depuis les années 60 de la morale de l'authenticité : toute norme et tout devoir extérieur à l'homme est nié, il ne reste que l'exigence d'être soi-même, de devenir ce que l'on est⁴⁶. En un sens, on peut relier cela à Nietzsche en ce que le consentement au monde inclut le consentement à soi – Nietzsche nierait qu'il y ait un soi, mais il refuse bien le jugement de ses propres actions. Par ailleurs la morale de l'authenticité s'accompagne d'une éthique indolore, fondée sur les intérêts bien compris.

Mais Ferry voit que tout ne s'arrête pas là. D'une part, les gens ont encore une estime pour ceux qui font le bien de manière sacrificielle, au mépris de leur intérêt propre, alors qu'ils n'ont guère

⁴⁴ Voir le chapitre « Mesure et démesure » dans *L'homme révolté*, pp. 363-372.

⁴⁵ *Vie réussie*, pp. 19-26.

⁴⁶ Luc Ferry. *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*. Paris : B. Grasset, 1996, pp. 109-247, pp. 109-112. On retrouve par exemple cette ligne dans l'humanisme psychologique de Carl Rogers, notamment Carl R. Rogers. *Le développement de la personne*. Malakoff : Dunod [Bordas], 1996 [1968], chapitre « Une philosophie de la personne ».

d'admiration pour l'action éthique intéressée. D'autre part, il pose la question du pacte de Méphisto : si l'on se voyait offrir une puissance illimitée en échange de son « âme », autrement dit d'un renoncement à toute conviction, qui le refuserait et au nom de quoi⁴⁷ ? Ferry est convaincu qu'il reste du non-négociable pour bien des gens, et que sans cela seul le règne de la société de consommation est sacré. Ferry cherche donc ce qui transcende la poursuite des moyens et la réussite matérielle et sociale⁴⁸.

Pour Ferry, la transcendance nécessaire est à chercher du côté de l'humain. Pour lui, la religion basée sur une révélation n'est pas appropriée à une époque centrée sur l'individu, où tout doit partir de l'humain. Il semble associer de manière nécessaire la religion avec les arguments d'autorité, et considérer que ces derniers sont décidément déconsidérés⁴⁹.

L'humanisme transcendantal que prône Ferry revient à postuler que l'être humain en soi a une valeur transcendante. Il déclare, à raison nous semble-t-il, que le réductionnisme matérialiste est une proposition infalsifiable et donc non scientifique : nier la liberté humaine en attribuant une cause matérielle à toute action est possible, mais postuler le libre-arbitre l'est tout autant. Ferry fait le choix de la liberté et de la valeur de l'humain, et est conscient de ne pas pouvoir le démontrer sur le plan de la raison. Il attribue à l'homme une valeur transcendante, et est conscient de le faire par un choix. Il construit une transcendance en aval de l'humain, c'est-à-dire que l'humain se choisit comme transcendant, à l'opposé de la foi chrétienne, où le transcendant préexiste à l'homme et fonde sa valeur. Ferry voit cette transcendance-là comme enfin authentique, parce que fondée sur l'humain :

Et c'est en quoi l'humanisme transcendantal est un humanisme de l'homme-Dieu : si les hommes n'étaient pas en quelque façon des dieux, ils ne seraient pas non plus des hommes. Il faut

⁴⁷ Dans un contexte légèrement différent, Lewis parle du « marché du magicien : « Donne-moi ton âme, je te donnerai le pouvoir ! » (*Abolition*, p. 88). En l'occurrence, il s'agit du fait de réduire l'être humain à un objet maîtrisable et conditionnable pour augmenter notre pouvoir. En se traitant comme matériau brut, l'homme perd le moyen de se considérer lui-même comme sujet doué de choix, ou de conviction – il perd son âme. Ainsi, la question que Ferry pose touche directement au genre de vision que Skinner propose.

⁴⁸ *Vie réussie*, pp. 33-39.

⁴⁹ D'une manière qui n'est pas si surprenante dans le cadre d'une déconsidération de la vérité au profit de l'efficacité, Ferry ne semble pas prendre position sur le fait que la religion chrétienne serait *fausse*, mais il paraît se contenter de la considérer *inadaptée*.

supposer en eux quelque chose de sacré, ou bien accepter de les réduire à l'animalité⁵⁰.

On pourrait résumer la démarche de Ferry dans une formule des plus paradoxales : il est conscient que l'humain a besoin d'un au-delà de l'humain pour être pleinement humain, mais veut le trouver sur une base humaine et décide pour finir de trouver en l'homme son au-delà de l'homme.

3. Discussion

Au fil de ce parcours, nous avons fait face à quelques questions récurrentes. La première est celle de la nature humaine : quel est cet homme qui cherche un sens à sa vie ? Particulièrement cruciale est la question de savoir si l'homme est personnel, avec une conscience, une volonté et des choix, ou non.

Un deuxième volet est la question morale : y a-t-il une pertinence à parler de bien et de mal, et en quels termes ?

Ces deux volets sont largement reliés, puisque de larges pans de la morale contemporaine se basent sur une valeur affectée à l'être humain, comme on l'a vu chez Camus, Ferry, et de manière différente chez Singer.

Pour discuter de ces questions, nous suivrons en partie la démarche de Francis Schaeffer, qui fait de la nature de l'homme et du problème moral les deux premiers chapitres de son livre *He is there and he is not silent*⁵¹.

Schaeffer traite ces questions en lien avec celle de l'origine du monde, et cela se justifie en ce que les options prises quant à l'origine du monde fondent celles qui concernent l'humain. Schaeffer pose une alternative : soit l'origine de toute chose est personnelle, soit elle est impersonnelle⁵². Nous allons adopter une démarche semblable, avec quelques nuances supplémentaires.

⁵⁰ *L'Homme-Dieu*, p. 241.

⁵¹ Francis A. Schaeffer. *He is there and he is not silent*. Carol Stream : Tyndale House, 1985. L'ouvrage a été traduit en français : F.A. Schaeffer. *Dieu, illusion ou réalité ?*, La Revue réformée. Aix-en-Provence : Assoc. « La Revue réformée », 1989, mais ayant travaillé sur l'édition anglaise c'est d'elle que nous citons les pages.

⁵² Il discute aussi la notion d'un univers qui vient de « rien », mais souligne que pratiquement personne ne défend un authentique néant comme origine de toute chose. Certains commencent à parler d'une origine dans le néant, mais introduisent en cours de discussion de la masse, de l'énergie ou de la personnalité (*Not*

3.1. Impersonnalité du monde

Une première position consiste à considérer que l'origine de toute chose est impersonnelle, et que le monde entier, humains compris, est impersonnel. C'est là la conclusion à laquelle arrivent Nietzsche et Skinner. La personnalité de l'homme est une fiction, ce sont des processus impersonnels qui la sous-tendent et en donnent l'illusion. La conclusion logique d'une impersonnalité de toutes choses est assez bien exprimée par Freud : « Quand on commence à se poser des questions portant sur le sens de la vie et de la mort, on est malade, car tout ceci n'existe pas de manière objective⁵³ ».

Il importe de bien mesurer les conséquences de cette position. Du moment que la personnalité se réduit à l'impersonnalité, il est déplacé de se considérer comme acteur de sa vie. En ce sens, lorsque Nietzsche prône le grand style ou Onfray la « belle individualité⁵⁴ », ils pensent encore en termes de sujet, en termes de personne qui construit sa vie avec une intention. Pourtant, la construction de soi et l'accroissement de sa propre puissance ne sont pas envisageables en niant un soi.

De facto, il est impossible à un homme d'envisager sa propre action et ses décisions comme détachées de lui, comme indépendantes de sa propre personne. Skinner par exemple doit bien penser et avoir une intentionnalité pour écrire son livre. Se voir comme fondamentalement impersonnel est une possibilité théorique, mais elle ne peut se vivre réellement.

