SUJET N° 1 : Qu'apporte de douter ?

SUJET N° 2 : La religion est-elle nécessairement en conflit avec la raison ?

SUJET N° 3 : Opposer science et philosophie, est-ce légitime ?

SUJET N° 4 : Le questionnement perpétuel peut-il être source de savoir ?

SUJET N° 5 : Faut-il opposer foi et raison ?

SUJET N°6 : Peut-on critiquer la démocratie ?

SUJET N°7 : L'Etat est-il un mal nécessaire ?

SUJET N°8: Ce qui fait l'homme tient plus de la culture que de la nature.

SUJET N0°9«La philosophie se trahit elle-même lorsqu'elle dégénère en dogmatisme » ? Qu'en pensez-vous ?

SUJET :N°10 Expliquez et critiquez cette affirmation : « Qui possède le savoir ne philosophie point >

SUJET N°11 L'obéissance aux lois est-elle conciliable à la liberté humaine ?

SUJET N°12 L'HOMME EST-IL CONSCIENT DE TOUS SES ACTES ?

SUJET N°13: Quelle est la place de la souffrance dans la connaissance de soi ?

SUJET N°14: LA PASSION REND-ELLE AVEUGLE ?

SUJET N °15: Y a-t-il des questions aux quelles aucune Science ne répond ?

SUJET N°16: «L'art Africain est loin d'un monde d'exhibitionniste de la beauté, mais fort heureusement se sert des valeurs esthétiques, en dégageant ses fonctions ». Faite une étude critique.

SUJET N°17 : La liberté consiste-t-elle à faire ce qui nous plaît ?

SUJET N°18 : Faut-il préférer la liberté au bonheur ?

SUJET N°19: UNE SOCIÉTÉ SANS RELIGION EST-ELLE POSSIBLE ?*

SUJET N°20: Les théories scientifiques décrivent-elles la réalité ?

SUJET :N°21 : Faut-il préférer la liberté au bonheur ?

Sujet N°22: Le travail n'est-il qu'une contrainte ?

SUJET N°23:Croire en la science, est-ce une forme de religion?

SUJET N°24: La connaissance de soi est-elle plus facile que la connaissance des choses

SUJET N°25 : La liberté consiste-t-elle à faire ce qui nous plaît ?

SUJET N°26: LA SCIENCE SE LIMITE T-ELLE A CONSTATER LES FAITS ?

SUJET N°27: La technique peut-elle transformer la morale ?

SUJET N°28 Grâce aux progrès de la science et de la technique, l'homme est devenu : <<maitre et possesseur de la nature. >> Pensez-vous qu'il en soit plus heureux ?

SUJET N°29 LES PRATIQUES ARTISTIQUES TRANSFORMENT-ELLES LE MONDE ?

SUJET N°30 : REVIENT-IL A L'ETAT DE DECIDER DE CE QUI EST JUSTE ?

SUJET N°31 : La foi est-elle l'ennemi de la preuve ?

SUJET N°32: LE TEMPS EFFACE T-IL L'HISTOIRE ?

SUJET N°33 : la politique peut-elle être un métier ?

SUJET N° 34: Discuter est-ce renoncer à la violence ?

SUJET N°35 :La passion est-elle ennemi du bonheur ?

Sujet 36: L'inconscient échappe-t-il à toute forme de connaissance ?

SUJET N°37: Sommes-nous responsables de l'avenir ?

SUJET N°38 :Le langage n'est-il qu'un outil ?

SUJET N°39 :Pouvons-nous affirmer que le temps nous appartient ?

SUJET N°40 :La conscience fait-elle la grandeur ou la misère de l'homme ?

SUJET N 41 : Etre libre, est-ce faire ce que l'on veut ?

SUJET N 42 : LA CONSCIENCE PEUT-ELLE NOUS TROMPER ?

SUJET N°43 La liberté comporte-t-elle des degrés?

SUJET N°44 Autrui m'est-il toujours étranger ?

SUJET N°45: Le bonheur nous échappe-t-il inévitablement ?

SUJET N 46: Peut-on penser une société sans Etat ?

SUJET N°47: Faut-il rester fidèle ?

SUJET N°48: EXISTE T-IL DES VIOLENCES LÉGITIMES ?

SUJET N°49: Sommes-nous prisonniers de notre corps ?

SUJET N°50: Discuter est-ce renoncer à la violence ?

SUJET N° 1 : Qu'apporte de douter ?

INTRODUCTION

Le doute est l'état naturel de l'esprit qui s'interroge soit par l'incertitude concernant l'existence ou la réalisation d'un fait, soit par l'hésitation sur la conduite à tenir, soit par la suspension du jugement entre deux propositions contradictoires. Il devient une attitude du sujet pensant qui considère tout jugement sur tout objet de connaissance comme douteux afin de tendre vers la plus grande certitude possible, la certitude première étant celle du sujet pensant lui-même. C'est dans cette perspective que notre sujet nous invite à analyser la conception selon laquelle << Qu'apporte de douter? ». Autrement le doute a-t-il une utilité dans l'esprit de découverte ? Dès lors, on peut se demander ce qu'apporte vraiment le doute ? Peut-on penser que le doute n'apporte que paralysie de la pensée et de l'action ?

