

Laval théologique et philosophique



CLAIR, André, *Éthique et humanisme*. Essai sur la modernité

Lionel Ponton

Volume 46, numéro 3, octobre 1990

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400569ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400569ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Ponton, L. (1990). Compte rendu de [CLAIR, André, *Éthique et humanisme*. Essai sur la modernité]. *Laval théologique et philosophique*, 46(3), 420–422.
<https://doi.org/10.7202/400569ar>

du pouvoir social. Ils supposent «l'action réciproque des hommes les uns sur les autres», c'est-à-dire des associations qui permettent de surmonter l'impuissance de chacun et de combattre politiquement la tyrannie du pouvoir social.

Pour Hannah Arendt, si l'arrachement à la nature dans le sens d'un dépassement des préoccupations domestiques ou du souci du bien-être est constitutif de l'humanité de l'homme, ce ne peut être qu'au profit de l'appartenance à un monde commun et public qui assure le sens du réel et conditionne l'exercice des capacités proprement humaines, les facultés de penser par soi-même et d'agir par soi-même. L'enseignement de Hannah Arendt est sans ambiguïté. Pour ceux qui sont privés de la citoyenneté ou de la vie politique, même la fraternité n'est pas d'un grand secours. La compassion et le partage de la souffrance ne peuvent jamais remplacer la justice «pour tous». Retrait hors du monde commun et public? Non. Arrachement à la naturalisation et au cycle vital répétitif et clôturant? Oui. Isolement et repli sur soi? Non. La liberté de penser et d'agir avec les autres? Oui. Tel est le bilan de l'enquête menée par Robert Legros: «L'action politique suppose et entraîne un arrachement dans la mesure où elle s'exerce en dehors de la vie sociale, en dehors du règne de la tradition, de l'utilité et de la consommation, et vise à maintenir au sein de la société un espace public soustrait à ce triple règne, c'est-à-dire un espace où les individus puissent apparaître comme individus singuliers et égaux (et non pas, comme le voulaient les romantiques, comme représentants d'un ordre ou d'une communauté) et en tant qu'individus ouverts les uns aux autres par là même qu'ils sont soustraits aux processus répétitifs de la vie sociale.» (p. 266)

Est-il juste d'insinuer comme le fait Robert Legros dans l'introduction de son ouvrage que Tocqueville et Hannah Arendt ont répudié le concept de nature humaine? Tocqueville emploie pourtant les expressions «les droits naturels de l'humanité», «les titres du genre humain» et il ne croit pas aux prétendues différences «entre les instincts des diverses races humaines». Il est vrai que Hannah Arendt n'aborde la question de la nature humaine qu'avec scepticisme. La nature humaine a révélé à notre époque quelques-unes de ses potentialités que les religions et les philosophies de l'Occident, malgré un travail de clarification poursuivi depuis plus de trois mille ans, ne sont même pas arrivées à soupçonner. De plus, elle craint que la nature humaine, qu'on la définit par la raison ou la faculté de comparer, ne soit que le «substitut intérieur» du monde commun et public aboli et ne présente, malgré son

utilité dans les périodes de détresse, que peu de pertinence politique. Enfin, le rapport de la pensée de Hannah Arendt à la tradition est certainement plus complexe que ne le laisse entendre Robert Legros. Si Hannah Arendt déconstruit les concepts traditionnels, ce n'est pas pour les «débronzer» (*debunk*) ou les discréditer, mais plutôt, par le décriage de leur origine, en manifester l'esprit novateur. Elle déplore que les concepts traditionnels soient devenus avec le temps de simples coquilles vides. À ce propos, il n'est pas inutile de faire remarquer que l'espace commun et public dont parle Hannah Arendt a pour traits caractéristiques tout autant la liberté des anciens Grecs et l'autorité des Romains que l'usage public de la raison de Kant ou le jugement esthétique de la troisième *Critique*.

Lionel PONTON
Université Laval

André CLAIR, **Éthique et humanisme**. Essai sur la modernité. Coll. «Recherches morales», Paris, Les Éditions du Cerf, 1989, 365 pages (13,5 × 21,5 cm).