En un sens, Nietzsche et ceux qui poursuivent sur sa ligne marquent l'échec d'un humanisme intégral : pour affranchir l'homme de Dieu, on a voulu penser l'homme à partir de lui-même, de l'expérience humaine et de ce qui est accessible à la raison humaine. Mais cette pensée, poussée à son terme, finit par abolir l'homme qu'elle prétendait libérer. Au nom de la liberté, on a voulu penser l'homme sans Dieu. En pensant l'homme sans Dieu, on en a déduit que l'homme n'avait pas de liberté. La liberté de pensée a été établie en valeur cardinale, mais finalement on considère la pensée comme une fiction.

silent, p. 8), ce qui n'est plus un vrai « rien ». Ajoutons que cela vaut aussi pour la proposition d'une origine dans un vide quantique fluctuant, comme bien montré dans David Albert. *On the Origin of Everything*. Dernière consultation le 12.11. 2013. Mar. 2013. URL : <http://www.nytimes.com/2012/03/25/books/review/a-universe-from-nothing-by-lawrence-m-krauss.html>.

⁵³ Lettre de Freud à Fliess, cité par Ferry dans *Vie réussie*, p. 205.

⁵⁴ *Sculpture de soi*, p. 76.

Quant au problème moral, Schaeffer le formule en termes de cruauté humaine. L'homme a aussi loin qu'on le sache constaté chez lui une certaine méchanceté, une propension à « mal agir ». Presque toujours, on a distingué cette question de la simple finitude humaine. Mais comme le souligne Schaeffer, si l'origine de toutes choses est impersonnelle, les deux problèmes se réduisent l'un à l'autre⁵⁵. Il n'y a pas de point d'ancrage pour les idées de juste ou de faux, de bien ou de mal. Il n'y a pas alors de problème du mal, il n'y a que la marche du monde. En ce sens, Nietzsche voit juste, car il tire les conséquences des prémisses qu'il adopte. Si « Dieu est mort », toute notion morale est dépourvue de sens. Il peut être question de ce qui est admis sociologiquement, de ce qui nous plaît ou nous déplaît, mais la justice est une notion creuse. Sartre le voit assez bien :

L'existentialiste, au contraire, pense qu'il est très gênant que Dieu n'existe pas, car avec lui disparaît toute possibilité de trouver des valeurs dans un ciel intelligible ; il ne peut plus y avoir de bien *a priori* puisqu'il n'y a pas de conscience infinie et parfaite pour le penser ; il n'est écrit nulle part que le bien existe, qu'il faut être honnête, qu'il ne faut pas mentir, puisque précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes⁵⁶.

Mais là aussi, il faut demander la cohérence des conclusions. Camus a bien vu que considérer tous les comportements comme équivalents revenait à légitimer l'atrocité. Éliminer la notion de bien et de mal élimine la possibilité de se révolter contre le mal. Aucun acte n'est condamnable si le bien et le mal ne sont rien. Si la lucidité demande l'élimination de toute morale, il faut approuver les crimes des nazis comme une expression valable de leur position, ou comme une conséquence nécessaire de ce qui est. Ainsi, tout engagement pour un monde meilleur ou pour le « bien » de l'humanité est une vanité dans cette perspective.

On ne peut cependant pas s'arrêter aux grandes considérations, la même conclusion s'applique à la moindre décision de notre vie. Si aucune action n'est meilleure qu'une autre, décider de quoi que ce soit est absurde. Consentir à tout et ne pas chercher à se changer ne donne pas de raison d'agir dans un aucun sens donné, puisque tout se vaut. Camus l'a bien vu (cité plus haut), et G.K. Chesterton faisait la même remarque :

⁵⁵ *Not silent*, p. 22.

⁵⁶ Jean-Paul Sartre. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris : Gallimard, 2000, pp. 38-39.

Le vouloir tolstoïen est glacé par un instinct bouddhiste qui lui suggère que toutes les actions définies sont mauvaises, mais le vouloir nietzschéen est également glacé par cette opinion que si toutes les actions définies sont bonnes, aucune n'est définie⁵⁷. Ils se tiennent aux carrefours et l'un hait toutes les routes et l'autre les aime toutes. Le résultat se devine assez : c'est qu'ils restent aux carrefours⁵⁸.

Bien entendu, personne ne peut vivre éternellement sans faire de choix, et choix il y aura. Or si le choix n'est pas fait en fonction d'une valeur que l'on attache à ses conséquences, il se fera sur d'autres critères. Peut-être sera-ce l'habitude, et continuera-t-on à faire ce que l'on a toujours fait, sans y penser. Peut-être s'agira-t-il plutôt de suivre les suggestions de l'environnement social – menant au conformisme le plus total. Ou bien arrivera-t-on à la situation décrite par Lewis :

Selon la logique de leur position [celle qui nie toute valeur morale *a priori*], ils prendront leurs intentions comme elles viennent, du hasard. Et le hasard est synonyme ici de nature. C'est de l'hérédité, de la digestion, de la météo et de l'association d'idées que naîtront les motifs des conditionneurs. Leur rationalisme extrême, qui « perce à jour » tout motif irrationnel, fait d'eux des créatures au comportement totalement irrationnel⁵⁹.

Ainsi, la réduction de toutes choses à l'impersonnel interdit de donner une valeur à sa propre existence tout comme de s'investir en aucune manière dans ses propres choix, dans le monde ou dans la société.

⁵⁷ La traduction est impropre. La phrase originale de Chesterton : « But the Nietzsche's will is quite equally frozen by his view that all special actions are good; for if all special actions are good, none of them are special » (*Orthodoxy*) se traduit plutôt : « Mais le vouloir nietzschéen est également glacé par son opinion que toutes les actions définies sont bonnes, car si toutes les actions définies sont bonnes, aucune n'est définie ».

⁵⁸ Gilbert Keith Chesterton. *Orthodoxie*. Traduction de Charles Grolleau. L. Rouart et J. Watelin, 1923, p. 53.

⁵⁹ *Abolition*, p. 83.

3.2. Réaction humaniste

Camus et Ferry voient tous deux bien le vide de sens d'une telle position. Ils vont à leurs manières chercher le sens dans l'humain et dans l'expérience humaine. Camus peut encore admettre l'absurde en matière de vie individuelle, et considérer que la vie peut être vécue même si elle n'a pas de sens. Mais lorsqu'il se tourne vers la question du meurtre, il ne peut admettre les conclusions auxquelles de telles prémisses mènent. Comme on l'a vu, il fonde sa réaction face à cela sur un fait de l'expérience humaine, la révolte contre l'oppression et l'inhumanité. De là il déduit une nature humaine qui le conduit à refuser le pire des atrocités commises dans son siècle, et même à refuser tout meurtre. Mais par là même, Camus remet en cause l'impossibilité des absolus moraux et la détermination *a posteriori* de toute morale.

Luc Ferry s'appuie davantage sur l'observation de la manière dont ses contemporains gèrent la question du sens et sur les valeurs qu'il voit à l'œuvre. Il voit l'homme comme valeur suprême, comme transcendance dépassant le réductionnisme, et cela lui permet de fonder une certaine éthique de l'amour du prochain, et de voir l'amour comme « le lieu ultime du sens de la vie⁶⁰ ».

Ferry et Camus ont une démarche très intéressante et en partie parallèle. Ils constatent les conséquences inacceptables du mouvement dont Nietzsche témoigne, et repartent de l'expérience humaine pour établir leur position. Ils rejoignent en cela une remarque pertinente de C.S. Lewis, selon laquelle le seul être dont on puisse réaliser plus qu'une observation extérieure est l'être humain, dont nous avons une connaissance interne⁶¹. En hommes raisonnables, ils tirent de là des conséquences qui paraîtront louables au plus grand nombre au regard de l'éthique. Cependant Camus, en particulier, est singulièrement conscient de ce que son observation du réel entre en conflit avec la ligne de pensée qu'il suit, ce qui met en question la cohérence de sa démarche – voir partie 3.6.