DEVELOPPEMENT

Le doute est cette attitude critique vis-à-vis de tout ce qui passe pour certain, ou de ce qui se donne comme un savoir. Ne pas se remettre en question est l'attitude dogmatique que combat la philosophie. Il conduit à remettre en cause

les préjugés, c'est-à-dire les jugements que nous acceptons sans y avoir réfléchi. En effet, comme le remarque Descartes dans les Principes de la philosophie (Première partie, article 1), nous avons été enfants avant que d'être hommes. Aussi n'avons-nous pas disposé d'emblée de notre raison de sorte que nous sommes plein de préjugés avant même de commencer à en faire usage. Or, le doute peut se comprendre cet état de l'esprit dans lequel il est lorsqu'il ne donne ni ne refuse son assentiment à une proposition. Douter, c'est donc remettre en cause ce que nous tenions pour vrai ou pour faux. C'est donc remettre en cause ses idées ou plutôt les idées que nous croyons nôtres alors qu'elles nous ont été inculquées par notre éducation. Mais ne conduit-il pas à paralyser l'action ? Le doute, comme doute méthodique au sens de Descartes, est un instrument de découverte. Il consiste à tenir pour faux tout ce qui est simplement douteux afin de découvrir s'il n'y a pas de vérité. Il ne peut pas ne pas déboucher sur la certitude soit d'une vérité, soit sur la certitude de l'impossibilité d'accéder à toute certitude. En conséquence, il apporte à qui s'y engage l'assurance d'arriver à la connaissance. Mais il reste limiter et cantonner à la pensée. Dans le domaine de l'action, il s'agit tout au contraire de tenir pour vrai ce qui paraît simplement douteux. Aussi le doute méthodique permet-il d'agir en connaissance de cause. En effet, qui use du doute méthodique, agira comme si ses opinions sont vraies, tout en sachant qu'elles ne le sont pas. Il ne prendra pas de simples coutumes pour des vérités absolues et sera bien disposé pour les façons d'agir des autres. C'est en ce sens qu'il affirme: Il fallait que je rejetasse comme absolument faux tout ce dont je pouvais imaginer, le moindre doute, afin de voir s'il ne restait point après cela quelque chose à ma croyance qui fut entièrement indubitable ». Néanmoins, force est de préciser que le doute Cartésien se différencie fondamentalement du doute sceptique. Il s'agit plutôt d'un doute méthodique, rationnel, provisoire. C'est une inspection de l'esprit permettant au philosophe de suspendre son jugement jusqu'à l'acquisition d'idées claires et distinctes. Philosopher aux yeux de DESCARTES. c'est soumettre la pensée à un examen critique, afin de parvenir à l'élaboration d'un savoir exclusivement dicté par la raison. La méthode cartésienne, se résume par certains principes, certaines règles parmi lesquelles on peut citer d'abord la règle de l'évidence : « Il ne faut admettre aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle »>Il s'agit ici d'une mise en garde contre la précipitation et les préjugés. Il ne faut donc tenir pour vrai ce qui est «clair et distinct » c'est à dire ce que je n'ai aucune possibilité de mettre en doute. Il faut préciser que chez DESCARTES, l'évidence n'est pas ce qui saute aux yeux mais ce dont je ne peux pas douter malgré tous mes efforts. Il y a enfin la règle de la synthèse : « Il faut conclure par ordre mes pensées en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaitre pour monter peu à peu comme par degré à la connaissance des plus composés ». La méthode de DESCARTES sera perçue comme le triomphe du rationalisme. En effet, elle affirme l'indépendance de la raison qui est la seule structure à nous fournir des idées claires et distinctes. Pour DESCARTES l'activité intellectuelle doit commencer par la contestation méthodique des opinions reçues. Il va donc remettre en question toutes ses connaissances et croyances. Il s'agit de douter de tout et même de l'existence du monde extérieur parce que nos organes de sens nous ont déjà trompés. C'est donc un doute systématique, provisoire et volontaire mais qui cherche à aboutir à la vérité contrairement par exemple au doute sceptique. Cependant, il y a une chose dont je ne peux pas douter c'est que je suis entrain de douter c'est à dire de penser. Le fait de penser est donc indubitable et pour penser il faut que j'existe. C'est ainsi que DESCARTES peut tirer du Discours de la méthode je pense donc je suis ». La preuve de notre existence est donc faite à partir de notre pensée. Toutefois, un tel doute est limité. Il repose subrepticement sur des affirmations, notamment sur celle selon laquelle on peut arriver quelque part. Ne faut-il pas le radicaliser ? Dès lors, le doute apporte-t-il quelque chose ou bien ne conduit-il pas à une paralysie générale de la pensée et de l'action ? Après avoir développé les arguments qui confirment l'importance du doute dans la démarche philosophique, nous avons pu constater les limites et les insuffisances de notre sujet, que nous sommes tenus de compléter et d'éclairer à travers d'autres considérations philosophiques. Le doute sceptique conduit à remettre en cause toutes les connaissances. En effet, si l'on cherche des preuves de tout ce qu'on avance, des démonstrations de tout ce qu'on pense, on ne peut pas ne pas en trouver. Toute démonstration repose sur des principes. Si donc on veut démontrer les principes, il faut d'autres principes et ainsi de suite à l'infini. Aussi le doute sceptique consiste à refuser d'admettre quoi que ce soit hors de toute démonstration. Combattre les certitudes du cœur comme le dit Pascal dans les Pensées, est le seul objet des pyrrhoniens. Mais ainsi, le doute sceptique paralyse toute pensée. Car, si je n'admets rien, si je remets toujours en cause tout ce qui peut s'affirmer. je ne peux même pas soutenir que je doute et ma pensée est comme paralysée. N'est-il pas au moins compatible avec l'action ? Le doute sceptique paralyse nécessairement l'action. En effet, pour agir, il faut se décider. Et pour se décider. il faut tenir pour vrai ce qu'on perçoit de la situation, au moins en partic. Or. le doute sceptique élimine toute vérité, voire toute réalité. Il conduit à se demander si on rêve ou si on est dans la réalité. À ce compte-là, il implique d'hésiter

