

Compte rendu

Ouvrage recensé :

Robert SPAEMANN, *Bonheur et bienveillance. Essai sur l'éthique*, traduit de l'allemand par Stéphane Robillard, Paris, Presses universitaires de France, 1997 Œ xiv + 286 pages, (Philosophie morale).

par André Duhamel

Philosophiques, vol. 26, n° 1, 1999, p. 105-109.

Pour citer ce compte rendu, utiliser l'adresse suivante :

<http://id.erudit.org/iderudit/004919ar>

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

Robert SPAEMANN, *Bonheur et bienveillance. Essai sur l'éthique*, traduit de l'allemand par Stéphane Robillard.

Paris, Presses universitaires de France, 1997 – xiv + 286 pages
(Philosophie morale).

Robert Spaemann, professeur émérite de l'université de Munich, est peu connu hors de son pays. *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, initialement publié en 1989, est en effet son premier ouvrage traduit en français, et le public anglophone ne dispose que d'un opuscule, *Basic Moral Concepts* (1989). L'œuvre de Spaemann est pourtant considérable, et sans doute pour une bonne part déjà derrière lui (il est né en 1927). Il a d'abord publié des études sur de Bonald (*L'origine de la sociologie dans l'esprit de la Restauration*, 1959), sur Fénelon (*Réflexion et spontanéité*, 1967) et sur Rousseau (*Rousseau, citoyen sans patrie*, 1980). Il est également l'auteur d'essais en anthropologie philosophique, d'une critique de l'utopie politique (*Le naturel et le raisonnable*, 1987) et de travaux sur la pensée théologique. Il a contribué, plus récemment, aux débats sur les questions d'éthique appliquée, avec *Le caractère sacré de la vie humaine* (1987), *La personne : essai sur la distinction entre quelque chose et quelqu'un* (1997), *Tuer ou laisser mourir ?* (1997) et, en français : « Le problème moral des effets indirects » (in M. Neuberg (dir.), *La responsabilité*, PUF, 1997). On retrouve la diversité de ces préoccupations dans le présent volume, qui nous invite ainsi à la découverte d'un parcours philosophique complet.

Bonheur et bienveillance se présente en effet comme une synthèse, sinon un bilan, des réflexions de l'auteur en éthique. Spaemann s'inscrit clairement dans la tradition aristotélicienne et thomiste de la *philosophia perennis*. Il se peut que cette filiation ne constitue pas une référence favorable pour le lecteur dans des sociétés qui, comme le Québec, ont été longtemps marquées par le poids de cette tradition. Mais maintenant que cette philosophie ne bénéficie plus d'une autorité institutionnelle quasi exclusive, nous pouvons mieux juger de son autorité philosophique propre. Par ailleurs, les difficultés de la modernité suscitent depuis quelques décennies un regain d'intérêt pour cette tradition prémoderne, et stimulent des tentatives d'adaptation ou de conciliation. C'est à ce genre de tâche que s'attelle *Bonheur et bienveillance*. Il se situe, à cet égard, dans le courant contemporain qu'on peut appeler, faute de mieux, le « néo-aristotélisme », aux côtés de figures aussi diverses que A. MacIntyre, M. Nussbaum, P. Ricœur ou E. Tugendhat.

L'ambition de Spaemann est de construire un pont entre la morale eudémoniste de la prudence et l'éthique universaliste du devoir. « Les réflexions que nous proposons dans cet ouvrage consistent dans la recherche d'un fondement qui permette de dépasser ce dualisme, un fondement qui rende compréhensible le sens de ce dualisme lui-même » (p. ix). L'auteur ne se livre cependant pas ici à un travail d'érudition ou de spécialiste ; cet « essai sur l'éthique » s'adresse certes à un auditoire informé, mais tente d'éviter – sans toujours y parvenir – le jargon technique. Le style de l'ouvrage s'apparente d'ailleurs davantage à celui des conférences qu'à celui des joutes argumentatives : pas de notes en bas de page (sinon celles du traducteur), pas de bibliographie, pas de conclusion. Le lecteur qui a besoin d'être encordé par un

chapelet de « thèses » restera ici un peu en panne ; en revanche, celui que ne désoriente pas le cheminement non linéaire de l'auteur (voire ses redites) trouvera dans les 16 chapitres l'occasion de connaître et d'éprouver « cet essai [qui], espérons-le, ne contient rien de fondamentalement neuf ».