Notons aussi que d'un point de vue chrétien, la situation de Camus et de Ferry se comprend assez bien : selon la Bible, l'homme est créé à l'image de Dieu. Dieu est nié, mais son image en l'homme est néanmoins présente en ce monde. En cela, la constatation que l'homme possède quelque chose qui dépasse le réductionnisme matérialiste est une observation justifiée, que l'on ne peut que louer. Mais

⁶⁰ *Homme-Dieu*, p. 245.

⁶¹ Clive Staple Lewis. *Mere Christianity*. Fontana Books, 1973 [1952], p. 13.

nous suggérons que toutes les conséquences de ces remarques ne sont peut-être pas tirées. Cela rejoint une idée présentée par Schaeffer⁶² : tout homme vit sur la base de ses présupposés et en rapport avec le monde. Le non-chrétien vit comme homme à l'image de Dieu dans un monde créé par Dieu sur la base de présupposés qui s'y opposent. En conséquence, tout homme vit en porte-à-faux à la fois avec le monde et sa propre nature, et avec ses présupposés. Il peut être plus ou moins cohérent avec ses présupposés et donc plus ou moins en désaccord avec le monde, mais cette tension existe forcément – voir de même nos commentaires sur la pensée de Michel Onfray, partie 2.4 : Onfray peut suivre ses présupposés pour refuser les sanctions, pas pour innocenter les coupables, il peut refuser une morale *a priori*, sauf le postulat de réciprocité, etc. La visée de Schaeffer est de dire que les présupposés chrétiens sont les seuls qui permettent la cohérence de la pensée avec le monde et notre humanité, ce que nous rejoignons et dont le lecteur jugera.

3.3. *Personnalité émergente ?*

Il faut maintenant aborder une autre question : une nature humaine réellement personnelle peut-elle avoir émergé d'une origine impersonnelle ? Le postulat réductionniste veut que si l'origine de toutes choses est impersonnelle, l'homme lui-même soit impersonnel, quoique plus complexe que d'autres parties de la nature. Mais comme le souligne Ferry, le parti-pris réductionniste est précisément un parti-pris : le postulat d'une rationalité cachée derrière les décisions apparemment libres n'est pas plus falsifiable qu'il n'est prouvable⁶³. On pourrait soutenir que l'homme a une personnalité réelle, non-illusoire, qui pourtant émerge de constituants impersonnels. On parle à ce sujet de propriété émergente, pour désigner une propriété d'un système complexe qui n'est pas présente en ses parties. Émergence et réductionnisme s'opposent, et tant qu'il n'y a pas d'explication réductionniste complète de la réalité entière, le choix du réductionnisme comporte une part d'arbitraire. Parce que la démarche réductionniste a permis d'expliquer bien des choses, on considère qu'elle expliquera aussi demain ce qu'elle n'explique pas encore aujourd'hui, mais c'est un acte de foi. Le réductionnisme est un présupposé possible, mais d'autres partiront du présupposé de l'émer-

⁶² *Illusion ou réalité ?*, Titre IV : le Christianisme historique au XX^e siècle, chap. 1 : Trouver le point de tension.

⁶³ *Homme-Dieu*, pp. 234-236.

gence qui est également possible. Il convient donc de considérer les deux possibilités – toutes deux pouvant être adoptées par des personnes croyantes ou non.

Schaeffer l'écarte rapidement au niveau métaphysique, en arguant par analogie qu'une conséquence ne s'élève pas plus haut que sa cause ; si l'origine de tout est impersonnelle, la personnalité est de l'impersonnalité additionnée de complexité, sans différence intrinsèque⁶⁴. L'argument n'est pas creux, mais pas assez fort pour clore la discussion⁶⁵. Au niveau moral, Schaeffer considère davantage cette possibilité avec ses conséquences. Si la source de toutes choses est impersonnelle, le monde n'a pas de contenu moral, mais l'homme a développé des notions morales⁶⁶ qui sont en décalage avec le monde où il vit⁶⁷. Il est intéressant de noter que cette suggestion pourrait trouver fort bien sa place dans la description que Camus fait de l'absurdité de la condition humaine. Camus décrit entre autres la confrontation entre un principe de justice en l'homme et un monde intrinsèquement injuste⁶⁸.

L'émergence d'un être personnel au milieu d'un monde fondamentalement impersonnel correspondrait bien aux visions de Ferry et de Camus, où l'humanité serait le fondement de toute valeur dans un univers où elles ne préexistent pas. Sans qu'il l'explicite tout à fait, c'est vraisemblablement la vision de Singer, qui considère l'homme comme un produit de l'évolution, mais lui reconnaît une conscience de soi, le besoin d'une éthique, et une valeur *en tant qu'il possède une conscience*. Il reconnaît l'homme comme personne, et lui accorde une nature humaine produite de l'évolution.

Si la vision qui se dessine là est correcte, une ligne d'action possible consisterait à reconnaître une valeur particulière aux carac-

⁶⁴ *Not silent*, p. 12.

⁶⁵ Assurément, l'idée que la complexité peut trouver son origine dans un substrat simple est au cœur de certains débats autour de l'existence de Dieu (typiquement Richard Dawkins. *L'horloger aveugle*. La Fontaine des sciences. Traduit par B. Sigaud. Paris : Robert Laffont, 1989 souligne que l'évolution donne un mécanisme pour l'auto-organisation de la matière vers un haut degré de complexité). L'argument de Schaeffer pèse plus ou moins dans ce débat selon que l'on considère la personnalité comme une caractéristique essentiellement distincte de la seule complexité, ou non. Schaeffer ne nie pas que la complexité puisse apparaître dans le monde matériel, mais considère que la personnalité est plus que de la matière impersonnelle organisée de manière complexe.

⁶⁶ Comprendre par là l'idée que certaines choses sont bonnes et d'autres mauvaises, indépendamment des normes spécifiques adoptées en la matière.

⁶⁷ *Not silent*, p. 23.

⁶⁸ Notamment dans *L'homme révolté*, pp. 76-77.

téristiques personnelles que nous avons développées par le jeu du hasard et de la nécessité. Il faudrait alors comme Singer accorder le primat aux existences qui présentent au plus haut degré ces caractéristiques, comme Ferry valoriser l'amour de ceux qui les présentent et comme Camus en refuser le meurtre et la négation. Ce qu'Onfray appelle la sculpture de soi, le développement de ses propres caractéristiques personnelles pourrait également trouver sa place dans cette vision.

Une telle éthique ne pourrait jamais se prévaloir d'un absolu, puisque émergeant d'un monde dépourvu d'éthique, c'est sur le mode du consensus qu'elle pourrait s'élaborer et s'appliquer. Elle ne prévaudrait sur des alternatives anti-humanistes (réductionnismes niant la personnalité de l'homme, égoïsme écrasant l'autre, totalitarismes broyant les individus) que si et du fait qu'elle emporterait un assentiment plus large parmi les êtres personnels que nous sommes. Au point de vue rationnel, elle demeurerait un choix arbitraire : reconnaître en l'homme une personnalité qui dépasse l'impersonnalité du monde a une certaine cohérence avec l'expérience humaine, mais ne peut être démontré dans aucun sens strict. Cette vision ne pourrait donc revendiquer de primauté sur les visions opposées, mais un humaniste idéaliste pourrait imaginer qu'elle s'imposât par sa concordance avec les aspirations humaines.

