

# Transcender la Transcendance

## Une critique kierkegaardienne du projet de Luc Ferry

*Jeanette Bresson Ladegaard Knox*

Le monde profane d'aujourd'hui exerce une pression énorme sur l'homme pour lui faire supporter la perte de la foi et du sens. Les versions récentes de la critique des autorités, et en particulier de Dieu en tant que L'Autorité – formulées par le Siècle des Lumières – reconnaissent sûrement le désespoir que la perte de sens d'une transcendance religieuse cause à l'esprit de l'homme, mais elles tentent néanmoins, à la fois de préserver l'autonomie du sujet, et de créer un appareil conceptuel qui unit l'existence de l'homme à une forme de religiosité sans divinité. Le rapport entre foi et perte de sens, ou ce que la terminologie kierkegaardienne appelle désespoir, n'est pourtant pas admis et l'on fait, sans la moindre critique, la distinction entre religiosité et transcendance.

Le modernisme exprimait sa critique de la foi religieuse et de la mort de Dieu par la voie d'un athéisme humaniste. L'athée humaniste nie l'existence de Dieu au nom du soi, en transférant les attributs du Créateur Divin au sujet humain. La lutte du soi se révéla cependant être narcissique et nihiliste et l'affirmation du soi finit par l'autonégation. La mort de Dieu atteignit son apogée dans la mort du soi. La mort du soi signale ainsi une époque postmoderne, notion de même utilisée pour caractériser l'époque dans laquelle nous vivons. L'athée humaniste ne conçoit cependant pas que la mort de Dieu mène à la mort du soi. Il insiste sur l'autonomie du sujet et sur le sujet, en tant que porteur de sens. Pour l'athée humaniste, le sujet est devenu un sujet transcendant. Le dessein du modernisme est de bouleverser les structures hiérarchiques qui sont à la base de la pensée et de la société occidentales. Le »projet« du postmodernisme est de tirer les conséquences de cette dissolution de structures.

Nous serions ainsi portés à croire que les pensées de Nietzsche et Heidegger nous mènent à faire les premiers pas vers une philosophie qui, sans détours, peut se définir comme post-moderne, et qui, dans la dernière moitié du XX<sup>ème</sup> siècle, tient compte des conséquences du moderne dans son raisonnement, comme il apparaît dans des œuvres telles que *Erring* et *Donner la mort* de Mark C. Taylor et Jacques Derrida.<sup>1</sup> Luc Ferry, philosophe français ayant au cours des années acquis une renommée internationale, continue cependant de développer le modernisme, tout en reconnaissant sans doute le déchirement total dans lequel se trouve le soi après l'effondrement des grands récits. Les pensées de Ferry représentent l'une de ces versions récentes du modernisme.

Suivant le projet de Ferry, nous devons, en dépit de la mort de Dieu, tenter de sauver l'homme, ou plus justement, le soi humain. Ferry propose d'établir une transcendance horizontale qui retrouve l'aspect divin en l'autre sans l'intervention d'une instance religieuse, ou sans transcendance verticale, à savoir Dieu, selon la terminologie de l'auteur. Il continue donc de travailler dans le cadre du modernisme: désir de passer au-delà de la perte de sens et de la désillusion du soi, conséquences de la mort de Dieu. Contrairement aux penseurs postmodernes, Sens et Vérité restent des notions précieuses pour Ferry.

Ferry ne se caractérise pas lui-même comme moderniste, pas plus qu'il ne décrit son projet philosophique comme étant moderniste. Si j'ose néanmoins qualifier la pensée de Ferry comme étant une forme de néo-modernisme, c'est parce que l'essence de son célèbre *L'Homme-Dieu ou le Sens de la vie*,<sup>2</sup> de 1996, maintient et développe de même la structure fondamentale de la perception humaine du modernisme, en particulier pour ce qui est de l'autonomie de l'homme et sa place privilégiée au centre du monde. Ferry développe cependant une nouvelle terminologie, qu'il considère le délivre de l'outrecuidance du modernisme, tout en redonnant vie néanmoins aux intentions du modernisme de maintenir le sujet humain au centre, exprimant ainsi la conviction que l'homme dépend de soi-même.

Selon ma thèse, Ferry aurait pu éviter cette notion contradictoire d'une transcendance horizontale (un individu face à un autre) par opposition à une transcendance verticale (Dieu face à l'homme) en tant que base de l'amour moderne, s'il avait eu Kierkegaard comme l'une de ses références philosophiques. Cet article se présente ainsi comme une critique kierkegaardienne du projet de Ferry de transcender la transcendance pour créer un humanisme transcendant. Le livre étant l'expression

d'une tendance dans la philosophie continentale de notre temps, où les pleins-feux se portent sur l'Autre, c'est-à-dire sur le prochain sans aucun rapport avec Dieu, cet article devient aussi un règlement de compte avec l'aspect généralement problématique que présente toute forme de sécularisation de la transcendance, que cette sécularisation soit développée par des penseurs modernes ou postmodernes.<sup>3</sup> Selon la thèse fondamentale de Ferry, il est possible, par une divinisation de l'humain ou « une nouvelle religion de l'Autre »,<sup>4</sup> d'humaniser le divin et de reformuler ou moderniser le rapport de l'homme avec le divin, de sorte que celui-ci ne soit pas transmis par la voie d'une notion d'autorité. La version du modernisme de Ferry ne rejette pas la notion de transcendance. Elle rejette simplement les notions d'autorité, souveraineté et hiérarchie. Au centre de son projet, il place l'amour moderne<sup>5</sup> au lieu de Dieu. L'amour moderne établit la solidarité sociale et familiale et protège les diversités de l'individu. Dans sa description de l'amour moderne, il s'efforce de paraître levinasien pour ainsi justifier, peut-être, sa position philosophique. On ne peut cependant nullement prétendre que Levinas soit en accord avec la façon dont il humanise le sens de la vie, ou que ce premier veuille justifier une éthique sécularisée et athée, pour la simple raison que Levinas, comme Kierkegaard, demeure un penseur croyant. La philosophie des deux penseurs a donc pour prémisse fondamentale une transcendance (religieuse).