André Clair n'a pas construit son livre selon un plan chronologique. Dans la section qu'il consacre à l'éthique, il nous conduit de Hobbes à Rousseau en passant par Kierkegaard; dans la section sur l'humanisme, il retourne résolument à Thomas More, Érasme, Luther et Pascal. C'est le développement de ses recherches qui lui a imposé cet étrange itinéraire. Il se proposait de dégager la spécificité de la modernité au point de vue de l'éthique. Le thème de l'humanisme, qu'il croyait d'abord subordonné à celui de l'éthique, lui est apparu en cours de route comme l'un des traits essentiels de la modernité dont l'éthique n'était plus qu'un aspect. Hostile à l'humanisme historique et à l'humanisme existentialiste, André Clair privilégie l'humanisme renaissant (et à plusieurs égards l'humanisme classique) avec lequel il est nécessaire, selon lui, de renouer: si l'on veut échapper à l'humanisme égologique et contribuer à l'avènement d'un humanisme transculturel.

Ce livre très documenté, bien écrit et captivant comporte une présentation de l'éthique moderne sur laquelle il convient d'insister.

Dans l'enseignement de Hobbes, la formation de l'État s'identifie à la genèse du droit. Il est certes question du droit dans l'état de nature, mais ce droit est «pure puissance», «force aveugle», «flot informe». Le pacte de soumission assure précisément

la mutation du droit. Il fait passer du droit naturel subjectif (désir et liberté d'impulsion) au droit objectif (effectif et déterminé). Au sens rigoureux toutefois, le droit n'existe que dans la société civile où il est rapport aux autres et, par conséquent, ordre et cohésion. On voit quelle incohérence il y a à considérer Hobbes comme l'un des initiateurs des droits de l'homme. L'État est l'interprète et le maître des droits dont chacun des participants au *covenant* se dessaisit en sa faveur. Le transfert des droits ne comporte qu'une exception. À cause de la fin visée par le pacte, le droit de conservation n'est pas aliéné. Le criminel n'est pas tenu de passer aux aveux. Condamné à mort, il peut offrir de la résistance. La liberté de résister n'est pas conférée par l'État (dans lequel tout droit de résistance est aboli), elle ne limite pas l'action de l'État (le criminel est obligé d'accepter la sentence), elle est un héritage de l'état de nature, rien de plus. Pour ce qui est des droits de la conscience ou de la vie intérieure, ils sont intouchables mais dans la mesure seulement où ils n'influencent pas la vie sociale et politique. Dans un tel contexte, l'éthique se ramène au respect des normes édictées par l'État.

André Clair s'interroge sur la structure de la *Généalogie de la morale* de Nietzsche. Il y découvre deux directions prenant leur point de départ dans les mœurs actuelles, l'une régressive, l'autre prospective: «En s'engageant dans une direction régressive vers l'archaïque, on remonte de la vie sociale et juridique jusqu'à la création de l'État et en fin de compte à la puissance originaire. D'autre part dans un sens prospectif, la moralité se détruit (Selbstaufhebung, § 10, fin) en passant à la supramoralité. En réunissant ces deux investigations, on saisit d'un seul coup le devenir complet de l'humanité: la puissance originaire → l'État → la vie juridique, sociale et morale → la vie supramorale.» (p. 146) La vie sociale et morale dérive de la «force originaire». La nature devient ainsi la norme et le principe du droit. La vertu n'est rien d'autre qu'une force physique et psychique; c'est la *virtù* machiavéllienne, ou la vertu primitive caractérisée «par les qualités naturelles de l'homme d'élite» (p. 148). André Clair compare d'une manière très éclairante la démarche nietzschéenne et la démarche bergsonienne dans les *Deux Sources de la morale et de la religion*. Bergson ne déclare-t-il pas que «toute morale, pression ou aspiration, est d'essence biologique», qu'en allant «de la solidarité sociale à la fraternité humaine», nous rompons «avec une certaine nature, mais non pas avec toute nature». Bergson, comme Nietzsche dans la deuxième dissertation de la *Généalogie* à propos du châtement, renvoie à Spinoza dont il rappelle la

distinction entre la «Nature naturante» et la «Nature naturée». «C'est, remarque André Clair, une naturalisation de la morale sans doute aussi complète que chez Nietzsche.» (p. 150) André Clair croit aussi que le dualisme de la morale close ou statique et de la morale ouverte ou dynamique chez Bergson n'est pas sans rapport avec le dualisme nietzschéen de la «moralité des mœurs» et de la «supramoralité».