non seulement quant aux moyens à mettre en oeuvre mais également quant aux fins. Et s'il en propose une, c'est finalement par inconséquence. Il implique donc s'il est poussé jusqu'au bout l'impossibilité d'agir. Il conduit à une indifférence radicale puisque rien n'a alors d'importance. Par conséquent, le doute sceptique n'apporte rien de bon. Néanmoins, sans le doute, il ne reste plus qu'à croire, c'est-à-dire à adhérer à des idées qui sont peut-être fausses. Et même si la croyance se situe au terme d'une longue réflexion, elle témoigne d'un abandon de la réflexion plutôt d'une véritable acceptation de la vérité. Mais comment le doute pourrait-il apporter la condition de l'exercice de la pensée, voire de l'action libre, sans paralysie ? S'il est vrai que le doute sceptique paralyse, c'est parce que c'est un doute global qui porte sur la totalité. Par contre, dans la démarche de la pensée, dans son détail, le doute est bien la condition de l'exercice de la réflexion. Pour cela, il suffit de le comprendre comme le refus de croire. ALAIN dit a ce propos « Le doute est le sel de l'esprit. Douter quand on s'aperçoit qu'on s'est trompé ou que l'on a été trompé, ce n'est pas difficile; je voudrais même dire que cela n'avance guère; ce doute forcé est comme une violence qui nous est faite ; c'est un doute de faiblesse ; c'est un regret d'avoir cru, et une confiance trompée. ». En effet, on peut avec Alain dans ses Propos, distinguer penser de croire en ce sens que, qui pense, n'affirme jamais que provisoirement ce qu'il avance. Le savant qui travaille sur les gaz et qui conçoit ce qu'est un gaz parfait, ne soutiendra pas sa théorie comme si elle était la seule possible et comme si elle était définitive. Aussi a-t-il vis-à-vis des objections à ce qu'il peut penser une attitude bien différente du croyant, voire du fanatique pour qui ce n'est que l'expression du mal, voire du Malin. Or, un tel doute ne paralyse-t-il pas l'action ? Nullement, car lorsqu'on agit, il n'est nullement obligatoire de croire en la réalité absolue de tout ce qu'on fait. On peut essayer. Et tel est le doute pratique. Ce qu'il apporte, c'est la disposition à voir ce qui va ou ne va pas. C'est qu'en effet, celui qui croit est aveugle aux échecs qu'il rejettera plutôt sur quelque bouc-émissaire plutôt que sur ce qui n'allait pas dans son action. On le voit dans le domaine politique où les "idéologues" ont toujours une explication toute prête et définitive pour ne pas douter de leurs "idées". Un ennemi explique tous les maux. À l'inverse, qui doute, sera capable de se remettre en cause, y compris pendant l'action. Le grand homme d'État, c'est celui qui est capable de changer. parce qu'il a compris qu'il s'était trompé. Mais le doute dans l'action concerne non pas les fins, mais les moyens. Le doute relatif aux fins appartient à la pensée. Qui ne doute jamais des fins ne pense pas, il croit. Et par là même, il tombe dans le dogmatisme, voire le fanatisme qui, toujours, sous prétexte de faire le Bien, est un instrument de désolation. À l'inverse, le doute en ce qui concerne les fins a le mérite de ne pas les tenir pour un absolu à réaliser coûte que coûte. Par là même qui en doute ne sera jamais conduit à imposer tyranniquement ses idées.

CONCLUSION

Au terme de notre réflexion, le problème était de savoir ce qu'apporte vraiment le doute, autrement dit s'il est bénéfique pour la pensée ou l'action ou bien s'il faut l'éviter. Si le doute méthodique demeure dogmatique malgré l'apparence, le doute sceptique quant à lui est trop général. C'est pour cela que le doute apporte la condition d'une pensée libérée et d'une libre action à la condition qu'il s'exerce dans le détail de la pensée et de l'action, c'est-à-dire qu'il ne s'absolutise pas lui-même.

SUJET N° 2 : La religion est-elle nécessairement en conflit avec la raison ?

INTRODUCTION

La religion un ensemble de pratiques ou d'actes extérieurs à travers lesquels l'homme manifeste la relation qu'il entretient avec Dieu. Elle est constituée d'un ensemble de dogmes immuables qui sont censée dire une vérité absolue, incontestable, indiscutable pour le croyant. Tandis que la raison qui est le fondement de la réflexion philosophique est une faculté qui permet à l'être humain de connaitre, juger et agir conformément à des principes. C'est cette distinction qui semble être établie ici quand certaines considérations nous invitent à analyser la question selon laquelle «< La religion est-elle nécessairement en conflit avec la raison ? ». Autrement ces deux notions, de philosophie et religion sont elles compatibles ? Pour mieux élucider cette problématique voici les questions auxquelles nous allons tenter d'apporter des réponses. Dans quel sens la religion entre elle en conflit avec la philosophie ? En réalité n'ya t il pas convergence entre ces deux modes de la pensée ?