Dans l'univers de Ferry, l'homme n'a plus besoin de Dieu pour savoir qu'il doit respecter l'autre ou son prochain et le ou la traiter comme une fin en soi et non pas un moyen. Les valeurs modernes qui doivent garantir ce dont le christianisme était garant dans le passé, à savoir l'amour du prochain ou la vie morale entre les hommes, expriment justement cette nouvelle recherche humaniste de la solidarité, dont témoigne l'homme de la société française. Ainsi, Ferry pense pouvoir unir également l'athéisme à l'éthique.<sup>6</sup> Comme exemple de ce nouvel humanisme transcendant, il prend la volonté de donner. Plus de 50% des français ont en 1994 fait des donations (contre 40% en 1993); la somme totale s'est élevée à 14,3 milliards de francs, ce qui constitue une augmentation de 50% par rapport à 1990.<sup>7</sup> La solidarité aujourd'hui est en soi universelle. Nulle religion ne force les gens à sympathiser avec autrui. Faire le Bien dépend de la propre volonté des gens. La divinisation de l'homme conditionne la possibilité d'une transcendance horizontale, où l'aspect humain remplace la transcendance dont Dieu était autrefois le garant. La transcendance horizontale s'établit au point même où nous

regardons directement, dans les yeux, une autre personne. D'après Ferry, le bien commun n'est pas dicté de l'extérieur, c'est-à-dire par une doctrine religieuse, mais il est pratiqué, venant d'une nécessité intérieure à faire du bien aux autres. Ferry voit la naissance de l'amour moderne comme l'expression exemplaire de sa thèse sur la divinisation de l'homme, par notre siècle en particulier. L'amour moderne se manifeste dans la relation entre homme et femme, dans la famille, au sein de l'amitié et d'une façon générale vis-à-vis des personnes que nous aimons. La théologie chrétienne – ici comme tout au long du livre, Ferry se réfère au catholicisme – ne précède plus l'éthique (pour la fonder) mais suit l'éthique pour lui donner une signification. Ferry fait ainsi de l'éthique chrétienne une idéologie sur les droits de l'homme.<sup>8</sup> L'éthique de l'authenticité, que Ferry ébauche en partant de sa thèse, exprime « une égalisation absolue des valeurs et des conditions », <sup>9</sup> assurant ainsi l'individualité de chacun. L'égalité absolue entre les citoyens d'une société, dont le fondement conceptuel commence avec le Siècle des Lumières et l'humanisme, se radicalise dans notre temps, l'Eglise n'ayant plus le monopole du critère de la vérité et de la réalité. Le christianisme dogmatique ayant été destitué, la vérité et la réalité sont mises sur le libre marché. La conviction de Ferry sur le droit de l'individu à son individualité est probablement le trait le plus postmoderne de son raisonnement, mais ce n'est pas un trait postmoderne proprement dit, car il garde un cadre de références que l'on ne peut expliquer autrement qu'en se reportant à l'enseignement chrétien.

D'après Ferry, aucune norme religieuse ne peut prévaloir sur une autre dans l'éthique de l'authenticité. Ferry continue d'une façon qui paraît une fois de plus levinasienne, en disant que le motif égalitaire au sens du droit de tous à l'authenticité, permet à « chacun d'être soi-même ». <sup>10</sup> On pourrait maintenant se demander : Qui va garantir cette authenticité ? 'L'autre' serait, à première vue, une réponse naturelle que Ferry serait susceptible de donner, mais, de fait, il s'avère à la page suivante que c'est le soi, lui-même, ou plus précisément le soi autonome qui garantit l'authenticité, et nous voilà de retour dans l'univers conceptuel du modernisme. Le désir d'autonomie, qui est si cher à l'humanisme moderne, ne dissipe pas, dans la terminologie de Ferry, l'image de la transcendance et du sacré. Ferry écrit que l'autonomie de l'homme implique simplement « une humanisation de la transcendance et, par là même, non pas l'éradication mais plutôt un déplacement des figures traditionnelles du sacré ». <sup>11</sup> Le monde marqué de l'empreinte de l'homme

reste sans justification religieuse. C'est plutôt en son propre soi, et non pas uniquement dans les autres, que l'homme doit apprendre à admettre la transcendance et le sacré. Face aux religions dogmatiques, nous devons apprendre à nous attacher à la transcendance et au sacré de par nous-mêmes, et non pas uniquement à travers les autres. La seule transcendance qui subsiste doit se trouver dans chaque sujet, entre le soi qui n'a pas encore atteint l'authenticité et le soi qui est authentique. En d'autres mots, une transcendance sécularisée – si l'on peut utiliser un tel terme dans le contexte actuel – qui est entièrement « circonscrit dans la sphère de l'immanence à l'égo individuel ».<sup>12</sup> Mais une question se pose : La sécularisation de la transcendance religieuse, est-elle une conséquence nécessaire de la mort de Dieu ou un résultat du remplacement d'une doctrine religieuse par un humanisme transcendant ?

Climacus écrit dans le *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux Miettes philosophiques* (SV3 9, 167/OC 10, 186)<sup>13</sup> une note sur la nécessité de postuler Dieu ou une transcendance religieuse. Partant de la perspective néo-moderniste de Ferry, il est logique que celui-ci ne voie pas la nécessité d'un rapport entre religiosité et transcendance dans le rapport qui se rapporte à lui-même. Mais l'aveuglement de Ferry, face à cette nécessité, a des conséquences catastrophiques pour son humanisme transcendant.

L'humanisme transcendant de Ferry postule que le sujet de l'homme se pose lui-même. C'est ainsi l'habileté de l'homme à dépendre de soi-même qui détermine la condition de l'authenticité du soi et l'éthique de l'authenticité. Contrairement au soi de Ferry, celui de Kierkegaard ne trouve pas d'authenticité à recommander une divinisation de l'homme. Pour Kierkegaard, la divinisation de l'homme représente, au contraire, une consolidation de l'autonomie du sujet qu'il trouve particulièrement choquante puis qu'elle empêche l'individu unique d'apercevoir le mystère qu'il est pour lui-même. L'individu unique ou le soi n'est ni une affaire de savoir ni une question d'autonomie absolue du soi. La perte de sens, que Kierkegaard et Ferry tous deux déplorent, se manifeste quand le sujet n'est pas authentique. Kierkegaard détermine ainsi que la subjectivité est un problème qui se situe entre le fait d'être simplement un sujet (non-authentique) et le fait d'être réellement un sujet (authentique). Cette déclaration pourrait s'interpréter comme étant conforme à Ferry, mais ceci est loin d'être le cas. La subjectivité de Kierkegaard devient une exigence éthique de devenir soi-même, ce soi particulier ou »l'Individu«. La subjectivité devient un problème qui se pose à chaque indi-

vidu. Le sujet se détermine comme un rapport qui se rapporte à lui-même (*et selvforhold*), qui peut se transformer en un désaccord si le rapport naufrage.