André Clair refuse de considérer Rousseau comme un misologue politique ou un cynique. Le philosophe de Genève ne sépare pas le monde moral et le monde politique. Il tente plutôt de les articuler. Mais ce n'est pas sans poser, dans l'*Émile*, une question essentielle. Si les lois des cités ne sont pas respectées ou ne sont que le reflet des intérêts particuliers et des passions, pourquoi l'homme ordinaire ne se contenterait-il pas, comme le sage, des lois éternelles «écrites au fond de son cœur par la conscience et par la raison»? N'est-ce pas dans le cœur de l'homme libre qu'il faut chercher la liberté? On connaît la réponse du gouverneur à son disciple: «ô Émile! où est l'homme de bien qui ne doit rien à son pays? Quel qu'il soit, il lui doit ce qu'il y a de plus précieux pour l'homme, la moralité de ses actions et l'amour de la vertu.» Dans les *Fragments politiques*, Rousseau établit un rapport strict entre la moralité et la socialité: «là où il n'y a point de société il ne peut y avoir de justice, ni clémence, ni humanité, ni générosité, ni modestie, ni surtout le mérite de toutes ces vertus, je veux dire ce qu'il en coûte à les pratiquer parmi des êtres remplis de tous les vices contraires». Selon notre auteur, fidèle en cela aux notes de Pierre Burgelin dans l'*Émile* de la Pléiade, Rousseau donnerait aux lois déficientes ou imparfaites qu'il qualifie de «simulacres», une fonction pédagogique: «La loi positive, même la plus mal faite, n'est pas l'opposé de la loi éternelle inscrite au cœur de l'homme; elle en est la formule minimale, dégradée, mais non pas annulée ni entièrement dénaturée; elle peut être dévoyée, elle peut provoquer des effets dévastateurs mais, même si elle devient «simulacre de loi», elle reste loi, faisant être un certain ordre dans la vie sociale.» Il rappelle le mot de Rousseau dans l'*Émile*: «Que le contrat social n'ait point été observé, qu'importe...». Il est indispensable pour la moralité individuelle que le contrat social existe «puisque, précise André Clair, ce n'est qu'en vivant en société, qu'en ayant au moins un pays sinon une patrie, qu'un homme accède à la moralité». Le devenir social conditionne le devenir moral, même si, une fois advenues, la socialité et la moralité se développent souvent dans des directions opposées.

Quelques réserves s'imposent. Pour ce qui est de Hobbes, il faut souligner que la conscience privée

n'est mise de l'avant qu'à propos des lois naturelles «qui obligent *in foro interno*» à conclure le pacte de soumission. Par la suite, la loi civile devient seule «la mesure des actions bonnes ou mauvaises» et la conscience privée est remplacée par la loi, que Hobbes appelle la «conscience publique». En second lieu, peut-être faut-il hésiter à rabattre la morale de Bergson sur celle de Nietzsche et à présenter les mœurs selon Bergson comme «la transposition de la rigueur de l'instinct au niveau de la société» (p. 150). Dans l'ouvrage de Jacques Chevalier *Entretiens avec Bergson*, Bergson soutient que l'ordre moral est «un ordre entièrement et absolument nouveau» et non «le simple prolongement du mouvement évolutif» (p. 79). Enfin, si les simulacres de lois sont pédagogiques, ce n'est pas parce qu'ils instituent «un ordre dans la vie sociale», mais bien plutôt, comme l'affirme avec raison Pierre Burgelin, qu'«ils nous éveillent aux sentiments innés du bien, du juste, de l'ordre que, malgré eux, ils évoquent nécessairement, car sans leur souvenir, il n'y aurait que l'anarchie du pur désordre» (p. 1699). En d'autres termes, nous sommes reportés vers l'idée d'ordre qui se fait entendre en nous et que les lois mauvaises violent avec insolence. Pierre Burgelin ajoute: «On peut donc vivre les vertus résultant du contrat social dans son pays, même si celui-ci semble l'ignorer.» L'anarchie régnante ou le contrat social non observé renvoie au contrat social intérieur qui continue d'inspirer nos pensées et nos actions. L'enseignement de Rousseau est limpide. Les institutions mêmes «font connaître et haïr leurs propres iniquités».