Spaemann divise son travail en deux parties inégales (6 et 10 chapitres), sans titre et à la fonction peu définie. Tout au plus peut-on faire correspondre à chacune l'un des thèmes du titre de l'ouvrage, la première se consacrant davantage à l'examen de la pensée éthique antique, et la seconde, à explorer sa rencontre difficile avec les éthiques modernes. L'argumentation, dans la plupart des chapitres, procède à un va-et-vient entre les problématiques de l'une et de l'autre.

Dans la première partie, l'auteur expose la structure téléologique de la vie humaine et explicite les paradoxes de l'éthique comprise comme doctrine de la vie réussie. Les deux premiers chapitres examinent en quoi consiste fondamentalement la pensée antique de l'*eudaimonia*. Il est impossible, écrit Spaemann, de ne pas vouloir le but d'une vie réussie, car c'est par cette visée que tous les buts particuliers et la structure même de l'intentionnalité sont possibles. « À la différence des buts particuliers, il [le but de l'homme] n'est pas 'posé', ni 'élaboré', mais toujours déjà trouvé comme le 'en vue de' qui constitue notre existence, l'*eudaimonia* » (p. 10). L'auteur montre, en argumentant par l'absurde, que « ce but ne peut être manqué intentionnellement », puisque le but que je manque intentionnellement n'est pas *mon* but. Il y a donc une destination essentielle de l'être humain, et c'est cette idée que repoussent en général les penseurs modernes.

Certes, ce n'est là qu'une définition nominale ou formelle de l'*eudaimonia*. La difficulté commence lorsqu'il s'agit de lui donner un contenu, de déterminer quel genre de vie, rempli de quel type d'actions, constitue une « réussite ». Or, « la réussite de la vie peut-elle être un but d'action ? » (p. 29). Il semble que non, puisque l'on peut toujours réévaluer rétrospectivement cette réussite ou cet échec. Il ne paraît pas possible de viser et d'évaluer la *totalité* de la vie du point de vue interne, alors que sa saisie du point de vue externe semble faisable, mais précisément pas comme *bonheur*. Cette difficulté rebondit sur la traduction même du terme *eudemonia* : le mot « bonheur » (*Glück*), écrit Spaemann (p. 37), laisse entendre que seule la perspective subjective importe, alors que l'expression « réussite de la vie » (*Gelingen des Lebens*) suggère une tâche dont on doit s'acquitter objectivement.

« Un examen systématique de la question de la réussite de la vie doit être précédé d'un repérage historique » (p. 39). C'est ce que l'auteur effectue dans les trois chapitres suivants. La pensée hédoniste soutient que le « ce en vue de quoi » (*das Unwillen*) structurant l'effort du vivant et le but de l'homme est un concept réflexif précis, le plaisir. Spaemann s'attache à démonter la « dialectique » de l'hédonisme, au terme de laquelle il se supprimerait lui-même. Il représente pour l'auteur le premier exemple d'une « téléologie invertie, c'est-à-dire d'une nature exclusivement orientée vers ses propres états de bonheur », ce qui supprime à terme l'intentionnalité et la transcendance à soi. L'examen du « principe de conservation de soi » du stoïcisme conduit Spaemann à une conclusion similaire : cette conception aboutit « à une position dans laquelle l'individu sacrifie sa finitude, pour s'identifier de façon inconditionnée avec ce qui arrive de toute façon » (p. 70). Le « compromis aristotélien » présente davantage d'attraits aux yeux de Spaemann, car il permettrait de résoudre le problème de l'hédonisme et du stoïcisme par l'idée d'une réussite relative de la vie, reposant sur un équilibre des facteurs interne et externe.

« Cette contradiction se résout, lorsque l'agent se rapporte à l'objet de l'intentionnalité de telle sorte que, dans la transcendance à soi, il demeure en même temps auprès de soi ou revienne à soi. C'est précisément le cas dans la *polis* » (p. 79), où fleurit la *philia*. La vie « normale » dans la cité, et non la seule vie philosophique, représente le milieu de la vie réussie, car elle permet de contenir les antinomies du bonheur – mais sans les résoudre.

La première partie de *Bonheur et bienveillance* se termine par ce rappel de l'antinomie entre l'intentionnalité et la réflexivité dans la considération de la vie comme réussite. L'idée aristotélicienne d'une « réussite relative » semble la soumettre aux contingences d'un cadre social marqué par des normes conventionnelles. « L'aspiration de chacun à la réussite de sa vie ne peut constituer l'origine de la responsabilité morale. Et c'est ainsi que le dualisme semble avoir le dernier mot » (p. 97-98). Cette première conclusion paraît peu encourageante, mais a au moins le mérite de souligner que l'éthique philosophique antique ne peut constituer directement un remède aux maux de la modernité. Celle-ci n'a pas inventé la difficulté de réunir le point de vue interne et le point de vue externe (comme le pense par exemple B. Williams dans *L'éthique et les limites de la philosophie*), ni inauguré l'« inversion de la téléologie » qu'on lui attribue parfois. « L'antinomie interne du concept d'*eudaimonia* est aussi, comme nous le verrons, au fondement du dualisme apparemment insurmontable de l'eudémonisme et des devoirs de justice » (p. 98).