Le premier paragraphe de *La Maladie à la mort* commence par une déclaration dense qui annonce tout le contenu du livre : « Le désespoir est une maladie de l'esprit, du moi, et peut ainsi prendre trois formes : le désespoir où l'on n'a pas conscience d'avoir un moi (ou désespoir improprement dit) ; le désespoir où l'on ne veut pas être soi ; désespoir où l'on veut être soi » (SV3 15, 73-74/OC 16, 171). Pour comprendre ce que Anti-Climacus veut dire ici, il s'agit de savoir si le soi est posé par lui-même, ou par autre chose, et ceci est directement lié à la notion de désespoir. Le désespoir surgit comme un résultat des efforts du sujet pour être « son propre maître » (SV3 15, 123/OC 16, 225), quand il veut se créer soi-même ou « faire de son moi le moi qu'il veut être » (SV3 15, 122/OC 16, 224). Le désespoir est une maladie du soi qui se manifeste, dès que le sujet essaye de devenir le centre. Le désespoir ou la perte de sens ne disparaît donc pas, quand le sujet devient centre. Ceci inaugure, au contraire, le désespoir. Le désespoir, en tant que mouvement vers le sens et la foi, s'oppose aux affirmations de Ferry, car ici le projet consiste à ce que le sujet fasse disparaître le désespoir en se divinissant soi-même et donc en se posant soi-même. Quand Kierkegaard, à un moment donné, écrit que seul celui qui se perd, peut se reconquérir, il critique le fait de vouloir se posséder, de vouloir être son propre maître. En effet, cette possession ne tient pas compte de toute la problématique de la tâche éthique du sujet, et ne voit donc pas de relation entre désespoir et foi. Il est caractéristique dans toute forme de désespoir chez Kierkegaard, que le sujet est malheureux d'être ce qu'il n'est pas, ou de désirer être autre qu'il n'est. Le désespoir ne peut donc pas être interprété indépendamment du rapport qui se rapporte à lui-même. Pour Kierkegaard, le désespoir n'est pas tellement se sentir ou non désespéré, mais plutôt le fait de ne pas être soi-même. Le désespoir est, par définition, une disposition d'esprit, car les différentes formes de désespoir traduisent différentes façons de vivre, où l'individu s'installe dans une absence de sens. Ce qui caractérise toute forme de désespoir est un manque ou une absence de foi.

La tâche de l'homme est de devenir soi-même, mais ce 'soi-même' n'est pas comme chez Ferry un choix arbitraire. Kierkegaard ne parle pas de l'arbitraire subjectif. Le sujet doit au contraire devenir soi-même comme ce soi précis. Dans la préface de *La Maladie à la mort*, cette idée

est formulée ainsi : « (...) à oser devenir entièrement soi-même, un homme individuel, cet homme précis que je suis » (SV3 15, 67/OC 16, 165). L'individu doit donc se déterminer comme ce qu'il ou elle est déjà. Nous ne pouvons donc pas parler d'autodétermination courante, si nous entendons par là ce que la tradition philosophique a attribué à la notion d'autonomie, puisque le sujet est à la fois libre et peut avec ses propres actions perdre cette liberté. Ceci peut être précisé, en revenant à la tâche qui est posé à l'homme. La tâche est posé à l'homme, mais ceci signifie aussi que l'homme ne se pose pas lui-même la tâche. La tâche est posé, mais c'est à chacun de prendre une décision. L'humanisme transcendant de Ferry détache justement « (...) le moi de tout rapport avec la puissance qui l'a posé, ou de l'idée qu'il y a une telle puissance » (SV3 15, 122/OC 16, 224).

Les considérations anthropologiques d'Anti-Climacus débouchent dans une réflexion théologique, car il raisonne que l'homme, pour se comprendre soi-même, doit non seulement postuler le rapport de l'homme à Dieu,<sup>14</sup> mais doit aussi prendre position vis-à-vis de Dieu. L'homme n'est pas un être purement temporel, il est aussi porteur de l'éternel. C'est une synthèse de temporel et d'éternel (SV3 6, 173/OC 7, 145-146; SV3 9, 51/OC 10, 54; SV3 15, 73/OC 16, 171-171s). « Le moi a l'idée de Dieu » (SV3 15, 134/OC 16, 236) et « les degrés de la conscience du moi » (SV3 15, 133/OC 16, 235) décident de sa proximité et son éloignement de Dieu. Anti-Climacus le décrit ainsi : « Plus on a l'idée de Dieu, plus aussi on a de moi ; et plus on a de moi, plus aussi l'on a l'idée de Dieu » (SV3 15, 134/OC 16, 236). Plus il existe une conscience du soi (ou une conscience du bien), plus il existe une image de Dieu (ou l'image du bien absolu). Pas plus que le rapport qui se rapporte à lui-même est donné d'avance, pas plus ne l'est le rapport à Dieu.

La tâche n'est pas seulement de devenir un soi, mais de devenir ce soi précis. Il pourrait paraître que le problème posé au sujet, c'est-à-dire de devenir ce qu'il est en soi, ramène à ce moi précis qu'il est déjà. Ceci a à la fois du vrai et du faux. Le problème dépend de qui pose le soi. Si l'homme se justifie par soi-même, cela aboutit à un manque de liberté. Si l'homme se justifie 'autre chose' (SV3 15, 73/OC 16, 171), à savoir Dieu, il crée la vérité du rapport avec soi-même.