Lionel PONTON
Université Laval

Lumières et Romantisme, Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles (éditeur Gilbert Hottois), Paris, Vrin, 1989, 160 pages (13,5 × 21,5).

Dans la foulée des nombreuses réflexions sur la Révolution française suscitées par le Bicentenaire, ainsi que de plusieurs essais récents sur le problème de l'appartenance culturelle, comme celui d'A. Finckelkraut, *La Défaite de la pensée*, les enjeux du rapport entre la pensée des Lumières et le romantisme préoccupent décidément beaucoup de monde depuis quelque temps. Ce volume, conçu par R. Legros et A.-M. Roviello de l'Université de Bruxelles, nous propose huit études afin de réfléchir sur ces deux mouvements de pensée historiquement situés au passage du 18^e au 19^e siècle, mais qui sont aussi deux

dimensions universelles de l'existence humaine: celle de la liberté, de la non-coïncidence de l'homme avec ce qu'il est, et celle de son appartenance. Comme souvent dans ce type d'ouvrage, les textes rassemblés sont assez dissemblables, et d'ailleurs l'on aurait aimé en savoir un peu plus sur leur provenance (ce sur quoi la présentation du volume ne dit mot): en particulier celui de H.G. Gadamer, «Les trois formes des Lumières», petit texte dense et profond sur la signification de l'Aufklärung dans l'histoire de la pensée et pour nous aujourd'hui; et aussi celui de J. Patocka sur «Herder et sa philosophie de l'humanité», daté de 1941, et qui semble, à sa lecture, avoir été une introduction à la première publication en tchèque des *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité* de Herder. Parmi les autres études, quatre d'entre elles sont consacrées à des discussions philosophiques classiques sur l'époque concernée. A. Renaut poursuit son effort, déjà engagé dans plusieurs autres travaux récents, pour dégager Fichte des interprétations traditionnelles qui font de lui l'un des fondateurs du romantisme politique. M. Castillo — un peu hors-sujet par rapport au thème du volume, nous a-t-il semblé — se livre à une soigneuse mise en parallèle des analyses de Kant et de H. Arendt sur la Révolution française. A. Stanguennec reprend la critique hégélienne des Lumières et de la «belle-âme» romantique dans *La Phénoménologie de l'Esprit*. H. Declève, enfin, propose une remarquable étude, fort érudite, sur la religion de Lessing.

Les deux contributions restantes sont assez différentes des autres et nous ont séduit par leur originalité et leur caractère marginal dans un recueil de textes philosophiques. P. Nys choisit de traiter de «l'art des jardins» au 18^e siècle. Objet d'un engouement considérable à cette époque, le jardin apparaît comme le lieu qui porte par excellence le mythe d'une réconciliation entre l'ordre de la nature et l'ordre humain, et Nys veut montrer la série de renversements et de ruptures qui a lieu dans la manière d'organiser l'espace à partir de la Renaissance, à travers la pensée classique, et jusqu'au célèbre jardin anglais de Julie, dans *La Nouvelle Héloïse* de Rousseau. Nys y voit la réalisation d'une transformation significative où le jardin n'est plus un espace clos et fermé sur lui-même, conçu selon son rapport au bâtiment et comme devant avant tout être regardé (comme le jardin français versaillais); mais où le jardin est un espace vécu, mettant en jeu une expérience sensible, c'est-à-dire un corps se mouvant et percevant, telle que l'exprime la «promenade» rousseauiste dont la signification est judicieusement soulignée ici. Enfin, c'est non au jardin mais à l'architecture que J. Dewitte consacre sa réflexion, laquelle est située historique-