Dans cette optique, l'éthique n'est pas métaphysique, le bien et le mal ne dépassent en rien l'horizon humain et matériel. On peut penser qu'une chose est bonne ou mauvaise, mais cela n'exprime qu'un choix et une préférence et ne constitue pas un énoncé sur la réalité des choses. Avec cette vision, la question du mal demeure lancinante⁶⁹. Peut-on combattre le mal absolu par une éthique relative ? Si l'amour et la vie « civilisée » sont issus d'un choix ou d'un processus contingent, peuvent-ils prévaloir face à la barbarie ? L'homme se découvrant personnel peut choisir d'accorder une valeur essentielle aux autres hommes personnels, mais il peut aussi choisir de les éliminer pour renforcer sa spécificité. Cette vision ne conduit qu'à une morale de consensus, impuissante à combattre un consensus concurrent qui en prendrait le contre-pied.

Une vision optimiste de l'histoire dirait peut-être que l'homme, s'étant élevé au-dessus de l'animalité, progressera encore vers l'amour et l'harmonie. Après tout, puisque les forces de mort sont destructrices, l'évolution même ne veut-elle pas que la vie triomphe ? À un tel optimisme, la meilleure réponse est la plus triste : l'histoire du

⁶⁹ Ferry y consacre de belles pages dans *L'Homme-Dieu*, pp. 89-95.

XX^e siècle a montré ce que valait la croyance au progrès humain. Ce que l'être humain construit à partir de rien, il peut facilement le détruire également.

L'autre problème d'une vision du progrès avec un idéal construit, c'est que le but visé peut et va changer au fur et à mesure de la progression. Rien ne permet de justifier que ce qui nous semble souhaitable le sera encore pour nos successeurs. Dans ce sens, l'espoir fondé sur la progression d'une humanité laissée à elle-même est dur à justifier.

En bref, l'idée d'une personnalité émergeant d'une nature impersonnelle nous semble être une position possible. Elle est logiquement tenable – sans dire pour autant qu'elle serait solide – en l'état actuel et permet de tenir compte d'un bon nombre d'observations sur la condition humaine. Néanmoins, elle est nécessairement fragile. En particulier, l'impossibilité où elle se trouve de condamner résolument le mal la rend à nos yeux insuffisante en pratique, et incohérente avec la vigueur de l'indignation de l'homme confronté au mal radical. Nous espérons avoir présenté de manière équitable ce qui la fondait et ce qu'elle pouvait impliquer, et nous proposons au lecteur d'évaluer pour lui-même si une telle vision lui semble suffisante dans ses fondements et ses conséquences.

3.4. Origine personnelle de toutes choses

L'alternative à une origine impersonnelle de toutes choses est évidemment que l'origine de tout soit personnelle, qu'une personne soit à l'origine de toutes choses⁷⁰. Dès lors, notre personnalité peut être une réalité ; non pas une réalité émergeant de manière contingente de la marche du monde, mais une réalité voulue par la personne à l'origine de tout. Alors, la personne humaine peut avoir une valeur qui ne repose pas que sur un choix arbitraire, mais qui a une base hors de nous-mêmes. Si l'origine personnelle de toutes choses a voulu que d'autres êtres personnels peuplent cet univers, il n'est pas absurde de considérer qu'elle accorde une valeur à leur existence.

De même, si l'origine de tout est personnelle, la morale peut avoir une origine personnelle extérieure à l'homme. Alors la méchanceté humaine peut se constater eu égard à un étalon qui lui est externe.

⁷⁰ Comme le note Lewis (*Mere Christianity*, p. 33), à ce stade de la discussion, une origine personnelle signifie quelque chose ou quelqu'un qui ressemble plus à une intelligence qu'à de la matière, ayant des intentions et une volonté. Cela ne signifie pas nécessairement le Dieu chrétien, mais nous allons montrer quelques éléments qui font que le Dieu chrétien est un bon candidat.

La cruauté humaine ne se ramène plus à sa finitude, et ne se réduit pas à un conflit de normes différentes. Si la morale a une origine externe à l'homme, le mal peut être combattu et « tout n'est pas permis ». Mais notons bien : pour que le mal puisse être résolument combattu, il faut qu'il soit réellement mal. Or si le mal est réellement mal, celui qui le pratique est réellement coupable. Soit on légitime tout, soit l'homme doit faire face à sa culpabilité.

Globalement, l'homme n'est pas satisfait par une condition absurde, et comme on l'a vu cette insatisfaction fait partie du problème absurde. L'exigence de justice des révoltés de Camus, le besoin d'engagement reconnu par Singer, le refus de consentir au mal chez Onfray, la conviction d'une valeur de l'homme chez Ferry, autant d'exemples qui montrent que l'homme n'est pas fait pour un univers vide de sens. Pascal exprime bien la manière dont cette insatisfaction est signe que l'homme est porteur de plus que sa condition présente :

Car enfin si l'homme n'avait jamais été corrompu, il jouirait dans son innocence de la vérité et de la félicité avec assurance ; et si l'homme n'avait jamais été que corrompu, il n'aurait aucune idée ni de la vérité ni de la béatitude. Mais, malheureux que nous sommes, et plus que s'il n'y avait aucune grandeur dans notre condition, nous avons une idée du bonheur, et ne pouvons y arriver ; nous sentons une image de la vérité, et ne possédons que le mensonge ; incapables d'ignorer absolument, et de savoir certainement ; tant il est manifeste que nous avons été dans un degré de perfection dont nous sommes malheureusement déçus⁷¹.

Ainsi, la nature humaine et l'étude des intuitions morales qui s'y rencontrent laissent fortement soupçonner qu'il y a plus dans ce monde que l'impersonnalité dépourvue de sens⁷². De fait, l'inadéquation entre les aspirations de l'homme et sa condition peuvent se comprendre de deux manières : soit le désir humain s'est élevé au-dessus de la réalité du monde, et ses aspirations sont destinées à être frustrées ; soit l'homme est tombé en dessous de sa condition initiale, et ces aspirations témoignent du créateur et manifestent notre besoin d'être restaurés.

Dans cette partie, nous avons montré qu'une origine personnelle de toute chose rend possible le fait que l'homme ait une personnalité

⁷¹ Blaise Pascal. *Pensées*. Sous la dir. de Francis Kaplan. Paris : Cerf, 1982, p. 235.

⁷² Bien développé par Lewis dans *Mere Christianity*, livre I : « Right and wrong as a clue to the meaning of the universe ».

réelle, que son existence ait une valeur et que les notions morales ne soient pas qu'un arbitraire fluctuant. Il faut reconnaître que c'est là une possibilité, mais pas encore une implication nécessaire. Dieu⁷³ pourrait être personnel, mais absolument désintéressé du monde comme de l'humanité⁷⁴. Pour aller plus loin, il faut que Dieu s'intéresse à l'humanité et fasse connaître d'une manière ou d'une autre le bien et le mal. Si il y avait disjonction totale entre la pensée de Dieu et la pensée humaine, l'homme serait encore livré à lui-même.

Une des prétentions de la foi chrétienne est qu'au-delà de ce que l'homme peut observer de lui-même, Dieu a communiqué de manière plus spécifique par une révélation intelligible. Cela ne se déduit pas de l'observation du monde en général ou de la spéculation philosophique, mais se reçoit et doit s'évaluer. Le Dieu de la Bible répond aux besoins de la quête de l'homme, alors que les autres solutions s'épuisent. Or si nous savons qui est ce Dieu, ce n'est pas par la spéculation philosophique, mais parce que ce Dieu a parlé, qu'il n'est pas resté silencieux⁷⁵.

3.5. Réponses chrétiennes

Abordons maintenant ce que la foi chrétienne, fondée sur la révélation de Dieu dans la Bible et en Jésus-Christ, peut nous dire au sujet du sens de la vie. Il ne s'agira pas ici de donner un précis de doctrine chrétienne, exhaustif en tous les points. Nous montrerons plutôt comment les problématiques abordées jusqu'ici trouvent leur place et leur réponse au sein de cette doctrine. Nous cherchons donc à montrer la pertinence de ce regard ; si nous y parvenons, charge au lecteur de s'informer de ses détails et se déterminer sur sa véracité.