« La différenciation de la sphère morale », affirme l'auteur dans le chapitre qui ouvre la seconde partie de *Bonheur et bienveillance*, est la conséquence d'une logique interne. Ceci ne peut être compris, écrit Spaemann, qu'« à partir de l'unité de l'accomplissement de la vie. Lorsque cette unité elle-même se déchire, le caractère spécifique de la vénération religieuse d'une part, et l'obligation morale d'autre part, disparaissent, et avec eux l'idée de la possible réussite de la vie individuelle » (p. 113). Les chapitres suivants continueront à interroger l'antinomie en examinant la nature de l'être qui ne peut éviter de tomber dans cette contradiction. Le défi de Spaemann consiste ici moins à continuer à lier éthique et ontologie dans le contexte moderne qu'à défendre une ontologie finaliste contre celle, naturaliste et négatrice, de la transcendance à soi, de la modernité.

Spaemann commence son examen de l'être de l'homme en analysant la tension entre raison et vie. Si la vitalité est déjà transcendance vers la socialité, et qu'à l'inverse l'universalité raisonnable n'est pas seulement l'équilibre d'intérêts naturels, « d'où vient l'ambiguïté, la tension de la raison et de la vie et l'ambiguïté du bonheur ? [Du fait que] dans sa constitution moyenne, la vie n'est jamais totalement éveillée, [et que] la raison humaine, donc finie, est nécessairement liée à la réceptivité » (p. 122-123). Le concept d'« éveil » est central chez Spaemann ; il s'agit d'un concept « émergentiste », pour employer un autre vocabulaire, avec lequel il tente de rendre compte du travail de la raison en éthique à partir de la naturalité, mais sans tomber dans le naturalisme. L'être humain, dit-il, n'est pas seulement un être naturel, un « être-tel », mais un « être-soi » (*Selbstsein*) résultant d'un éveil, déjà inscrit comme tendance dans le vivant. « Cette transcendance à soi de la vie, c'est le raisonnable ; la justice est sa forme élémentaire, et la plus haute, l'amour » (p. 128). C'est à l'intérieur de ce paradigme que l'auteur réfléchira sur la seconde thématique de l'ouvrage, la bienveillance.

Cette notion de bienveillance (*Wohllwollen*) ne se confond pas avec la bienveillance (*benevolence*) chère à l'utilitarisme, doctrine que l'auteur critiquera plus loin. Il ne s'agit pas d'altruisme, de désintéressement ou d'identification sentimentale avec autrui. La bienveillance présuppose en effet, écrit Spaemann, « d'abord la constitution téléologique d'un être vivant, pour lequel quelque chose compte [et]

d'autre part que cet être auquel il s'agit de vouloir du bien se donne à voir en tant que lui-même » (p. 130). La bienveillance est donc préalable à toute idée de devoir, et fonde à son tour une conception non déontologique du respect de la vie. Comprendre la bienveillance ainsi définie constitue ce que Spaemann appelle souvent « la perception de la *réalité effective* d'autrui aussi bien que celle du soi propre » (p. 139). Cela signifie-t-il que cette réalité effective, et donc la bienveillance, doit être pensée sur le modèle du vivant ? « À cette question », affirme l'auteur, « nous ne pouvons répondre que de façon hypothétique » (réponse qui sera davantage développée dans le chapitre XIV, « Normalité et naturalité »). Le rapport de la bienveillance au vivant est un rapport d'analogie ou d'image, une symbolique dans laquelle l'un représente le tout (p. 152). C'est pourquoi, si « le paradigme de l'action bienveillante est toute action par laquelle nous portons secours à une vie humaine qui a besoin d'aide » (p. 146), elle peut aussi s'étendre à la nature, aux animaux, et *a fortiori* aux humains incapables de conscience de soi. Il y a pour Spaemann une universalité de la bienveillance et, qui plus est, une hiérarchie graduée au sein de cette bienveillance (un *ordo amori*, titre du chapitre X). C'est par référence à cette hiérarchie que nous parlons de justice et que s'organise la structure des relations, proches ou lointaines, à autrui. La justification complète d'une telle hiérarchie, précise l'auteur, ne saurait s'obtenir sans une métaphysique ; celle-ci demeure à l'état implicite dans cet ouvrage.

