



Acta fabula
Revue des parutions
vol. 16, n° 5, Mai-juin-juillet 2015
DOI : <https://doi.org/10.58282/acta.9332>

Le travail infini de l'humanisme

Colette Camelin

Abdenour Bidar

HISTOIRE
DE L'HUMANISME
EN OCCIDENT

Abdenour Bidar, *Histoire de l'humanisme en Occident*, Paris :
Armand Colin, coll. « Le temps des idées », 2014, 287 p.,
EAN 9782200294465.

ARMAND COLIN



Pour citer cet article

Colette Camelin, « Le travail infini de l'humanisme », Acta fabula,
vol. 16, n° 5, Notes de lecture, Mai-juin-juillet 2015, URL : [https://
www.fabula.org/revue/document9332.php](https://www.fabula.org/revue/document9332.php), article mis en ligne le
03 Mai 2015, consulté le 26 Avril 2024, DOI : 10.58282/acta.9332

Le travail infini de l'humanisme

Colette Camelin

Tandis que plusieurs auteurs à succès dénoncent « les faux-semblants humanistes », la « décadence » de l'Occident crépusculaire et déliquescents, après l'affaiblissement du christianisme et de la République soumise à la finance, paraît une synthèse sur l'humanisme occidental. Le projet d'Abdenour Bidar est « une tentative de penser ce que pourrait être un humanisme pour le xxi^e siècle » (p. 38). Le livre propose un parcours chronologique de l'humanisme depuis « le foyer de l'humanisme monothéiste », à travers l'humanisme antique, l'humanisme de la Renaissance jusqu'à l'humanisme moderne. Le parcours aboutit aux « enjeux de l'humanisme contemporain », titre du dernier chapitre.

A. Bidar part du constat, partagé notamment par Foucault (souvent cité) et par Edgar Morin (non cité), que « l'humanisation de l'homme » est loin d'être achevée. Selon lui la « création » des dieux puis de Dieu est un stade décisif de cette humanisation car ils sont « l'image sublimée de l'être humain ». Les principales dimensions de l'humanisme sont définies avec clarté (p. 29-30), il est précisé que ces principes sont souvent entrés en contradiction avec l'histoire de l'Occident, comme le disait déjà Montaigne à propos des guerres de religion. Au xx^e siècle, les deux guerres mondiales, l'extermination des Juifs d'Europe et les guerres coloniales sont constituées de « terribles régressions d'une histoire foncièrement humaniste » (p. 31). On pourrait ajouter la condition ouvrière imposée par la révolution industrielle. De plus, des projets humanistes censés rendre les hommes plus rationnels, plus fraternels et plus libres ont abouti aux totalitarismes. Comment penser l'humanisme après Auschwitz, le Goulag et Hiroshima ? A. Bidar veut rétablir des valeurs humanistes face à « un anti-humanisme de la dérision généralisée » (p. 47). Pour ce faire, il cite Levinas et Spinoza. Il propose à la fois une histoire de l'humanisme et un « manuel » (au sens du *manuel* d'Épictète) pour que chacun « conduise sa propre vie vers le but ultime de l'humanité elle-même » (p. 33). Comme Hugo, suivi par Jaurès, il propose une vision cosmique de l'humanisme où l'homme est relié à l'univers.

A. Bidar part d'un *a priori* : « l'idée de Dieu est ce que l'esprit humain a pu concevoir de plus élevé en termes de dépassement » (p. 79). C'est une thèse que l'on peut discuter si l'on se réfère aux conceptions historiques d'un Dieu personnel et si l'on rappelle la spiritualité chinoise, par exemple, fondée sur les rythmes naturels, sans

« Dieu ». A. Bidar affirme : « une vie sans confrontation avec l'idée de Dieu, c'est-à-dire une Individualité suprême, ne se priverait-elle pas de sa mesure ultime ? » (p. 80) Car Dieu représenterait « l'Homme Parfait » et permettrait à l'homme de se mesurer à l'infini, aussi « l'humanisme monothéiste » offrirait-il à l'homme la voie d'un dépassement. A. Bidar est attentif à distinguer de toute théocratie « l'idée de Dieu » susceptible selon lui de proposer un progrès « humain » individuel et collectif. Il apporte des éclairages utiles sur l'islam qui « n'est pas la soumission ni l'esclavage mais l'acte de se mettre au service des qualités et des capacités divines, de les faire vivre » (p. 93).

De fait, pour A. Bidar, il y a une seule alternative : soit un Dieu personnel, soit un matérialisme nihiliste.

En voulant mettre à mort le divin, la modernité occidentale a peut-être commis le geste le plus antihumaniste qui soit, car elle a cassé le fil d'or qui reliait l'homme à sa propre altérité fondamentale, et à partir de là elle l'a privé de la seule échelle de mesure et de progrès spirituel assez radicalement haute pour le conduire au sommet de son propre être. (p. 91)

Toute l'histoire de l'humanisme qu'il déroule est orientée par ce postulat : éloge de l'idéalisme platonicien, insistance sur la sagesse développée par Pierre Hadot — une sagesse humaine, qui renoue avec l'expérience et la pratique de soi, de l'autre, de l'existence et du cosmos. Ces chapitres reprennent de manière pertinente les analyses de Veyne, Vernant, Détienne. Mais on peut discuter l'affirmation qu'il existerait « une essence de l'homme » que l'homme rejoindrait grâce à cette sagesse. Cette « essence » est contradictoire avec le processus d'hominisation en cours.