La vérité du rapport qui se rapporte à lui-même se manifeste par une passion de l'infini et celle-ci se vit par la foi. La foi est l'élément le plus extrême de la subjectivité, ou comme Climacus l'écrit : « (le) terme le

plus décisif de la subjectivité, celui de foi » (SV3 9, 36/OC 10, 36). Le rapport qui se rapporte à lui-même s'approfondit en ayant déterminé par la foi, mais, dans la citation suivante, Climacus parle d'« appropriation de la foi ou de la vie » (SV3 10, 64/OC 11, 65): « un homme devrait trouver à le devenir une occupation plus que suffisante pour toute sa vie, de sorte qu'il n'arriverait qu'à l'affairé, mais non au travailleur zélé, d'en avoir fini avec la vie avant que la vie n'en ait fini avec lui » (SV3 9, 136/OC 10, 153). La possibilité du manque de passion et d'appropriation est à tout moment présente, tant qu'un individu existe. Climacus parle même de « l'activité personnelle grâce à laquelle on se l'approprie » (SV3 9, 202/OC 10, 224). La tâche consiste alors à maintenir la foi « avec la passion de l'interiorité » (SV3 9, 194/OC 10, 216), et l'activité qui doit maintenir cette foi réside dans la décision. Dans la foi, il s'agit donc d'un choix et non pas d'une réception passive. Il ne s'agit pas d'une acceptation objective de la vérité du christianisme, mais « de savoir si le sujet accepte la vérité » (SV3 9, 107/OC 10, 1219). Dans cette décision, le sujet admet la condition qui lui est posée. Il admet la « possibilité de l'appropriation » (SV3 9, 107/OC 10, 122) et non pas que le rapport qui se rapporte à lui-même ou « la subjectivité y soient aptes sans plus » (SV3 9, 107/OC 10, 122).

Il existe ainsi un rapport réciproque de dépendance entre l'authenticité du soi (le rapport qui se rapporte à lui-même), le désespoir et la foi, rapport qui ne peut être considéré indépendamment du rapport entre transcendance et religiosité. Pour Ferry, il s'agit de mettre à découvert une transcendance par rapport à la sphère ontique de l'homme. Cette transcendance est immanente à l'homme. L'expérience immanente émane de l'intérieur de l'homme et aspire à ce qui est transcendant : « J'ai donc, en moi (immanence), le sentiment contraignant du 'hors du moi' (transcendance) ». <sup>15</sup> Ferry considère cette transcendance immanente comme un mystère, sans lequel l'homme perd son humanité ou est réduit à un simple mécanisme naturel : le principe de la raison. Il se considère ainsi capable de rejeter la raison et le système de Hegel. Il est évident que Ferry rejette l'idée de la vie, comme ce grand système que peut imaginer le philosophe, mais il ne peut pas se libérer de la raison comme point de départ de sa réflexion. Même un philosophe comme Nietzsche, utilise la raison pour la critiquer de l'intérieur et ainsi déclarer la mort de Dieu.

Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi Ferry éprouve un désir de critiquer la façon dont la raison comprend la vie humaine. L'humain



nisme transcendant, dont Ferry se fait le porte-parole, ne présente pas uniquement des valeurs qui sont au-delà de la vie, c'est-à-dire éternelles, mais il le fait d'une façon qui ne prétend pas pouvoir prouver, avec l'aide de la raison, leur vérité incontestable.<sup>16</sup> L'exigence de validité objective étant ainsi surmontée, ceci permet à Ferry de conserver la dimension mystérieuse et sacrée des valeurs, l'alternative étant peu souhaitable. Celle-ci implique, en effet, devoir accepter de réduire l'homme aux théories darwiniennes, ce qui représente clairement une perception humaine avec laquelle Ferry ne peut se concilier. De même que les vérités mathématiques<sup>17</sup> sont éternelles et mystérieuses, Ferry est convaincu que l'humanisme transcendant constitue des dispositions qui pénètrent le Sens de la vie.

Le modernisme de Ferry rejette l'hétéronomie théologique et éthique. L'homme apprend aujourd'hui, par les sentiments de la vie quotidienne, à augmenter la valeur du discours, qui est capable d'attribuer à l'amour sa vraie dimension sanctifiée, et qui fait de lui le sens de la vie. Lorsque Ferry suppose l'éternel et le sacré pour que l'homme ne se désintègre pas dans un nihilisme impitoyable, il est cependant difficile de voir qu'il ait vraiment supprimé la transcendance religieuse. L'objectif explicite de la lutte contre l'autorité était et demeure un soi indépendant. La foi de Ferry en l'homme et en l'amour moderne refoule la foi en Dieu. Dans la mesure où la raison propose à l'individu de s'identifier à une collectivité sociale et de négliger son propre rapport avec soi-même et donc son individualité, cette raison devient inauthentique. La raison doit, pour se réaliser entièrement, devenir auto-critique en se transcendant soi-même. Si cette »transcendance« manque à la raison, cette dernière reste limitée et court le danger de se rendre divine. Kierkegaard exprime en particulier cette connaissance dans *La Maladie à la mort* et le *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux Miettes philosophiques*. Je pense que Ferry commet une erreur sur ce point. C'est une déclaration contradictoire de prétendre que l'homme, dans sa divinisation de soi-même, ne soit pas le sujet qui ait fait ce raisonnement conscient. Contrairement à Kant, Hegel prétend qu'on peut admettre l'existence de Dieu d'une façon rationnelle. Avec cette déclaration, Dieu perd son caractère transcendant, car Hegel identifie la réalité (Dieu compris) avec ce qui est accessible à la raison. En réponse à ceci, Kierkegaard se jette dans une critique de la raison en partant d'une perspective existentielle qui penche pour un engagement envers un Dieu transcendant. Une telle critique est néanmoins un avantage pour la raison, puisqu'elle lui permet