DEVELOPPEMENT

Les rapports entre la philosophie et la religion ont été des rapports difficiles. Un conflit existe entre elles et le philosophe est souvent perçu comme un athée tandis que le religieux est perçu comme un borné. La religion admet un certain nombre de vérités dont l'ensemble constitue un dogme. Le dogme c'est l'ensemble des vérités des croyances que constitue la substance des enseignements religieux. Ces croyances et vérité sont consignes par le coran (Islam), la bible (Christianisme). la Thora (Judaïsme). Comme le mythe, le discours religieux fait recours au surnaturel pour satisfaire les besoins naturels. C'est une forme de pensée foncièrement distincte de la philosophie et de la science. Par le mot religion on entend un ensemble de croyances de dogme et de pratiques culturelles un rapport à la conscience divine de l'homme. Cela veut dire que le croyant participe à la transcendance et à l'immanence. Il attribut à cet être des caractères essentiels. Le croyant à un ensemble de prescription et de proscription imposé par Dieu qui est le garant de la vérité absolue. L'exemple de Socrate revient, car il a été condamné parce que accusé de nier l'existence des dieux. La religion unit l'homme à Dieu. Elle est censée dire une vérité absolue, incontestable, indiscutable pour le croyant. Ce dernier considère comme vrai tout ce que dit la religion ou les textes sacrés et il interprète toutes choses en fonction de la religion. Par exemple, pour expliquer la conception de l'homme, le religieux parlera de créationnisme là où le scientifique parlera d'évolutionnisme. La religion est donc fondée sur la foi. Croire, c'est donc adhérer, accepter sans exiger des preuves. La croyance est une forme d'assentiment fondée sur la confiance. La religion repose également sur des dogmes, c'est à dire des enseignements des vérités absolues, immuables. Pour toutes ces raisons, la religion s'oppose à la philosophie. Car en philosophie c’est l'esprit critique qui caractérise le philosophe. Celui-ci doit avoir un esprit de doute et de remise en question C’est dans cette mouvance que Kant dira à propos de la philosophie que « Chaque penseur bâtit ainsi dire son œuvre sur les ruines de ses prédécesseurs mais jamais aucune n'est parvenue à devenir inébranlable en toutes ses parties»; or pour le croyant le doute n'est pas autorisé. Dans le passé, surtout au moyen-âge, la philosophie et la religion ont entretenu des rapports de subordination. La philosophie était au service de la religion ou, plus précisément, de l'Eglise. D'ailleurs, on disait que la philosophie est la servante de la théologie. Les hommes de l'Eglise utilisaient la philosophie, surtout les textes d'Aristote, pour confirmer les écritures saintes. C'est avec le temps que la philosophie est sortie de la tutelle de la religion, mais elle en a fait les frais, à l'exemple de Galilée. Selon Blaise Pascal, la religion et la philosophie sont deux genres distincts. Il dit que l'homme est raison et cœur, précisant que l'homme peut atteindre la vérité soit par le cœur soit par la raison. Mais Pascal ajoute qu'il y a des choses que la raison ne peut pas savoir à l'exemple de Dieu, et c'est au cœur de le sentir. Voilà pourquoi il a dit : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas ». Spinoza abondera dans le même sens lorsqu'il dit qu'entre la philosophie et la religion, il n'y a pas de parenté. Il poursuit: Ni la théologie ne doit être servante de la raison, ni la raison celle de la théologie, mais l'une et l'autre ont leur royaume propre ». Plus généralement, on pourrait dire que, si la religion est acceptée, elle rend la philosophie inutile. En effet, certains dogmes religieux peuvent être considérés comme des réponses non philosophiques à des questions que se posent aussi les philosophes. Aussi le philosophe qui cherche répondre, philosophiquement, à ces mêmes questions, entreprend une tâche ridicule du point de vue de la religion., , . à Il ne restera donc au philosophe qu'à s'occuper de domaines que la religion a bien voulu négliger. Mais pour les questions de métaphysique, d'éthique, d'anthropologie au sens large et parfois de politique, le débat doit être considéré, du point de vue religieux, comme clos. A l'opposé, on peut considérer que, du point de vue du philosophe, les questions philosophiques n'ont pour lui de raison d'être que s'il estime qu'elles n'ont pas encore reçu de réponse complète et définitive, émanant d'une religion quelconque, d'un autre philosophe ou de quelque autre source que ce soit. C'est seulement en acceptant cette "vacuité" que la philosophie a un sens. Après avoir développé les arguments qui confirment les relations conflictuelles entre la religion et la raison, nous avons pu constater les limites et les insuffisances de notre sujet, que nous sommes tenus de compléter et d'éclairer à travers d'autres considérations philosophiques. Au fond, pour les philosophes religieux, la philosophie ne peut servir qu'à "redécouvrir" par la raison ce que la foi. par le biais de la révélation, a déjà enseigné. Cette conception de la philosophie comme « servante de la théologie »>, héritée du Moyen-âge. ne peut pas disparaître si l'on admet, avant de philosopher, la vérité d'une religion. Et, même si l'on fait mine de se défendre d'adopter une telle conception, on voit mal comment il en serait autrement : « la vérité ne peut contredire la vérité », et si une vérité est admise au préalable, la vérité religieuse, on sait déjà, avant même de commencer à philosopher, que la deuxième la vérité philosophique sera identique à la première ou au moins compatible avec elle; il reste seulement à trouver des arguments philosophiques pour appuyer cette vérité unique, mais à deux visages. C'est par

exemple la position de Jean-Paul II qui ouvre ainsi l'encyclique Fides et ratio : « La foi et la raison sont comme les deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité Mais si la métaphore est juste, les deux ailes doivent nécessairement voler de manière concordante. Le chemin et le but étant bien sûr déterminés, dès l'envol, par l'aile de la foi, l'aile de la raison n'a plus qu'à s'y plier. On pourrait ici nous faire l'objection suivante : certes, si la religion est admise avant que la réflexion philosophique soit engagée, les jeux sont faits, et la philosophie n'en sera pas vraiment une, puisque sa fin, dans les deux sens du terme, est déjà connue, et surtout a été déterminée de l'extérieur de la philosophie. Mais qu'est-ce qui empêche un philosophe de découvrir au préalable. par la philosophie, des vérités dont il remarquera ensuite la conformité avec une religion donnée, adoptant ainsi cette dernière après, et non avant, la naissance de sa réflexion philosophique ? Nous ne pouvons ici qu'acquiescer sur le plan théorique. Si un tel itinéraire de pensée existait, c'est sans hésitation que nous lui accorderions le statut de philosophie. Deux remarques s'imposent toutefois: Premièrement, nous ne pouvons manquer de signaler l'extrême difficulté théorique d'un tel cheminement, ainsi que l'impossibilité pratique de vérifier l'ordre de ses étapes, telles qu'elles ont été décrites ci-dessus. Il est en effet indéniable que, dans la quasitotalité des cas, la religion apparaît bien avant la philosophie dans l'existence d'un individu. Lorsque l'esprit de l'adolescent est suffisamment mûr pour philosopher, la religion y est souvent déjà présente depuis bien longtemps. Il est vrai que certains ont su se dégager de l'influence de l'éducation religieuse qu'ils ont reçue. Mais on voit bien que, sauf exception rarissime, c'est toujours la religion qui précède la philosophico dans l'histoire d'un homme. De qui peut-on donc affirmer qu'il a "redécouvert" dans la religion ce qu'il avait découvert dans la philosophie ? Deuxièmement, même si une philosophie parvenait à justifier philosophiquement tous les dogmes voire toutes les pratiques d'une religion donnée, cette philosophie n'aurait qu'une conformité extérieure et même fortuite avec cette religion, puisque la seule justification véritable d'une religion est la révélation et que celle-ci est, par définition, hors de portée de toute justification philosophique. Autrement dit, une telle philosophie ne serait pas vraiment religieuse. Enfin, le rapprochement foi et raison a été déjà constaté durant l'Antiquité. Un regard sur le rétroviseur de l'histoire de l'humanité nous montre que cette réconciliation a été entreprise à plusieurs reprises et de différentes manières. On le voit donc foi et raison sont deux manières différentes d'exprimer la même réalité et vouloir les séparer reviendrait à ce que Leibniz disait «< se creuser un œil en espérant mieux voir avec un seul œil >>.