3.5.1. Qohélet

Une première perspective biblique est celle de Qohélet, qui présente une réflexion largement basée sur l'expérience humaine mais consciente de la présence de Dieu. Qohélet réfléchit sur la vie « sous le soleil », en se limitant aux réalités concrètes accessibles naturellement ; c'est le niveau le plus terre à terre de la pensée biblique à ce

⁷³ Dorénavant, on nommera ainsi l'origine personnelle du monde. Le lecteur notera que nous passons bientôt de cette idée générale au Dieu chrétien.

⁷⁴ Position que l'on trouve chez Lucrèce et Épicure concernant les dieux, d'après Camus, *L'homme révolté*, p. 47. Plus généralement, c'est la vision déiste, qu'on ne discutera pas davantage car pour les problèmes qui nous occupent, elle a essentiellement les mêmes conséquences qu'une origine impersonnelle.

⁷⁵ Bien exprimé par Schaeffer : *Not silent*, p. 18.

sujet. En même temps, Qohélet est un écrit complexe, fait de tensions ; il tend à présenter ensemble des réflexions qui ne prétendent pas à une cohérence totale, mais expriment des aspects de la réalité et de la vie dans le monde. Qohélet réfléchit à la sagesse, aux richesses, aux plaisirs, et met en cause leur valeur : la richesse et la gloire sont vaines, toutes les œuvres que l'on peut accomplir sur terre seront balayées par le temps ou la folie des hommes. L'homme peut réfléchir à la marche du monde, mais pas arriver à une conclusion :

Lorsque j'ai appliqué mon cœur à connaître la sagesse et à considérer les choses qui se passent sur la terre, – car les yeux de l'homme ne goûtent le sommeil ni jour ni nuit, j'ai vu toute l'œuvre de Dieu, j'ai vu que l'homme ne peut pas trouver ce qui se fait sous le soleil ; il a beau se fatiguer à chercher, il ne trouve pas ; et même si le sage veut connaître, il ne peut pas trouver (Qohélet 8,16-17)⁷⁶.

Qohélet reconnaît aussi que Dieu a mis en l'homme une aspiration à l'éternité, mais que ce dernier n'a pas un accès exhaustif à l'œuvre de Dieu.

[Dieu] fait toute chose bonne en son temps ; même il a mis dans leur cœur la pensée de l'éternité, bien que l'homme ne puisse pas saisir l'œuvre que Dieu fait, du commencement jusqu'à la fin (Qohélet 3,11)⁷⁷.

Qohélet perçoit l'existence de « justes » et de « méchants », et déplore que les sorts de l'un et de l'autre soient trop souvent échangés. En cela, il rejoint la constatation de l'injustice du monde, présente chez les révoltés de Camus. Globalement, Qohélet rejoint largement les constatations absurdes : intelligibilité fort limitée du monde, brièveté de l'existence, indifférence du monde à notre égard.

Il donne néanmoins quelques idées de comportement dans le monde tel qu'il le perçoit ; parmi d'autres :

Va, mange avec joie ton pain, et bois gaiement ton vin ; car dès longtemps Dieu prend plaisir à ce que tu fais. Qu'en tout temps tes vêtements soient blancs, et que l'huile ne manque point sur ta tête. Jouis de la vie avec la femme que tu aimes, pendant tous les jours de ta vie de vanité, que Dieu t'a donnés sous le soleil, pendant tous les jours de ta vanité ; car c'est ta part dans

⁷⁶ Louis Segond. *Traduction de la Bible par Louis Segond, révisée*. Domaine public, 1910 (ci-après Segond 1910).

⁷⁷ *Idem*.

la vie, au milieu de ton travail que tu fais sous le soleil. Tout ce que ta main trouve à faire avec ta force, fais-le ; car il n'y a ni œuvre, ni pensée, ni science, ni sagesse, dans le séjour des morts, où tu vas (Qohélet 9,7-10)⁷⁸.

Qohélet reconnaît la recherche d'un absolu, mais doute qu'il soit accessible à l'homme. Pour lui, l'activité est encouragée, mais sans tomber dans les illusions de la grandeur et du succès. Les plaisirs simples de l'existence peuvent être appréciés comme dons de Dieu. La réflexion de Qohélet se situe « sous le soleil », elle prend peu en compte la transcendance, mais se conte de l'observation du concret pris comme autonome. Dans le registre de l'expérience humaine, de la vie telle qu'on l'observe comme hommes, Qohélet rejoint donc assez largement la vision de Camus⁷⁹.

Qohélet se situe à une étape reculée de la révélation biblique, et il ne dit pas tout, mais il fournit un point de départ réaliste.

3.5.2. Un Dieu mauvais ?

Avant de poursuivre, un écueil apparent doit être traité, c'est celui de la présence du mal dans le monde et dans le cœur humain. Si l'origine ultime de l'homme est en Dieu et que l'homme est mauvais (en partie du moins), Dieu a-t-il créé l'homme mauvais ? Dans les mots de Baudelaire⁸⁰ : « Si il y a un Dieu, c'est le Diable ». Si Dieu a créé l'homme avec la cruauté et la méchanceté dont on le sait capable, Dieu est mauvais, et il n'y a plus guère d'espoir possible. Ou comme l'exprime Chesterton :

S'il est vrai (et cela l'est certainement) qu'un homme peut sentir un plaisir exquis à écorcher vif un chat, le philosophe religieux ne peut en tirer qu'une ou deux déductions⁸¹. Il doit ou bien nier l'existence de Dieu comme le font tous les athées ou bien nier l'union actuelle entre Dieu et l'homme, comme le font tous les chrétiens⁸².

Et précisément, la réponse chrétienne est que l'homme n'est pas actuellement tel qu'il a été créé à l'origine. Dans l'histoire, l'homme

⁷⁸ *Idem*.

⁷⁹ Point de vue largement développé dans Justin Keith Morgan. « Living in the Tensions: Camus, Qohélet, and the Confrontation with the Absurd ». Mém. de master Liberty University, School of Communication, 2011.

⁸⁰ Cité par Schaeffer, *Not Silent*, p. 27.

⁸¹ « Une de deux déductions » dans le texte anglais.

⁸² *Orthodoxie*, p. 10.

s'est détourné d'un Dieu bon et sans faille, et par là-même s'est perverti. Cette réponse conduit à affirmer la réalité du mal et à le combattre, sans ôter tout espoir en faisant du mal la réalité ultime. Sans entrer dans les détails, la doctrine du péché originel est celle qui permet de regarder en face la présence du mal en tout homme, sans en venir à faire de Dieu l'auteur du mal, ni à faire du mal une condition éternellement inhérente à notre monde. Autrement dit, elle permet d'être lucide sur la présence du mal tout en lui conservant son caractère scandaleux⁸³.

3.5.3. Réponse au dilemme moral

Un autre passage très pertinent au sujet de la recherche de l'homme appartient au discours de Paul à l'Aréopage :

À partir d'un seul il [Dieu] a créé tous les peuples pour habiter toute la surface de la terre, il a défini des temps fixes et tracé les limites de l'habitat des hommes : c'était pour qu'ils cherchent Dieu ; peut-être pourraient-ils le découvrir en tâtonnant, lui qui, en réalité, n'est pas loin de chacun de nous.

Car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être, comme l'ont dit certains de vos poètes : « Car nous sommes de sa race. »

Alors, puisque nous sommes la race de Dieu, nous ne devons pas penser que la divinité ressemble à de l'or, de l'argent, ou du marbre, sculpture de l'art et de l'imagination de l'homme. Et voici que Dieu, sans tenir compte de ces temps d'ignorance, annonce maintenant aux hommes que tous et partout ont à se convertir. Il a en effet fixé un jour où il doit juger le monde avec justice par l'homme qu'il a désigné, comme il en a donné la garantie à tous en le ressuscitant d'entre les morts (Actes 17, 26-31)⁸⁴.