de devenir entièrement auto-critique et de ne pas se diviniser soi-même car, à l'instant même où ceci se produit, elle devient réellement anti-critique et irrationnelle. Kierkegaard dirait que Ferry, comme Hegel, est objectif dans ses réflexions. C'est une conséquence logique de la réflexion objective – la spéculation – que celle-ci demeure dans l'immanence. Partant d'une perspective kierkegaardienne, l'erreur fondamentale que commet Ferry, quand il rejette la transcendance verticale, réside dans le fait qu'il comprend le christianisme ou la transcendance verticale comme une doctrine. Ceci est dû à sa perception du soi comme étant autonome. Si vous agissez en bien, suite à une injonction qui vient de l'extérieur, sans qu'elle soit passée par une appropriation subjective, vous aurez simplement repris une dogmatique sans maturation de la foi. Climacus écrit dans le *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux Miettes philosophiques* que « le christianisme n'est pas une doctrine de la synthèse du divin et de l'humain ...S'il était une doctrine, ce rapport que l'on a avec lui ne serait pas celui de la foi, car une doctrine ne comporte qu'un rapport intellectuel. Le christianisme n'est donc pas une doctrine, mais le fait que Dieu a existé » (SV3 10, 31/OC 11, 26). Le Paradoxe Absolu définit la transcendance radicale de Dieu et conséquemment le divin et l'hétérogénéité de l'humain. S'il existe une homogénéité entre le divin et l'humain, il n'y a pas de transcendance, car cette notion implique une différence entre l'homme et Dieu. Sans transcendance, le soi se pose en réalité soi-même: le soi autonome devient absolument autonome. De cette manière, Ferry développe, non seulement la pensée du Siècle des Lumières qui considérait le soi humain comme étant indépendant, mais il l'intensifie. Mais, en même temps, il essaie de revendiquer une sainteté autour et en l'homme. Au cours de toute ses oeuvres pseudonymes et ses *Papiers*, Kierkegaard souligne la différence insurmontable (qualitative et absolue) entre Dieu et l'homme. La tentative de l'homme de devenir Dieu, en entrant par exemple dans un couvent ou en laissant le sujet se diviniser soi-même, est l'expression absolument comique de différentes manières abstraites de se comporter vis-à-vis de sa propre existence. Il en est de même pour le désir inexprimé de la philosophie spéculative de contrôler la foi, en la remplaçant par la certitude rationnelle de l'existence de Dieu. « À prétendre s'intégrer dans la foi ... d'ordre quantitatif » (SV3 9, 15/OC 10, 11) devient ainsi une illusion (*anfægtelse*), l'expression de l'arrogance de l'homme.

Cette différence absolue et qualitative qui règne entre Dieu et le soi est, une fois de plus, une disposition qui rend impossible un rapport im-

manent entre le divin et l'humain. Livré à lui-même, le pécheur individuel ne peut établir un rapport absolu avec l'absolu et, sans ce rapport, le soi ne peut devenir authentique. L'éthique de l'authenticité, que Ferry tente de créer à partir d'une divinisation de l'homme, implique un rapport absolu avec l'absolu qui ne peut logiquement être l'homme. Les pleines conséquences de cette divinisation nous placent justement dans l'outrecuidance, contre laquelle les penseurs postmodernes se sont révoltés en déclarant la mort du soi de l'homme. C'est précisément l'hétérogénéité entre le divin et l'humain qui est à la base du rapport entre transcendance et religiosité. Par conséquent, Ferry ne peut pas légitimement défendre une inviolabilité en l'homme qui n'est pas déterminée en fonction de ce qui conditionne cette inviolabilité. L'homme ne peut pas, à la fois se poser soi-même et être transcendant, commettre un péché et simultanément accorder le pardon ou la grâce.

Le processus menant à se délivrer d'une autorité religieuse (c'est-à-dire du dieu chrétien), – que le sujet entreprend chez Descartes et Kant, en passant par Hegel, ainsi que Nietzsche et Heidegger, et chaque fois plus convaincu de sa propre indépendance – traduit des efforts tendant à la reconnaissance immanente du monde et de l'homme. Ferry modifie cette tradition d'une manière qui devrait rendre le processus plus attrayant et significatif pour l'homme moderne, en mélangeant justement les rapports humains – l'amour est notamment mentionné – avec une notion d'inviolabilité ou de sainteté qui n'est cependant pas déterminée par une fin religieuse.

Le soi est libre mais, avec cette liberté, suivent des questions difficiles qui surtout semblent sans réponse. L'homme est un être pensant. Mais, écrit Ferry, il n'est pas nécessaire que l'homme soit attiré par une doctrine religieuse, pour penser – dans une société comme celle du XX<sup>ème</sup> siècle – qu'il n'est pas mis sur terre pour acheter, sans cesse, voitures, maisons ou ordinateurs chaque jour plus efficaces. Argent, séduction et carrière paraissent, sans doute, tentants et désirables, mais restent des objectifs relatifs qui ne peuvent pas donner à la vie son plein sens.

Il apparaît clairement, tout au long du projet de Ferry, que celui-ci cherche à tâtons, d'une part, à établir l'antithèse de la relativité qui semble indispensable, suite à la mort du dieu chrétien et, d'autre part, à éviter simultanément le hasard postmoderne de cette même relativité. Il existe, dans le livre, une poursuite inexprimée de la fin absolue que la transcendance religieuse offre à la vie humaine. Puisque Dieu est déclaré mort, le soi doit, lui-même, déterminer cette fin absolue, sans laquelle

l'homme du XXème siècle de Ferry ne peut apparemment pas mener une vie significative. L'homme de Ferry se constitue soi-même comme Dieu humain, c'est-à-dire comme sa propre autorité. Les termes récurrents d'humanisme transcendant et de transcendance horizontale en sont la preuve claire. Chez Ferry, la vérité ne devient pas comme au post-modernisme des vérités. Soit, elle a été humanisée comme dans la pensée postmoderne, mais elle reste une, à savoir la vérité de l'amour, l'amour 'sanctifié' de l'autre.

Le problème essentiel de l'homme moderne réside dans une sécularisation totale du monde de la vie, car, de ce fait, la vie perd son sens. Cette évolution commence, comme il a été dit, au Siècle des Lumières. Ferry appelle cette évolution l'humanisation du divin et notre époque la divinisation de l'humain.<sup>18</sup> Dieu en tant que transcendance est maintenant reconstitué dans le monde profane des hommes. Ferry emploie dans ce but, une fois de plus, les pensées de Levinas. L'autre homme, et plus précisément le visage humain, est porteur d'un sens de la vie qui existe au-delà de toute justification ou de tout raisonnement. Ce visage s'adresse directement à moi avec un appel qui exige une réponse, une responsabilité. Dans le visage humain, nous retrouvons la transcendance perdue dont la place, d'après Ferry, est restée libre après la mort de Dieu.