CONCLUSION

Au terme de notre analyse, cette réflexion autour de la problématique de la comparaison entre la religion et la raison a amené à un résultat mitigé. On pourrait ici nous faire l'objection suivante : certes, si la religion est admise avant que la réflexion philosophique soit engagée, les jeux sont faits, et la philosophie n'en sera pas vraiment une, puisque sa fin, dans les deux sens du terme, est déjà connue, et surtout a été déterminée de l'extérieur de la philosophie. Ces deux modes de pensée sont complémentaires. Mais qu'est-ce qui empêche un philosophe de découvrir au préalable, par la philosophie, des vérités dont il remarquera ensuite la conformité avec une religion donnée, adoptant ainsi cette dernière après, et non avant, la naissance de sa réflexion philosophique ? Nous ne pouvons ici qu'acquiescer sur le plan théorique. Si un tel itinéraire de pensée existait, c'est sans hésitation que nous lui accorderions le statut de philosophie.

SUJET N° 3 : Opposer science et philosophie, est-ce légitime ?

INTRODUCTION

De nos jours l'homme est entrain d'étudier un bon nombre de disciplines. Parmi celles-ci on a la philosophie et la science. La philosophie possède de nombreux points communs avec d'autres activités humaines qui proposent, comme elle, des réflexions ou des conceptions générales touchant notre existence et nos actions. Elle a un certain rapport à la connaissance, et elle est même comprise en premier lieu comme le savoir même. Mais c'est le cas également pour la science devenue indépendante de la philosophie. Si la science jouit auprès du public d'une bonne réputation, il n'en va pas de même pour la philosophie. Ainsi nous allons d'abord monter les points communs entre la philosophie et la science, ensuite leurs divergences et enfin élaborer la complémentarité entre ces deux disciplines.

En ce sens est-il légitime d'opposer philosophie et science ? Comment pouvons-nous juger la pertinence de la philosophie qui renouvelle sans cesse son objet ? Est-il possible de parler de complémentarité entre philosophie et science ?

DEVELOPPEMENT

Philosophie et science sont nées au 6ème siècle avant Jésus Christ à partir d'une rupture avec les Premières approches du réel. Insatisfaits des explications données par le mythe, la magie et la religion, les premiers penseurs vont expliquer le cosmos en faisant appel à la raison. En effet, on assiste, dès lors, à la naissance de la pensée rationnelle. De manière générale, le rapport est pensé en termes d'opposition, de conflits. D'abord, la science comme la philosophie compte toutes deux de rendre compte de l'intelligibilité des phénomènes naturels et culturels. Elles sont contre les évidences. Ce faisant ces deux activités de l'esprit humain se fondent sur le principe et l'usage de la raison. Pour mieux s'approprier du réel la philosophie et la science mettent en place des concepts .Elles s'appuient sur une méthode réflexive faisant appel à la cohérence et à la rigueur. Ces deux types de pensées se caractérisent par la recherche de la vérité. C'est pourquoi elles refusent le dogmatisme. Ensuite, la philosophie et la science ont des différences de méthodes, d'orientations et de préoccupations. La science est caractérisée par son objectivité alors que la philosophie est marquée par la subjectivité. Lorsque les philosophes posent la même question, ils y apportent des réponses différentes, subjectives. C'est parce que chaque philosophie exprime les sentiments de son auteur, ses convictions personnelles, ses croyances. Il y a une pluralité en philosophie alors que dans les sciences il y a une unité. La science est caractérisée par son exactitude parce qu'elle produit les instruments de vérification de ses théories. La procédure de la science est particulière : elle passe par l'observation, l'hypothèse, l'expérimentation, la vérification et l'élaboration d'une loi universelle. Donc la philosophie en ce qui la concerne se caractérise par l'accord de la pensée par la pensée, c'est-à-dire la raison. Mieux le critère de vérité demeure en dernière instance. Jean PIAGET dans son ouvrage intitulé Sagesse et illusion déclare : « La philosophie pose des problèmes grâce à sa méthode réflexive mais elle ne les résoud pas parce que la réflexion ne comporte pas en elle des instruments de vérification. Les sciences de par leurs méthode d'expérimentation et de déduction règlent certains problèmes mais en soulèvent sans cesse de nouveaux ». En philosophie la réponse à la question posée est une position et non une solution. L'interrogation philosophique est toujours ouverte. La science tout en réalisant des prouesses dans tous les domaines de la vie n'a pas une maitrise parfaite des méfaits de ses résultats (sanitaire et industriels). Enfin, la philosophie et la science ne s'opposent pas radicalement. Elles sont, à bien des égards, complémentaires. La philosophie en tant que interrogation continuelle sur l'expérience humaine ne saurait faire abstraction de la science Car la philosophic réfléchit sur les principes, les méthodes et les conclusions des sciences. La pensée philosophique a toujours été le thème de la réflexion philosophique qui trouve sa nourriture dans l'histoire des sciences. Par conséquent, la philosophie ne peut pas se déployer sans pour autant tenir compte des résultats des sciences. C'est sous ce rapport que Gaston BACHELARD affirme « La science crée en effet de la philosophie. Le philosophe doit infléchir son langage pour traduire sa pensée contemporaine dans la mobilité ». HEGEL s'inscrit dans la même dynamique car il conçoit que la philosophie accuse un retard nécessaire à la science. Mieux la philosophie ne voit le jour que lorsque la science achève son œuvre. La science ne peut non plus mettre entre parenthèse la philosophie. La science est incapable de répondre à toutes les questions que l'homme se pose. Seule la philosophie est en mesure de répondre aux questions purement métaphysiques. Cependant, il nous semble important de souligner que la réflexion philosophique ne peut en aucun cas parvenir à des certitudes qui dépassent celle de la science. Pierre FOUGEYROLLAS écartait Toute compétition entre la science et la philosophie en affirmant : « Toute compétition entre la science et la philosophie serait ruineuse pour celle-ci ». Par ailleurs, même si la science est une connaissance exacte, elle a cependant des limites internes et des limites externes. Les limites externes concernent toutes les questions qui sont hors de son domaine d'investigation, ce sont les questions métaphysiques. Ces préoccupations sont prises en compte par la philosophie. Les limites internes se rapportent à la connaissance scientifique qui n'est pas figée. Elle progresse, ce qui explique le progrès scientifique. Après avoir développé les arguments qui confirment les différentes relations entre la science et la philosophie, nous avons pu constater les limites et les insuffisances de notre sujet, que nous sommes tenus de compléter et d'éclairer à travers d'autres considérations philosophiques. En effet, définie comme amour de la sagesse, la philosophie a toujours nourri l'ambition de conquérir la totalité du savoir en s'intéressant à tout ce que l'homme pouvait connaître. Ainsi l'histoire de la philosophie a longtemps été confondue avec celle de la science. La philosophie était considérée comme la mère des sciences c'est-à-dire le savoir qui englobait les autres savoirs et qui avait la prétention de dire la vérité des