On retrouve dans ce passage l'idée d'une similitude entre Dieu et l'homme, à mettre en lien avec leur personnalité analogue. Comme Qohélet, Paul reconnaît en l'homme une recherche de Dieu, qui néanmoins s'effectue comme à tâtons, et n'aboutit pas aisément ni naturellement⁸⁵. La vie humaine est d'une manière empreinte de la présence de Dieu, mais Dieu ne se découvre pas si facilement.

⁸³ Voir à ce sujet Henri Blocher. *Le Mal et la Croix*. Méry-sur-Oise : Sator, 1990.

⁸⁴ Traduction (*Ecuménique de la Bible*. Paris : Cerf et Société Biblique Française, 1988 (ci-après TOB), dorénavant abrégé « TOB ».

⁸⁵ De fait, la construction du verset 27 avec l'emploi de l'optatif en grec indique une large part d'incertitude sur le résultat de la recherche. Le discours ne suppose

Ce en quoi le message de Paul dépasse l'expérience humaine précédente, c'est d'une part l'appel à la conversion, réponse à la culpabilité morale réelle de l'homme, et d'autre part le jour du juste jugement de Dieu, réponse à l'injustice et au mal que l'on observe dans ce monde. Nous avons montré que ces deux aspects ne pouvaient se dissocier, de sorte qu'en refusant de consentir au mal, on se confronte nécessairement à la culpabilité.

Face à cette dernière, la révélation chrétienne dresse la réponse de la croix de Jésus-Christ. L'homme est réellement coupable, incapable de se racheter, en réponse à quoi Dieu fournit lui-même une rançon pour sa culpabilité. Dieu vient en Jésus-Christ, seul homme vraiment juste et sans faute, qui meurt à la place des coupables :

C'est lui [Jésus] que Dieu a destiné comme moyen d'expiation pour ceux qui auraient la foi en son sang, afin de montrer sa justice. Parce qu'il avait laissé impunis les péchés commis auparavant au temps de sa patience, il a voulu montrer sa justice dans le temps présent, de manière à être (reconnu) juste, tout en justifiant celui qui a la foi en Jésus (Romains 3,25-26)⁸⁶.

Le Christ innocent meurt pour porter la culpabilité des hommes, offrant à la fois une voie de salut pour les coupables et une manifestation de ce que Dieu n'accepte pas le mal avec indifférence⁸⁷. Dans la croix du Christ, la malignité du mal est reconnue et manifestée,

donc pas que les hommes trouvent Dieu dans leur recherche. Ainsi B. Witherington III. *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids : Eerdmans, 1997, 528-529. Merci à Vincent Marty-Terrain d'avoir attiré notre attention sur ce point.

⁸⁶ Louis Segond. *Bible Segond dite la Colombe – nouvelle version Segond révisée*. Paris : Alliance Biblique Universelle, 1978.

⁸⁷ En ce sens, l'analyse de Camus reste en deçà de la pensée biblique lorsqu'il explique :

« À chaque cri solitaire de révolte, l'image de la plus grande douleur était présentée. Puisque le Christ avait souffert ceci, et volontairement, aucune souffrance n'était plus injuste, chaque douleur était nécessaire. En un certain sens, l'amère intuition du christianisme et son pessimisme légitime quant au cœur humain, c'est que l'injustice généralisée est aussi satisfaisante pour l'homme que la justice totale. Seule le sacrifice d'un Dieu innocent pouvait justifier la longue et universelle torture de l'innocence. Seule la souffrance de Dieu, et la plus misérable, pouvait alléger l'agonie des hommes. Si tout, sans exception, du ciel à la terre, est livré à la douleur, un étrange bonheur est alors possible » (*L'homme révolté*, pp. 52-53).

Si l'identification du Christ aux victimes innocentes fait partie de la réponse à la souffrance, Camus manque de voir le Christ puni pour les fautes humaines et rétablissant ainsi la justice. D'autre part, il omet la résurrection du Christ et la promesse d'une vie renouvelée qui s'y attache.

et simultanément la culpabilité de l'homme trouve son remède. Lorsque l'humanité cherche à s'innocenter, elle en vient à tout cautionner, comme on l'a vu chez Nietzsche. La foi chrétienne quant à elle reconnaît la profondeur du mal et de la culpabilité, mais ne laisse pas le problème sans réponse.

3.5.4. Visée de l'existence humaine dans une perspective chrétienne

Mais contrairement à ce que certains en font, la foi chrétienne ne s'arrête pas à une solution à la culpabilité, promettant (ce qu'elle fait effectivement) une vie future bienheureuse. Cette vie présente est aussi l'objet de son intérêt. Nous arrivons néanmoins à un point paradoxal de notre démarche. Nous avons choisi de nous concentrer sur l'existence humaine présente et de montrer que lorsque l'homme se limite à l'horizon humain, cet horizon même disparaît. Le pendant de cette constatation est le suivant : pour que l'existence présente ait une valeur, il faut la placer dans une perspective qui la dépasse. Pour parler bien du regard chrétien sur cette vie, il faut donc parler d'un au-delà de l'homme. Si nous parlons de cette transcendance en considérant ses effets pour notre vie présente, il ne faut certainement pas considérer que la transcendance est au service de cette vie, car cela se ramènerait *de facto* à la situation où seul l'horizon humain compte. Comme l'exprime Lewis : « Visez le ciel et vous obtiendrez la terre en supplément ; visez la terre, vous n'obtiendrez ni l'un ni l'autre⁸⁸ ».

La foi chrétienne affirme que l'être humain a été créé à l'image de Dieu, ce qui fonde en lui une personnalité réelle et non simplement simulée. L'être humain est appelé à une relation de communion avec Dieu et à devenir de plus en plus semblable à Dieu. Cette destinée commence ici-bas, mais se poursuit dans l'éternité. C'est pourquoi les principes centraux de l'éthique chrétienne sont l'amour de Dieu et l'amour du prochain. D'une part, Dieu et le prochain sont les seuls êtres personnels qu'il nous soit donné de côtoyer⁸⁹. D'autre part, ce sont aussi les êtres dont la destinée est éternelle.

⁸⁸ *Mere Christianity*, p. 116. Traduction personnelle – la traduction dans Clive Staples Lewis. *Les fondements du Christianisme*. Ligue pour la lecture de la Bible, 1985 n'est guère satisfaisante. On peut mettre cette idée en parallèle à 1 Corinthiens 15,19 : « Si nous avons mis notre espérance en Christ pour cette vie seulement, nous sommes les plus à plaindre de tous les hommes » (TOB).

⁸⁹ Sans nier la réalité des anges et des démons, les relations de l'humanité avec eux sont suffisamment distendues pour que l'on ne règle pas ses actions en fonction d'eux.

Lewis fait encore une remarque très pertinente sur la personnalité de l'homme, en rapport avec les déterminations sociales et circonstancielles. Il en tient pleinement compte, en soulignant que beaucoup de ce qu'on attribue à la personnalité est en fait le fruit d'influences externes ou du fonctionnement du corps. Pour lui, cela ne nie pas la personnalité humaine, mais montre qu'elle est appelée à se développer. En relation avec Dieu, hommes et femmes deviennent de plus en plus semblables à lui⁹⁰, de plus en plus libres et personnels. Sans Dieu, les déterminations sont puissantes et la personnalité s'étiole⁹¹.