Les autres chapitres de cette seconde partie détaillent et illustrent cette conception selon divers objets et objections. Les chapitres XI et XII sont ainsi consacrés à la discussion des théories éthiques modernes, le conséquentialisme et le kantisme, ce dernier sous la forme de l'éthique de la discussion (Habermas). Les critiques de Spaemann rejoignent ici celles formulées par d'autres philosophes, néo-aristotéliens ou non. Ainsi en est-il de l'idée selon laquelle l'utilitarisme ignorerait la distinction des personnes et le domaine du moralement indifférent : « il n'y a plus qu'un objet unique de la responsabilité, le monde en tant que totalité » (p. 173). De même, souligner que la reconnaissance mutuelle des participants à une discussion rationnelle « doit toujours être déjà advenue avant que ne commence la discussion » constitue une objection fréquente envers les éthiques discursives. Spaemann n'est pas le premier à douter de l'autonomie de la raison pratique. Mais dans les deux cas, sa critique est alimentée par sa conception particulière de la « bienveillance inconditionnée, derrière laquelle se trouve le courage de l'unilatéralité, c'est-à-dire le renoncement à cette réciprocité qui est constitutive du discours rationnel » (p. 199). Et c'est parce que la bienveillance répond à la tendance de la « réalité effective » que cette unilatéralité n'est pas vain sacrifice de soi.

Nous sommes ici proche d'une pensée religieuse, et cette dernière se fait plus présente dans les derniers chapitres, consacrés à la responsabilité et au pardon. Le premier de ces concepts reçoit une attention philosophique soutenue depuis une décennie, ce qui n'est pas le cas du second, comme si seulement l'un d'entre eux pouvait se concevoir hors du contexte de l'*ordo amori* et de l'*eudaimonia*. Spaemann pense la responsabilité dans les termes du « commerce » qui dévoile avec quoi nous avons commerce, à savoir l'être-soi d'autrui : il s'agit d'une relation de « prendre soin », de sollicitude. Le pardon, selon l'auteur, est d'abord ontologique avant que d'être moral. Nous nous pardonnons (nous nous reconnaissons) notre nature déterminée, par laquelle nous pouvons devenir objets les uns pour les autres, avant d'imputer la faute à tel ou tel sujet qui n'a pas respecté l'être-soi d'autrui, mais l'a

réduit à son être-tel. Le résultat du pardon reçu est la gratitude, « la forme la plus pure, libre de tout danger d'une *hubris* cachée, de la bienveillance » (p. 268).

Bonheur et bienveillance est un ouvrage qui permet de reprendre contact avec un ensemble de phénomènes moraux qui sont encore nôtres, mais que la modernité – ou plutôt certains de ses effets pervers imprévus – a depuis longtemps refoulés dans le domaine privé, souvent hors du langage de la discussion philosophique légitime. Le travail de Spaemann montre que cette discussion est toujours possible en termes rationnels et mérite d'être entreprise. Mais on peut douter qu'il emporte la conviction de tous, en particulier en ce qui touche les jugements pratiques auxquels sa conception de la bienveillance peut conduire (sur l'avortement et l'euthanasie, p. 133 ; sur l'expérimentation animale, p. 163). Y a-t-il une limite à ces débats, que marqueraient les croyances religieuses de l'auteur ? Sans doute. Mais c'est là le problème général d'une éthique philosophique dans les conditions de la modernité, et non l'expression, qui serait à écarter, d'un simple préjugé. Dans ces conditions, nous devons alors nous demander en quoi l'*ordo amori*, la bienveillance universelle, résout l'antinomie interne à l'*eudaimonia*, à la vie réussie : le point de vue subjectif de l'intentionnalité de l'agent et celui, objectif, de la finalité de la vie humaine ne coïncident-ils à nouveau qu'en admettant une transcendance objective, un être transcendant ? Les nombreuses remarques de Spaemann concernant l'aspect religieux des idées qu'il énonce et le besoin d'une « théorie de l'absolu » pour les fonder pourraient le laisser croire. « La bienveillance n'est pas une option, mais le résultat immédiat d'une perception, la perception de la réalité effective en tant qu'être-soi » (p. 241). Pour Spaemann, cette perception ne relève pas d'une décision, mais représente plutôt un don, et constitue l'« éveil » en tant que tel. Une interprétation « profane » de cet éveil est-elle possible ? Il se peut que, dans notre monde désenchanté, elle soit surtout nécessaire.

ANDRÉ DUHAMEL

Université du Québec à Montréal

University of Chicago