autres savoirs. DESCARTES écrit « Toute la philosophie est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc la physique et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres qui se réduisent à trois principales à savoir la médecine, la mécanique et la morale». Force est de constater que nous sommes aujourd'hui très loin de l'époque où la science était un démembrement de la philosophie. Ayant clarifiées leur principe, délimitées leur objet et définies leur méthode, les sciences vont se constituer en disciplines autonomes sans l'intervention de la philosophie. Cette émancipation intervenue à partir du XVIIe sera possible grâce aux maths. En effet la science va se détacher de la philo en s'inspirant de la méthode math. De sa précision de son raisonnement formel, de sa vérification et de son calcul. Cette autonomie de la science semble décréter aussi la fin de la philosophie. Constatant la situation délicate dans laquelle se trouve la philosophie. Cheikh Anta DIOP écrit : « Aujourd'hui la philosophie traverse une période tés difficile qu'on soit bien obligé d'appelé une crise. Certains penseurs n'hésitent même pas à parler de la mort ou de la fin de la philosophie. Le malaise vient du fait que la source principale de philosophie semble tarie. La production philosophique baisse en quantité et surtout en qualité ». La science grâce à ses progrès a conquis la quasitotalité du savoir et offre à l'homme un savoir beaucoup plus satisfaisant et sécurisant. La vraie différence entre philo et science réside dans le fait que la philosophie s'occupe des valeurs et la science du réel. Certes une philosophie est toujours redevable d'une certaine mesure à ses devanciers mais cela ne suffit pas pour l'expliquer. Ce qui détermine l'œuvre philosophie c'est le génie particulier qui se manifeste dans sa subjectivité. C'est ce génie individuel qui fait la différence entre philosophie. LALANDE définit la science comme « un ensemble de connaissances et de recherches ayant un degré suffisant d'unité, de généralité et susceptible d'amener les hommes qui s'y consacrent à des conclusions concordantes qui ne résultent ni de conventions arbitraires, ni des goûts ou des intérêts individuels qui leur sont communs, mais de relations objectives qu'on découvre graduellement et que l'on confirme par des méthodes de vérification définies ». L'autre différence entre la philosophie et la science réside dans la valeur du savoir et l'utilisation pratique de la connaissance. Si l'homme ne cherche que la tranquillité et la maîtrise technique de la nature, il ne peut plus se fier à la philosophie. Le savoir et le pouvoir sont incontestablement entre les mains de la science et de la technique ce qui résout la nécessité de la philo par la négative. La science et la technique ont fait des progrès si impressionnants qu'il semble naturel de leur confier le soin de répondre à l'ensemble des interrogations humaines. Cette confiance à la science est justifiée par ses nombreuses découvertes et réalisations. Exemple : l'exploration de l'espace avec une éventuelle possibilité de vivre dans d'autres planètes au cas où la terre serait inhabitable (planète Mars), la lutte contre la vieillesse, la maîtrise de plusieurs calamités naturelles ou à Défaut la possibilité de les prévoir, l'éradication de certains fléaux etc. Même si elles semblent divergentes, la philosophie et la science sont complémentaires, car les faiblesses de l'une sont la force de l'autre et vice versa.

CONCLUSION

Au terme de notre analyse, il apparait que la philosophie et la science ne sont d'une part opposées, d'où la difficulté de notre sujet « opposer philosophie et science est-elle légitime ?». Au contraire elles entretiennent des relations en ce qu'elles se rendent mutuellement service. Même si elles semblent divergentes, la philosophie et la science sont complémentaires, car les faiblesses de l'une sont la force de l'autre et vice versa. C'est pourquoi leur séparation constituerait un obstacle sérieux au développement des connaissances humaines. Ces deux modes de pensée trouvent leur salut dans une solidarité nécessaire.

SUJET N° 4 : Le questionnement perpétuel peut-il être source de savoir ?