D'après Ferry, la transcendance humanisée n'élimine pas cet élément de la révélation divine dont parlent les évangiles. Ce n'est, au contraire, que dans cette transcendance humanisée que se matérialise l'humanisme que Jésus représente. Le moins que l'on puisse dire, est qu'il est difficile d'imaginer, car l'humanisme que Ferry préconise nie l'Homme-Dieu. L'Homme-Dieu n'est pas l'unité de Dieu et n'importe quel homme, mais l'unité de Dieu et un homme bien déterminé : Jésus-Christ. L'Homme-Dieu devient le paradoxe absolu que l'homme est incité à confirmer. En réalité, on peut dire que Ferry nivelle la transcendance. Il la démocratise de sorte que l'Homme-Dieu devient chacun d'entre nous, rendant ainsi insignifiante la notion de transcendance. La transcendance devient un terme élastique, à toutes fins utiles.

Ce n'est cependant pas la première fois que des mesures ont été prises pour humaniser la notion de Dieu, mais cette évolution de l'histoire de la vie spirituelle européenne n'a apparemment pas influencé Ferry dans son travail, car il ne l'aborde pas. Ceci ne peut manquer de surprendre le lecteur, car c'est une évolution qui, avec le catholicisme, a contribué à l'histoire et à la culture européennes. Le protestantisme proposa, comme Ferry, un changement de l'ordre hiérarchique du christian-

isme. Cette proposition déplace l'importance de la Transcendance (verticale) vers une focalisation de l'individu, le croyant lui-même et son prochain. La divinisation de l'humain ne se produit donc pas uniquement parmi les athées, mais existe aussi au sein du propre christianisme. Luther, père du protestantisme, initia une révolution religieuse et sociale en concentrant son travail théologique sur l'individu, le soi croyant. Il recherchait un rapport personnel avec Dieu, il recherchait le salut individuel, plaçant ainsi l'homme au centre du dessein divin.

C'est précisément le protestantisme sécularisé, que Kierkegaard critique si violemment dans son œuvre, et que l'on peut dire que Ferry veut recréer, mais sans la hiérarchie du protestantisme humaniste. Selon la perspective de Kierkegaard, le christianisme, ou le stade religieux A, exprime tout ce qui est faux dans le protestantisme : il tente de légitimer une religiosité chrétienne qui se base sur le rapport entre le soi et son prochain. Il est facile d'interpréter Kierkegaard comme étant hostile à l'autre, mais, bien entendu, il n'incite pas à la haine du prochain. L'idée fondamentale de Kierkegaard s'exprime par son essai de séparer précisément cette hostilité de la compréhension chrétienne des hommes.

Ferry se lamente sur tous ces siècles, où l'on ne pouvait en Europe que légitimer l'amour pour Dieu et culpabiliser l'amour entre les hommes. C'est une vérité incontestable que Le Nouveau Testament abonde de récits qui content que les hommes se haïssent entre eux, qu'ils se haïssent eux-mêmes, que l'individu devrait renoncer à tout ce qui est de ce monde pour suivre Jésus dans la Passion et la mort. On ne peut donc s'étonner du fait que l'Eglise, étant devenue une instance de pouvoir, essaya de convaincre les hommes de confier en Dieu (c'est-à-dire la hiérarchie ecclésiastique) et non pas confier en l'un l'autre. Le christianisme devint un moyen de dominer et contrôler les hommes. Le truchement de l'Eglise ne constitue cependant pas toute la vérité sur le christianisme ; il est le rôle de chaque homme de déterminer seul son rapport, d'abord avec le christianisme, puis avec l'Eglise. L'individu unique est dans son droit de condamner l'interprétation de l'Eglise, comme le fait Ferry, mais, ayant les analyses kierkegaardiennes de la foi en tête, l'on pourrait se demander si Ferry, lui, a pris position sur son rapport avec le christianisme. A la lueur des commentaires faits ci-dessus à propos du système de référence chrétien de Ferry, il ne sera une surprise pour personne d'apprendre que le signataire de ces lignes ne considère pas qu'il soit arrivé à un éclaircissement dans ce domaine. En son propre nom, Kierkegaard écrit *Les Oeuvres de l'amour* et il est sans doute difficile de trouver

ailleurs en littérature un appel et un raisonnement aussi bien fondés pour aimer son prochain. Le fondement conceptuel de ce livre est basé sur Le Nouveau Testament, qui parle aussi de recevoir la grâce, de vivre dans la joie et d'aimer son prochain comme soi-même. Kierkegaard nous apprend que la foi en une transcendance religieuse n'exclut pas l'amour du prochain, tant que cette transcendance religieuse, ne s'interprète pas à partir de la notion de Dieu du modernisme. L'homme croyant de Kierkegaard agit en bien, non pas parce qu'il agit en partant d'une doctrine inébranlable, mais parce que son rapport avec la transcendance religieuse passe par « l'appropriation de la vie » qui se manifeste aussi par l'amour du prochain.

Ferry ne pense pas avoir besoin d'une transcendance religieuse pour garantir la validité de la notion de transcendance; elle peut exister sans religiosité. Kierkegaard voit, au contraire, une correspondance nécessaire entre religiosité et transcendance. Une transcendance sécularisée, comme celle de Ferry (et en partie celle de Hegel), se heurte à de sérieux problèmes : le péché et la grâce impliquent forcément une transcendance religieuse. En vue de ceci, l'on ne peut pas sans plus abolir Dieu en tant que transcendance. Le raisonnement de Ferry a certaines analogies avec celui de Hegel : il élimine la différence entre le divin et l'humain, mais il ne le fait pas, comme Hegel, en établant une médiation entre le divin avec l'humain. Chez ce dernier, la notion de transcendance a une fonction dans le cheminement de l'esprit vers le savoir absolu. Hegel doute par sa dialectique de l'Esprit du caractère transcendant de la réalité, telle qu'elle est en soi (Dieu compris) et indique ainsi une sécularisation de la notion de transcendance. Malgré cela, il garde une conception de l'esprit absolu et du système absolu qui excède l'individualité de chaque individu. Ferry rejette l'existence de l'esprit absolu, comme étant l'expression du sens de la réalité.