Ce développement de la personnalité humaine est aussi appelé à « rendre gloire à Dieu », autrement dit à rendre manifeste sur terre les qualités de Dieu. « De même, que votre lumière brille aux yeux des hommes, pour qu'en voyant vos bonnes actions ils rendent gloire à votre Père qui est aux cieux » (Matthieu 5,16)⁹².

En bref, la vision biblique de l'homme et du monde affirme la nature réellement personnelle de l'homme, créé à l'image de Dieu, ainsi que la réalité du mal, qui justifie de le combattre. La réalité du mal et l'implication personnelle de l'homme qui le pratique impliquent une vraie culpabilité morale, à laquelle Dieu répond par la mort sacrificielle du Christ.

Trois grands axes permettent d'orienter les actions humaines petites ou grandes : l'amour du prochain, créé à l'image de Dieu ; l'amour de Dieu, qui conduit à chercher la gloire de Dieu ; et le développement de la ressemblance entre l'homme et Dieu. Ces grands axes sont précisés par des prescriptions plus détaillées contenues dans la Bible, mais donnent une orientation suffisante pour percevoir le sens à donner aux choix du quotidien comme aux engagements les plus radicaux.

3.6. La foi en Dieu est-elle un saut irrationnel ?

Il nous faut maintenant aborder une critique possible. Nous avons dit jusqu'ici que l'existence d'un Dieu personnel et créateur rendait possible des éléments que nous jugeons nécessaires pour que la vie humaine ait un sens : une personnalité réelle de l'homme, une valeur réelle des choix qui se présentent à lui. On sent venir l'objection, et elle est courante : N'est-ce pas trop beau pour être vrai ? N'est-

⁹⁰ Voir 1 Jean 3,2 ; 2 Pierre 1,4 ; 2 Corinthiens 3,8.

⁹¹ *Mere Christianity*, chap. « The new men ».

⁹² TOB.

ce pas postuler ce qui semble nécessaire ? Prendre ses désirs pour des réalités ?

Camus pour sa part fustige les existentialistes théistes (en particulier Jaspers, Chestov et Kierkegaard⁹³) pour ce qu'il appelle un saut irrationnel. Ces auteurs constatent l'échec de leur raison à rendre compte du monde, l'impossibilité d'un sens dans cet univers. Mais au lieu d'en rester là, ils sautent à la conclusion que si tout leur échappe, l'indicible doit être Dieu, le transcendant est ce qui dépasse toute compréhension. Ils font de leur échec une victoire, l'impuissance de leur raison la preuve de la supériorité divine. Camus leur reproche cette démarche ; pour lui, s'il faut reconnaître les limites de la raison, il faut lui laisser ses pouvoirs relatifs. Camus préfère vivre avec ce qu'il sait que postuler un au-delà de sa compréhension – ce qui le mène à vivre un athéisme pratique. Notons aussi que Camus ne critique pas nécessairement la foi en Dieu, mais la démarche qui y mène en l'espèce.

Il faut noter que Camus lui-même doit à un moment recourir à un saut irrationnel, ou du moins limiter très fortement la rationalité dont il ne voulait pas se départir. Comme nous l'avons déjà mentionné, Camus conclut à la non-rationalité du monde. On pourrait résumer la démarche qui l'y conduit comme suit : Si Dieu n'existe pas, tout est permis. Mais manifestement tout ne peut pas être permis, quelque chose en l'homme se révolte contre l'atroce, l'injustice totale n'est pas admissible. La conclusion que Camus tire est que finalement le monde n'est pas pleinement rationnel, qu'il faut maintenir une limite à l'injustice, même si rien ne fonde cette limite.

Si Camus voulait sauvegarder la rationalité au terme de son raisonnement et de ses observations, il aurait deux possibilités : soit renoncer à son refus du meurtre et suivre Nietzsche en légitimant tout ce qui est ; soit renoncer à la prémisse qui veut que Dieu n'existe pas. En l'occurrence, il ne s'agirait pas là d'un saut irrationnel sans fondement en réalité, mais bien plutôt d'une déduction appuyée sur des faits. Si l'observation montre que l'homme a une nature et une dignité et que tous les actes ne sont pas moralement équivalents, et si nier l'existence de Dieu nie ces faits d'expérience, alors conclure à l'existence de Dieu n'est pas un « saut », une échappatoire, mais bien plutôt la conclusion logique de la pensée.

⁹³ *Sisyphée*, pp. 50-61.

3.7. Les arguments d'autorité

Comme on l'a vu, Ferry semble lui aussi penser que le comportement humain s'explique mieux au regard d'une transcendance, et que cette dernière est d'une manière nécessaire à ce que l'homme soit pleinement humain. Il reconnaît sans peine que sa transcendance est d'une certaine manière postulée, non démontrable. Nous allons maintenant nous attarder quelque peu sur les raisons qui lui font refuser la vision chrétienne de la question.

Pour lui, la réponse « religieuse » est dépassée à cause de la fin du « théologico-éthique », où les règles de la société étaient déterminées en lien avec le divin et la religion. Il considère que la société démocratique se doit de se construire en partant de l'homme et de sa rationalité⁹⁴. Il inclut dans son argumentaire le dépassement des arguments d'autorité : on n'accepte plus aujourd'hui une opinion imposée de l'extérieur du fait qu'elle provient d'une autorité reconnue. Ferry comprend l'importance de la révélation dans la foi chrétienne, et considère que le refus des autorités externes implique un refus de la révélation, en tout cas au niveau de la société. Il souligne que si des gens adhèrent encore à la foi chrétienne, ou aux instructions papales (en bon Français, Ferry identifie christianisme et catholicisme), c'est par une libre décision. Il pose une opposition indépassable entre l'orgueil cartésien qui se veut critique de tout et l'humilité que suppose l'acceptation de la révélation.

D'une certaine manière, Ferry choisit par axiome de partir de l'humain parce qu'il cherche à traiter sa question dans un cadre admissible par l'ensemble d'une société démocratique. Si un Dieu qui se révèle n'est admissible que pour le croyant dans son for intérieur, chercher une solution humaine est le seul moyen de proposer une solution commune. D'autre part, c'est aussi un principe d'**authenticité**⁹⁵ qui le pousse dans cette direction : la spiritualité serait plus authentique du moment qu'elle serait construite en aval de l'être humain, plutôt que de venir de l'amont.

En un sens, il faut reconnaître une pertinence à cette démarche : la foi chrétienne authentique ne vise pas à instaurer un ordre social particulier, aussi l'utiliser comme fondement pour faire fonctionner la société en général constitue une instrumentalisation qui lui est finalement nocive⁹⁶.

⁹⁴ Pour ce paragraphe, voir *Vie réussie*, pp. 46-51.

⁹⁵ *Homme-Dieu*, p. 237.

⁹⁶ Principe défendu avec vigueur et probablement une certaine exagération dans Jacques Ellul. *La subversion du christianisme*. Paris : Seuil, 1984.

Mais ces considérations sur ce qui est **admissible** au niveau social et ce qui est **fonctionnel** ne préjugent pas de ce qui est **vrai**. Ferry est en quelque sorte à la recherche d'une morale commune, et c'est pour cela qu'il essaie de montrer aux chrétiens que son humanisme transcendantal est compatible avec les affirmations de la foi chrétienne. Peut-être d'ailleurs propose-t-il la meilleure solution en termes de morale commune dans une société démocratique. Mais il faut envisager qu'une réponse réellement solide dépasse le stade du communément admis. Il est bien connu que ce qui recueille l'adhésion du plus grand nombre n'est pas nécessairement ce qui a le plus d'adéquation avec la réalité, de sorte que chacun se doit d'envisager des réponses qui le singulariseront radicalement. Jésus d'ailleurs ne dit pas autre chose : « Entrez par la porte étroite ; car large est la porte et spacieux le chemin qui mènent à la perdition, et il y en a beaucoup qui entrent par là. Mais étroite est la porte et resserré le chemin qui mènent à la vie, et il y en a peu qui les trouvent » (Matthieu 7,13-14)⁹⁷.