INTRODUCTION

Le questionnement est l'une des principales caractéristiques des hommes. Depuis l'Antiquité, le principe même de la philosophie est de s'interroger sur le monde pour essayer de le comprendre. Il s'agit aussi du propre des sciences de se poser des questions et de faire des recherches pour en trouver des réponses, et ainsi connaître la vérité et comprendre certains phénomènes du monde. Le fait de se questionner peut également se rapporter au fait de s'interroger sur soi-même afin de mieux se comprendre personnellement. Nous pouvons donc nous demander en quoi

le fait de se questionner peut aider à apprendre à mieux se connaître, ainsi qu'à découvrir ou redécouvrir le monde qui nous entoure? Pour quelles raisons le processus de questionnement s'établit-il ?

DEVELOPPEMENT

Le fait de nous questionner nous permet tout d'abord de comprendre le monde qui nous entoure. En effet, comme on sait que l'on ignore de nombreux phénomènes de la vie et du monde, le questionnement dans le domaine des sciences est une aide à cette compréhension. En effet, on se questionne quand on ignore quelque chose, quand on recherche la solution à un problème ou encore lorsque l'on veut savoir et connaître la vérité sur un élément. Ainsi, le fait de se poser des questions en permanence révèle la présence d'un problème que l'on cherche à résoudre: ce problème pourrait être la compréhension du monde voire de soi-même. Dans les sciences, il suffit que l'on se demande pourquoi ou comment cela se fait qu'un événement ait lieu ou existe pour effectuer des recherches et essayer de trouver une solution. Par exemple. Archimède s'est demandé pourquoi certains objets coulaient ou flottaient pour aboutir à la découverte de la théorie de la pesanteur. Se questionner est ainsi primordial dans le domaine des sciences afin de résoudre les problèmes que l'on se pose en ce qui concerne l'environnement extérieur. L'homme est effectivement mu par la volonté de connaître le plus de choses possibles pour comprendre ce qui lui étranger. Ce processus passe par conséquent par une période où il se questionne, émet des hypothèses dans le but d'aboutir à une conclusion qu'il considérait auparavant comme une énigme. En fait, tout philosophe pratique la réflexion, ce qui implique que les philosophes comme notamment Aristote dans les Politiques, essaie de trouver une piste ou une solution à un problème la plupart du temps typiquement humain: Aristote essaie de définir un Etat et son mode de fonctionnement, ses habitants, etc. Le fait de se questionner suppose de cette manière d'ignorer, de chercher ou encore de ne pas comprendre un fait donné. Cela passe aussi par la volonté, voire le désir, de connaître la vérité. La recherche de la vérité est également une des raisons de se questionner. Selon Platon, dans la République, comme la vérité fait partie de la vie de l'homme, il doit sans cesse la rechercher, en passant notamment par une étape d'éducation. L'allégorie de la Caverne illustre cette idée : l'homme vit dans le noir d'une caverne, attaché, n'observant que des ombres se déplacer, il croit alors qu'il s'agit de la vérité; quand on le sort de force de la caverne, par le biais de l'enseignement et de l'expérience, petit à petit l'homme prend goût à la vérité et passe le reste de sa vie à la désirer en comprenant qu'il avait vécu jusqu'à ce moment dans l'illusion et le mensonge. Pour connaître et trouver la vérité, il faut donc auparavant se questionner. Le principe de la vérité est effectivement de se demander si un fait est vrai ou faux, et ensuite d'en étudier la véracité, cela nécessite d'émettre un questionnement pour y parvenir. La philosophie se veut un questionnement perpétuel, une remise en question permanente du réel. Elle est aussi une interrogation incessante sur le monde. Karl JASPERS déclare: La philosophie n'a pas de destination sociale. Philosopher,c'est être en route. En philosophie les questions sont plus essentielles que les réponses et chaque réponse devient une nouvelle question. Par conséquent. philosopher c'est suspendre son jugement, c'est rechercher l'essentiel inaperçu, c'est rompre avec les apparences et les certitudes. C'est d'ailleurs pourquoi Merleau PONTY affirme: «La fonction de la philosophie est de contester et son destin est d'être contester ». Tout se passe comme si la philosophie est une interrogation pérenne sur l'ensemble des problèmes que se pose l'homme. Ce faisant la philosophie ne saurait être assimilé à un dogme. Elle serait plutôt un effort ardent d'explication et d'interrogation C'est donc en s'interrogeant sur les différents problèmes qui interpellent l'humanité qu'est née la philosophie. Une telle thèse est justifiée par PLATON pour qui La philosophie est fille de l'étonnement .Cela est d'autant vrai que l'étonnement engendre chez l'homme l'interrogation et le désir de mieux connaitre. S'étonner dit Karl JASPERS: « C'est tendre à la connaissance. En m'étonnant je prends conscience de mon ignorance, je cherche à savoir, seulement pour savoir et non pas pour contenter de quelques exigences ordinaires ». A la lumière de ce propos il apparait que l'étonnement a permis aux hommes de mieux s'interroger sur l'univers et sur eux même Cette préoccupation originelle de la philosophie est toujours d'actualité, car au fur et à mesure que l'humanité évolue des problèmes ne cessent de fleurir et l'homme est condamné de les cerner et d'y apporter des ébauches de solution. Après avoir développé les arguments qui confirment la thèse selon laquelle le questionnement perpétuelle peut être source de savoir, nous avons pu constater les limites et les insuffisances de notre sujet, que nous sommes tenus de compléter et d'éclairer à travers d'autres considérations philosophiques. En tant que questionnement perpétuel, la philosophie est hostile à la contrainte morale et au dogme. Ainsi elle se positionne comme une réflexion ouverte débouchant sur des vérités partielles et relatives. ALAIN s'engage dans la même dynamique quand il écrit qu'en philosophie toute vérité devient fausse au moment où l'on s'en contente. C'est pourquoi Merleau PONTY compare le philosophe à un homme qui boîte quand tout le monde marche