Même si l'on peut avoir des doutes sur la foi de Hegel dans le christianisme, on peut du moins le qualifier d'agnostique (chrétien) alors que Ferry, lui, est athée. Chez Hegel, la dialectique spéculative s'exprime comme l'accomplissement de la doctrine chrétienne. Chez Ferry, on attribue au soi de l'homme une position qui était auparavant réservée à Dieu. On ne peut éliminer la transcendance religieuse, tant que l'on se qualifie soi-même de chrétien. Bien que Ferry ne prétende pas à cela, son soi-disant humanisme transcendant lui posera des problèmes. Il s'empêtrera dans les mêmes problèmes que le protestantisme humaniste, que Kierkegaard avait attaqué, car il veut, à la fois conserver un terme comme celui

de la divinité et la conception de l'homme profane, mais sans la hiérarchie ou la différence absolue entre les deux termes que Kierkegaard défendait si violemment. Ferry croit neutraliser la différence entre le divin et l'humain avec son humanisme transcendant, mais c'est, au contraire, la différence entre le divin et l'humain qui neutralise l'humanisme transcendant.

Il convient justement de souligner que Kierkegaard déclare aussi la mort d'un dieu, mais c'est un dieu bien déterminé ou plutôt une métaphysique ou doctrine théologique qui s'est désintégré par elle-même. L'apparence que le modernisme, ainsi que plus tard le postmodernisme, attribua à Dieu, déçoit. Par conséquent, Dieu doit, comme notion et phénomène, payer de son sang, d'abord en faveur de l'homme-même, comme au modernisme, puis, comme au postmodernisme, en faveur d'une multitude de termes (tels que signe, trace, 'tout autre' et différence), ayant comme point commun l'absence d'un terme se rapportant au soi humain. Mais bien que Kierkegaard considère une interprétation déterminée de Dieu comme déjà révolue, il ne s'affirme ni agnostique ni athée, et ne conçoit ni un humanisme transcendant ni une transcendance non-religieuse.

L'objectif des efforts laborieux de Ferry dans le domaine théorique semblerait évident : préserver le principe de l'amour du prochain, abandonner la notion de Transcendance, mais sauvegarder la conception du sacré qui peut donner une fin absolue à la vie humaine. Cette divinisation de l'humain suppose une transition de ce qu'il appelle la transcendance verticale ou « des entités extérieures et supérieures aux individus, situées pour ainsi dire en amont de lui », <sup>19</sup> vers une transcendance horizontale ou « celle des autres hommes par rapport à moi ». <sup>20</sup>

La transcendance de Ferry est une transcendance qui s'humanise ou s'horizontalise en éliminant Dieu, en le remplaçant par 'l'autre' et en appelant sa nouvelle 'religion' l'amour moderne. A force d'insister continuellement sur le sacré et le spirituel de la vie humaine, et en particulier sur l'amour, il finit par argumenter en faveur d'un christianisme sans Dieu. Ferry soustrait au christianisme ce qu'il a de plus logique et plus palpable pour l'homme, soit l'amour du prochain ou ce qui devient, dans sa terminologie, l'amour moderne ; il élimine la question la plus embarrassante et éternelle, c'est-à-dire Dieu, et évite ainsi toute réflexion sur les problèmes épistémologiques et théologiques qui dérivent de la transcendance religieuse. Ferry croit ainsi que tout est au mieux.

Dans un projet qui examine l'aspect divin et spirituel de l'existence

humaine, et qui, dans ce but, développe une transcendance (horizontale), il est surprenant qu'une notion, comme celle de la foi, ne soit pas abordée ou mise en rapport avec cette transcendance ou avec l'amour moderne. Chez Hegel, la foi est un élément évident ; chez Ferry, elle est totalement négligée ; on ne peut donc constater de rapport entre le soi humain et la foi et, conséquemment, on n'examine pas la nécessité de postuler une transcendance réellement 'supérieure' à l'homme, comme celle dont parle Climacus dans le *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux Miettes philosophiques*. Cependant, dans le débat portant sur le remplacement de Dieu par l'autre en tant que divin, transcendant, il est difficile d'imaginer que l'on puisse éluder l'étude de la foi qui associe le soi à l'élément transcendant, quel que soit le sens qu'on veuille attribuer à ce terme. Il n'empêche que Ferry n'aborde pas la notion de la foi dans son humanisme transcendant, et il ne le met pas davantage en rapport avec le désespoir ou la perte de sens, dont souffre l'homme de nos jours.

L'humanisme transcendant essaye de justifier une égalité entre les hommes (droit pour tous de décider de sa propre foi, liberté d'expression, etc...), en introduisant ce qu'il soustrait à la religion, à savoir une conception du sacré, de la transcendance et de l'esprit. D'après Ferry, l'homme entre dans un nouveau rapport avec le divin: il se trouve face à une transcendance qui est gravée « dans l'immanence à la subjectivité humaine, dans l'espace d'un humanisme de l'Homme-Dieu ».<sup>21</sup> Ferry essaye d'esquisser un humanisme dont le rapport avec la religion chrétienne, d'après lui, est nuancé, mais dont la 'nuance' cache en réalité une interprétation, à la fois vague et contradictoire, de l'homme. Il ne rejette ni le sacré ni la transcendance, bien qu'il ne veuille pas les concevoir d'un point de vue éthico-religieuse. La transcendance horizontale fait de l'homme le garant du Bien. L'on se sacrifie avec plaisir, tant que l'intention semble humaine, par exemple par les donations pour la lutte contre la misère en Corée. L'homme comme tel – et non pas Dieu ni la transcendance verticale – constitue un appel direct à mon sens de la responsabilité. La nouvelle transcendance de Ferry (l'horizontale) s'impose moins que l'ancienne (la verticale), bien qu'elle le fasse d'une autre manière : elle reste un appel à un ordre de signification qui (pour trouver son origine dans la nature humaine) n'a aucune référence à ce qui est radicalement extérieur ou externe à l'individu. Une fois de plus, se manifeste l'absence de critique de Ferry vis-à-vis de la manière dont on a pratiqué le christianisme ces dernières deux-mille années.