Le chapitre le plus significatif est consacré à l'humanisme de la Renaissance, en particulier l'éloge de Pic de la Mirandole, sommet de la pensée humaniste selon A. Bidar, car il n'a pas renoncé à l'idée d'une liaison magique, secrète, surnaturelle entre le monde et nous. Il n'est pas encore « désenchanté » par les découvertes scientifiques. Il montre les pouvoirs de l'homme cosmique « point de rencontre de toutes choses, cratère rationnel où elles viennent s'engouffrer, synthèse de toutes choses » (Cassirer cité p. 173). Pic insiste sur la puissance créatrice de l'homme, qui, contrairement à ce que dit A. Bidar, ne s'est pas perdue mais a largement inspiré les auteurs romantiques et les artistes du xix^e et du xx^e siècles.

Sa conception idéaliste de l'humanisme amène A. Bidar à prononcer des jugements discutables, par exemple contre Montaigne accusé de « renoncement à la grandeur » et de conduire à la « dégradation de l'humanisme » (p. 187). Il est vrai qu'il suit ici Jacques Maritain dont l'intransigeance est réputée. Quand Montaigne critique ceux qui prétendent « s'élever au-dessus de l'humanité », il invite les

fanatiques à « raison garder » en pleine guerre de religion. Montaigne liait la morale privée et la morale publique contre la cruauté, contre la raison d'État et le machiavélisme. Comment A. Bidar peut-il prétendre que Montaigne « centré sur lui-même et le seul souci de jouir de soi nous offre le symptôme précoce de la dégénérescence de l'humanisme dans l'individualisme » caractérisé par « la poursuite frénétique de son propre plaisir » (p. 189) ? C'est confondre la démarche de libération de la pensée menée par Montaigne, libération des dogmatismes meurtriers, avec un immoralisme égotiste entièrement étranger à l'auteur des *Essais*.

Le chapitre sur les Lumières présente des analyses justes de l'humanisme déiste de Rousseau et Voltaire (juste un détail p. 272 : Voltaire a défendu Calas *protestant* persécuté, Juif, il n'est pas certain que Voltaire l'aurait défendu...); mais Diderot ne peut être rangé sous la bannière du déisme. S'il a effectivement, dans *La Promenade du sceptique* citée, opposé la douceur des mœurs des premiers chrétiens à la violence de l'Église encore terrible à son époque, cela ne signifie pas qu'il soit déiste. Il suffit de lire le bel essai d'Élisabeth de Fontenay, *Diderot ou le matérialisme enchanté*, pour se convaincre de ce qu'elle appelle « l'athéisme bien tempéré » de l'auteur du *Rêve de d'Alembert*. La critique de Nietzsche au chapitre suivant révèle elle aussi la même partialité. Nietzsche est accusé de valoriser « la superficialité la plus plate dans la perception de soi-même » (p. 225). Nietzsche pensait que l'évolution, puisqu'elle a mené de l'animal à l'humain, pourrait aboutir à un être vivant supérieur, le surhomme, dont les héros et les génies sont les avant-coureurs. La première partie de *Ainsi parlait Zarathoustra* s'achève sur cette exclamation : « Morts sont tous les dieux, maintenant, nous voulons que vive le surhomme ! » (*Ainsi parlait Zarathoustra*). Si Dieu est mort, un dieu vit en l'homme, c'est son pouvoir créateur. En somme, Nietzsche veut avec son surhomme sauver les forces capables de sanctifier l'ici-bas — contre les tendances nihilistes à les profaner. C'est bien de la puissance créatrice qu'il s'agit.

Le chapitre sur l'humanisme moderne comprend des développements pertinents sur l'esclavage et la colonisation, en contradiction flagrante avec les principes humanistes, ainsi que le pouvoir de l'argent qui transforme des hommes en marchandise. Il me semble un peu rapide de conclure des totalitarismes communistes « l'échec de l'humanisme collectiviste » des mouvements socialistes, puisque le socialisme d'état dirigé par un parti autoritaire présente exactement le contraire du collectivisme prôné par Jaurès : les unités de base, que l'on appelle aussi « conseils » ou « soviets » ont été éliminées par le parti dès le début de la révolution en Russie.

En conclusion, Abdennour Bidar appelle à la refondation d'un humanisme pour le xxi^e siècle autour d'un « Dieu conçu comme l'Être suprême qui crée par

amour » (p. 257). Il ajoute que « seul ce modèle d'un Dieu sage et bon » pourrait nous aider à assumer notre condition. Seul ? Ce que les Dieux nous ont laissé, le dépassement, le sens cosmique, la fraternité aimante, peuvent nous animer sans Dieu personnel. L'humanisme est un travail infini, il nous appartient de penser librement notre humanisme en tenant compte de la science, de l'évolution des sociétés dans le monde. La complexité des problèmes invite à une grande créativité. Edgar Morin songe à « une religion sans dieu, mais où l'absence de dieu révélerait l'omniprésence du mystère. » (*Terre-Patrie*)

PLAN

AUTEUR

Colette Camelin

[Voir ses autres contributions](#)

Courriel : colette.camelin@sciencespo.fr