



LEGROS, Robert, *L'idée d'humanité*. Introduction à la phénoménologie

Lionel Ponton

Volume 46, Number 3, octobre 1990

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400568ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400568ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Ponton, L. (1990). Review of [LEGROS, Robert, *L'idée d'humanité*. Introduction à la phénoménologie]. *Laval théologique et philosophique*, 46(3), 419–420. <https://doi.org/10.7202/400568ar>

ciement que Malègue, après avoir reçu les commentaires de Bergson, adressa au philosophe en juin 1933 (pp. 6-7).

Joseph Malègue est un romancier, mais il partage la conviction de Bergson «que la religion s'enracine dans les besoins vitaux, psychologiques et sociaux» et qu'elle s'épanouit dans une forme de mysticisme qui est présence de la conscience à son propre élan et amour de l'humanité.

Notons que le premier chapitre *La philosophie religieuse d'Henri Bergson* a été publié dans la livraison de février 1987 du *Laval théologique et philosophique*.

Lionel PONTON  
Université Laval

Robert LEGROS, *L'idée d'humanité* — Introduction à la phénoménologie. Coll. «Le Collège de philosophie». Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1990, 278 pages (13 × 22,5 cm).

Dans l'introduction à cet ouvrage substantiel, bien ordonné et convaincant, Robert Legros esquisse la problématique qui en constitue la trame. La récusation moderne du concept de nature humaine «entraîne la pensée dans deux voies profondément neuves mais diamétralement opposées». L'une, identifiée aux Lumières, soutient que se laisser enfermer en une humanité particulière (une tradition, une forme de société) est une déshumanisation et que, par conséquent, «l'arrachement à la naturalisation» est révélateur du «proprement humain». L'autre, le romantisme à la manière de Jacobi et de Schleiermacher, voit dans la tentative de se soustraire à une humanité particulière une «aliénation» ou une déshumanisation, la fidélité à la naturalisation étant seule révélatrice du «proprement humain». La norme suprême serait tantôt l'autonomie individuelle, tantôt l'appartenance ou l'enracinement. C'est en empruntant l'une ou l'autre de ces voies que les philosophes seraient tentés de définir l'idée d'humanité.

Robert Legros constate que deux exceptions infirment cette conclusion par trop générale: Tocqueville et Hannah Arendt. Dans la démarche du premier, les deux tendances décrites plus haut se mêleraient étroitement. Le thème de la conquête de l'autonomie individuelle et de l'arrachement à la naturalisation irait de pair avec celui de l'humanité de l'homme «comme historiquement et politiquement engendrée». Hannah Arendt montrerait aussi avec profon-

deur que l'insertion dans un espace public n'est pas forcément une naturalisation et que la pensée authentique et l'action véritable sont conditionnées par un vivre-ensemble. En critiquant à la fois les Lumières et le romantisme tout en s'y rapportant par ailleurs, ces deux auteurs s'enfermeraient dans un paradoxe que Robert Legros se propose précisément de dissiper. C'est pourquoi, dans la deuxième partie de son ouvrage, il nous convie à une relecture des œuvres majeures que sont *De la démocratie en Amérique* (tome II) et *Condition de l'homme moderne*.

En comparant la méthode philosophique des Américains au cartésianisme, Tocqueville fait incontestablement une concession aux Lumières: «Échapper à l'esprit de système, au joug des habitudes, aux maximes de famille, aux opinions de classe, et, jusqu'à un certain point, aux préjugés de nation; ne prendre la tradition que comme un enseignement, et les faits présents comme une utile étude pour faire autrement et mieux; chercher par soi-même et en soi seul la raison des choses...etc.»: telles sont, d'après Tocqueville, les principales caractéristiques de la façon de penser des habitants des États-Unis. Mais il ajoute aussitôt, et en faisant cette fois une concession au romantisme, que c'est leur état social qui les ramène vers leur propre raison «comme vers la source la plus visible et la plus proche de la vérité»: «Les Américains ne lisent point les ouvrages de Descartes, parce que leur état social les détourne des études spéculatives, et ils suivent ses maximes parce que ce même état social dispose naturellement leur esprit à les adopter.» Tocqueville se méfie par ailleurs des conséquences de l'individualisme et il remarque que la tendance à l'égalisation fraie la voie à la constitution d'une majorité et favorise l'implantation d'un pouvoir social tyrannique. Ce pouvoir social est une forme perverse de naturalisation. Ainsi les Lumières et le romantisme tombent sous le coup de la même condamnation. En résumé, le retrait hors de toute tradition est générateur d'une déshumanisation comme est génératrice d'une déshumanisation toute rupture avec la tendance libératrice qui habite une communauté politique particulière.

Selon Robert Legros, la même ambivalence caractérise l'exposé de Tocqueville sur les droits de l'homme. Ceux-ci comportent «le droit que détient par principe chacun de penser, de juger, de faire et de sentir par lui-même, le droit d'exercer ces capacités et d'acquiescer les moyens de les conquérir» (p. 193), mais ces droits universalistes n'en sont pas moins «historiquement et politiquement engendrés» (p. 194). Par conséquent ils ne sont pas des droits de l'individu isolé ou de l'individu atomisé par l'action

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 décriptage 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