Climacus explique dans le *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux*



*Miettes philosophiques* que l'Eglise (protestante aussi bien que catholique) a interprété le christianisme comme une doctrine qui peut être enseignée. Mais « s'il était une doctrine, le rapport que l'on a avec lui ne serait pas celui de la foi » (SV3 10, 31/OC 11, 26). Il n'existe, cependant, aucune contrainte dans le rapport avec la foi. C'est une décision purement subjective qui est sans doute rendue possible de l'extérieur, mais elle n'a pas été infligée. Ferry n'envisage pas, comme le fait Kierkegaard, la possibilité que la problématique de la notion de transcendance puisse résider dans le fait qu'une notion de Dieu bien déterminée est déjà révolue.

Dans la mesure où nous ne considérons pas la notion de transcendance religieuse ou verticale comme étant autoritaire ou doctrinaire, et sachant que l'homme de Ferry ne peut s'empêcher de rechercher ce qui est sacré et inviolable, pourquoi alors rejeter cette transcendance ? Ceci est une question intéressante, que l'on peut aussi poser aux philosophes postmodernes. Si Ferry s'était penché sur Kierkegaard, il aurait rencontré une critique féroce du christianisme en tant que doctrine ; de même, Kierkegaard voudrait reléguer le christianisme, en tant que science historique, à un recoin inconnu des enfers. Kierkegaard ne nie pas que Dieu soit une notion impossible – ceci apparaît clairement tout au long de l'évolution de sa dialectique de communication – mais la notion de Dieu, en tant que transcendance, ne devient pas pour autant une notion dépourvue de sens qu'il convient mieux à l'homme d'éliminer.

L'Eglise officielle, ou l'Eglise comme institution, pose de toute évidence des problèmes à Ferry, comme à Kierkegaard. Mais ils n'auraient pu aboutir à des conclusions plus opposées : Kierkegaard développe le stade religieux B, qui rejette le christianisme en tant que doctrine, alors que Ferry ne comprend, ni le lien entre transcendance et religiosité, ni la nécessité de l'individu unique à postuler Dieu dans le rapport qui se rapporte à lui-même. Il rejette le christianisme en soi. Parallèlement, Ferry prétend qu'il faut que 'quelque chose d'éternel' existe pour que la vie ait un Sens. Il voit simplement cet élément éternel ou immortel en l'homme-même. Ferry n'aborde pas la façon dont l'homme serait en mesure de s'attribuer cette éternité, en conservant, en même temps, une conception de la vie comme un don, qu'il ne s'est pas, lui-même, concédé.

Le Dieu, que Ferry croit vaincre par ses réflexions sur l'amour moderne et sur l'humanisme transcendant, est déjà mort. Il sacrifie donc un Dieu qui a déjà été sacrifié, et même plusieurs fois. La moitié divine de sa transcendance verticale reflète le grand récit ou la grande Méta-

physique moderniste, dont la fin avait déjà été prévue dans la dialectique spéculative de Hegel, dans la critique kierkegaardienne de la chrétienté et qui est finalement exprimée explicitement par le fou de Nietzsche. Ferry se désole de la perte du sens absolu de la vie, que la transcendance verticale ou religieuse apportait autrefois à l'homme, et essaye de remplir le vide avec ses pensées sur la transcendance horizontale. Les philosophes postmodernes, eux, acceptent au moins les pleines conséquences de la perte de sens, ne se laissant pas paralyser par la douleur, pas plus qu'ils ne cherchent à trouver un substitut au grand récit du christianisme, sous forme d'une transcendance horizontale.

Si Ferry veut déclarer la mort de la transcendance verticale, il doit, soit accepter les pleines conséquences de sa théorie, qui est la mort du soi, soit proposer une nouvelle alternative religieuse à l'ancienne notion autoritaire de Dieu. Kierkegaard, par l'intermédiaire de ses nombreux pseudonymes et par son ingénieuse dialectique de communication, offre à l'homme du XIX<sup>ème</sup> siècle des éclaircissements sur la question, que Nietzsche et Heidegger avaient également posée, à savoir : La critique d'anciennes métaphores et notions implique-t-elle le choix d'une perception humaine purement profane ? Le XX<sup>ème</sup> siècle a été le témoin de plusieurs tentatives contestant la conception du sujet humain en tant que centre. Ces règlements de comptes ne se font pas sans complications, qu'il nous vienne de la philosophie française (avec Derrida, par exemple) ou allemande (avec Theunissen, par exemple) ; il est donc d'autant plus surprenant que Kierkegaard ne joue pas un rôle plus important dans le règlement de compte de la philosophie du sujet occidentale.

## Notes

1. Mark C. Taylor, *Erring. A postmodern a/theology*, The University of Chicago Press, 1984. Jacques Derrida, 'Donner la mort' dans *L'Éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris: Transition 1992.
2. Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Grasset, 1996. Le livre a été traduit aux plusieurs langues, y compris le danois: *Menneske-guden, eller livets mening*, Munksgaard-Rosinante, 1997.
3. Ce que réunit un néo-modernisme celle de Ferry et un « postmodernisme » à la Derrida est la tentative de créer une religion sans religion. Ce qui sépare Ferry et Derrida se trouve dans le fait que Ferry fortifie le sujet comme centre. Derrida, par contre, critique la notion de sujet comme centre et toute la métaphysique occidentale qui fonde la philosophie du sujet.
4. Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 67.
5. Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 109.
6. Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 60.
7. Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 169.
8. Cette thèse selon laquelle Ferry transforme l'éthique chrétienne dans une idéologie des droits de l'homme est confirmée par le fait que son livre a reçu le Prix littéraire des droits de l'homme en 1996.
9. Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 112.
10. Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 113.
11. Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 128.
12. Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 114-115s.
13. J'utilise dans ce travail la troisième édition des œuvres de Kierkegaard, *Samlede Værker*, Copenhague, Gyldendal 1962-1964, et la traduction française de P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet Tisseau, *Oeuvres complètes*, Paris, l'Orante 1977. Les références respectives sont faites dans le texte avec les abréviations SV3 et OC, suivies du numéro de volume et de page.
14. Voir page 5, où je cite SV3 9, 167/OC 10, 186.
15. Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 49.
16. Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 237.
17. Luc Ferry donne lui-même un exemple excellent : « 2 + 2 continuent de faire 4 pour tous les esprits ... et cette proposition, la plus simple de toutes, n'en reste pas moins une énigme absolue » (p. 238).
18. Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 63 et p. 109.
19. Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 124.
20. Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 124.
21. Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, p. 226.