La foi chrétienne, et le Dieu qui s'y révèle, demandent une adhésion qui engage la personne et que le corps social ne pourra pas donner à sa place. En un sens ce principe suit le refus des arguments d'autorité postulé par Ferry : une position imposée de l'extérieur par un représentant quelconque du corps social sera effectivement dépourvue de valeur et peut être à bon droit rejetée. Mais d'autre part, l'adhésion à la foi chrétienne implique de reconnaître une autorité supérieure, extérieure à l'humanité et de sortir du paradigme où tout se construit à partir de l'homme. Pourtant, dans l'idée de révélation, même cette autorité supérieure est connue par des moyens humains : un langage humain inspiré dans les textes bibliques de manière externe à l'individu, et la présence du Saint-Esprit dans le cœur du croyant qui donne à l'interne une possibilité de connaissance. Ces deux modes de connaissances communiquent à l'homme quelque chose qui le dépasse, sans pour autant éliminer ni l'humanité ni l'individu.

En bref, la foi n'est pas moins chrétienne si elle est le fruit d'une adhésion libre et personnelle – elle l'est même davantage –, mais elle conduit effectivement à admettre un principe non-anthropocentrique. Néanmoins, cela est précisément sa force : une vision strictement anthropocentrique ne peut fournir de direction. Sans point de référence externe, l'homme peut constater ce qu'il est, mais ne

⁹⁷ *La Nouvelle Bible Segond*. Méry-sur-Oise : Société Biblique Française, 2002.

peut savoir ce qu'il doit être. Même ce point de référence externe est connu par des moyens qui engagent la personne, et ne nuisent en rien à l'authenticité.

Ces questions nous donnent aussi l'occasion de traiter brièvement du principe du pluralisme. Il convient d'en distinguer deux niveaux. Le premier est pragmatique, conçu en termes d'organisation de la société, et veut que des personnes d'opinions fondamentalement différentes puissent vivre ensemble. À ce niveau, le principe semble bon, mais il faut être conscient qu'il ne donne pas à lui seul une organisation de la société, une société a toujours d'autres principes fondateurs qui sont le résultat d'un choix.

Le second niveau du pluralisme est philosophique. Il consiste à considérer qu'une multitude de vérités existent et qu'elles se valent, qu'il n'y a pas de vérité hors de ce que l'homme construit. La grande faiblesse de cette position, c'est que les vérités que l'on se construit pour soi-même sans leur attribuer de portée générale sont nécessairement relatives. Autrement dit, elles ne peuvent mener à une action décidée. On n'engage sa vie qu'au nom de quelque chose qui la dépasse, comme le voient bien tant Ferry⁹⁸ que Camus⁹⁹.

4. Conclusion

Reprenons maintenant l'ensemble de notre démarche. Avec Nietzsche puis Skinner, nous avons vu que le mouvement qui consiste à n'admettre comme connaissance que des connaissances opérationnelles, le mouvement vers une compréhension toujours plus mécanique de l'univers et de l'humain, abouti à nier toute notion et toute possibilité de sens. Une réaction consiste à admettre ce résultat et à se passer de signification. Mais en suivant cette démarche, l'homme se retrouve déshumanisé, et ce sont des pans entiers de l'expérience humaine qui sont niés. La lutte pour la justice, la liberté, la raison, l'individualité, toutes choses qui ont été invoquées contre le Dieu chrétien se retrouvent réduites à néant dans cette perspective. Comme le dit Chesterton : « Les hommes qui commencent à combattre l'Église

⁹⁸ « Un proverbe arabe le dit joliment : un homme qui n'a jamais pris un jour le risque de tout perdre est un pauvre homme. C'est le signe qu'il n'a pas eu la chance de faire l'épreuve d'une relation à ce qui vaut absolument, et non relativement à l'air du temps » (*Vie réussie*, p. 38).

⁹⁹ « Si l'individu, en effet, accepte de mourir, et meurt à l'occasion, dans le mouvement de sa révolte, il montre par là qu'il se sacrifie au bénéfice d'un bien dont il estime qu'il déborde sa propre destinée » (*L'homme révolté*, p. 28).

au nom de la liberté et de l'humanité finissent par rejeter la liberté et l'humanité s'ils peuvent ainsi combattre l'Église¹⁰⁰ ».

De plus, vivre dans cette perspective de manière cohérente se révèle pratiquement impossible. L'intentionnalité, la conscience d'être un individu ne s'éliminent pas facilement, et celui qui y parviendrait entièrement serait fou selon tous les critères des sociétés humaines. La possibilité d'une telle conception forme cependant l'arrière-plan face auquel d'autres pensées ont dû se former et se situer.

Camus est un très bon exemple des limites d'une approche éliminant entièrement la question du sens. Comme on l'a vu, tant qu'il réfléchit sur l'individu isolément, il peut encore admettre les conclusions de l'absurde, et déclarer que la vie est digne d'être vécue même si elle n'a pas de sens. Mais voyant les conclusions de la même démarche au niveau de l'histoire humaine, l'impossibilité de condamner le meurtre sur une base absurde, il doit changer de perspective. De même Ferry et Singer, chacun pour leur part, voient que la question du sens ne peut pas être éliminée, ne serait-ce que pour des raisons pratiques. Dans tous les cas, c'est l'observation de l'homme comme homme qui appuie leur revirement. L'expérience humaine, observée en soi-même, dans les trésors de l'histoire et de la littérature ou dans le comportement quotidien révèle que le sujet humain ne se perçoit ni n'agit comme une machine. Il ne peut admettre tous les actes comme moralement équivalents – à savoir indifférents. Ce fait peut être admis simplement comme un fait d'expérience au sein d'une vision athée, mais cela entre en contradiction avec le postulat d'une impersonnalité fondamentale du monde et avec l'hypothèse d'un monde moralement vide. Il y a alors vie dans une incohérence ou dans un arbitraire, ce que Ferry ou Camus reconnaissent.

L'alternative est de reconnaître que l'*a priori* mécaniste et l'inexistence de Dieu sont des fondements inappropriés, qui ne rendent pas compte de la réalité de la vie humaine et qu'il faut renverser. Arrivés là, nous sommes conscients que la démarche ne pointe pas nécessairement vers le Dieu chrétien. Passer d'un être créateur, moral et personnel au Dieu de Jésus-Christ demanderait bien plus d'arguments et bien plus que des arguments.

Nous nous sommes contentés de montrer comment ce Dieu tel qu'il se donne à connaître dans sa révélation répond aux problématiques abordées dans ce travail : il y a une réelle justice, le mal est véritablement mauvais et mérite d'être combattu, un jour futur verra le rétablissement de la justice dans les faits, dans l'attente de ce jour

¹⁰⁰ *Orthodoxie*, p. 202.

Dieu a fourni un moyen d'être libéré de sa culpabilité objective. La confrontation entre les aspirations humaines et la réalité de la condition présente de l'homme est le signe que l'homme est tombé en deçà de sa condition créationnelle, et qu'il a besoin d'une restauration. Cette restauration s'opère en Jésus-Christ. L'homme réconcilié avec Dieu est appelé à aimer son prochain et son créateur, à devenir de plus en plus semblable à ce dernier, et à manifester ses qualités sur la terre. Alors vérité, justice, amour et liberté trouvent leur vraie valeur, leur vraie réalité et leur vrai sens. L'homme y aspire parce qu'il a été créé pour cela, mais à vivre sans Dieu il ne peut pleinement justifier ces aspirations. Alors l'alternative se situe entre la résignation, l'incohérence, et la foi. À notre sens, la foi et en particulier la foi chrétienne est la meilleure de ces options, celle qui permet de vivre la vie humaine dans toutes ses dimensions sans tomber dans l'irrationalité.