normalement. Ainsi la philosophie apparait comme le lieu par excellence de la contestation et du refus de l'absolu. Cela veut dire que l'esprit philosophique doit sans cesse se renouveler. La philosophie apparait ainsi comme une quête du savoir, un mode de pensée qui se fait et se défait à travers les âges. Elle est soumise à des mutations profondes incessantes. C'est pourquoi l'histoire de la philosophie est l'histoire d'une révolution permanente d'une lutte âpre et acharnée entre les différents systèmes philosophiques. Chaque philosophe s'est fixé pour ambition de battre en brèche les théories de ses prédécesseurs mais cela n'a fait qu'enrichir la philosophie. KANT disait : « En philosophie chaque penseur bâtit ainsi dire son œuvre sur les ruines de ses prédécesseurs, mais jamais aucune n'est parvenu à devenir inébranlable en toute ses parties. ». Ainsi la philosophic, loin d'être une possession est en fait une recherche perpétuelle. Un savoir qui est toujours remis en question est une vertu qui doit présider à tous nos comportements. La modestie dont fait preuve Pythagore traduit un fait ; c'est que la philosophie est une activité de réflexion fondée à la fois sur une grande rigueur et aussi une grande tolérance. Pour l'essentiel. les définitions proposées par des philosophes sur leur propre pratique recoupent les exigences de l'approche pythagoricienne. Il y a là une évocation de l'activité réflexive et de l'influence positive qu'elle exerce sur l'esprit. KANT dit dans son ouvrage Critique de la raison pure: « Il n'y a pas de philosophie que l'on puisse apprendre, on ne apprendre qu'à philosopher ». Il s'agit ici d'inviter les penseurs africains à cesser d'idéaliser leur propre passé, à mettre en évidence ses aspects négatifs de manière à pouvoir mieux assumer les nombreux aspects positifs. Au fond la philosophie cherche à construire une explication cohérente des choses et des phénomènes en utilisant cet instrument qui fait l'originalité, la particularité et la pertinence de l'humain à savoir la raison. Mais cette dernière doit prouver sa légitimité et son efficacité en opérant à un retour sur elle-même. Il s'agit donc pour l'humain de s'auto-interroger et selon une certaine tradition, c'est cela le début de toute philosophie. C'est la raison pour laquelle on voit en SOCRATE (470-399) le véritable père de la philosophie pour avoir énoncé la double affirmation suivante « Connais-toi toi même et tu connaîtras l'univers et les dieux » : « Tout ce que je sais c'est que je ne sais rien ». Derrière ces propos se cachent l'humilité, la tolérance et la rigueur qui doivent caractériser le philosophe. Le premier souci de ce dernier est de reconnaître qu'il n'a pas le monopole de la vérité. C'est l'idée exprimée par Karl JASPERS « L'essence de la philosophie c'est la recherche de la vérité non sa possession.... faire de la philosophie c'est être en route ».

L'idéal philosophique est donc de se poser des questions, de penser par soi-même, de se fixer à soi-même sa propre norme. Le questionnement est une libération de la pensée de ses entraves sociales, morales

. **CONCLUSION**

Au terme de notre réflexion, le problème était de savoir si le questionnement perpétuel peut être source de savoir. Le questionnement est le propre de toute démarche animée par une quête de savoir. Mais seule la philosophie pratique un questionnement radical qui devient ainsi pour elle son propre objet, son fondement, son point de départ. Etre homme c'est penser, savoir s'étonner, prendre conscience, comprendre, comprendre. L'homme est un être de questionnement. Tout petit, il pose sans cesse des questions, des pourquoi. La question amène une réponse qui appelle à son tour de nouvelles questions. En ce sens, le questionnement philosophique est infini « La pensée est un chemin qui ne connait pas la fin »

SUJET N° 5 : Faut-il opposer foi et raison ?

INTRODUCTION

La raison et la foi semblent s'installer dans une suspicieuse rivalité et une conflictuelle mutualité depuis des millénaires. Certains mouvements extrémistes religieux utilisent des moyens violents pour arriver à leurs fins, ce qui est contradictoire puisque leur religion prône la paix. Cela est révélateur d'une opposition entre pensée rationnelle et

croyance religieuse. Il convient tout de même de se demander si la raison s'oppose vraiment à la foi. Depuis les origines, raison et croyance religieuse ne s'opposent-elles pas ? Au contraire, n'iraient-elles pas de pair ?

DEVELOPPEMENT

Foi et raison apparaissent tout d'abord comme opposées. Il convient d'aborder les critiques de la foi qui ont été faites, ses distinctions avec la raison, mais avant cela de voir quels sont les liens entre foi et religion. Tout d'abord définissons les termes en question. La foi est une forme de croyance, elle se distingue du savoir. La religion quant elle désigne « un ensemble donné de croyances et de pratiques culturelles qui fondent les rapports entre les hommes et le sacré ». La religion semble donc fondée sur la foi du pratiquant. Seulement son rôle est de la structurer, dans le cas contraire chacun aurait une perception individuelle du divin et des moyens différents d'entrer en contact avec lui. Elle se présente donc généralement comme étant une organisation de la foi au niveau social, intellectuel et spirituel. Dans les religions révélées on a des rites qui se rattachent à des personnes qui ont vraiment existé. Moise avec le Judaïsme, Jésus avec le Christianisme, Mahomet avec l'Islam ou même le Siddharta avec le Bouddhisme. Ces personnages ont réellement vécu, leur existence historique n'est pas mise en doute, cependant leurs actions religieuses sont de l'ordre de la foi. Saint Augustin écrit qu'il y a une visée morale dans la religion, qui donne le chemin de vie au croyant, non pas pour lui interdire des choses, mais pour le rendre heureux. La religion organise donc la foi du religieux dans le but de le rendre heureux. La foi a cependant été critiquée par certains pour son manque de raisonnement. L'athée, qui est celui qui ne croit en rien, pense généralement que la foi est un refuge pour supporter les épreuves de la vie. On dira même que la foi est une forme d'aveuglement. Sartre par exemple, considère Dieu comme un alibi. Selon lui, l'homme est parfaitement responsable de ses actes. Selon Pascal, les critiques de la foi sont légitimes, mais preuves d'un manque de réflexion. Il définit l'athéisme comme « marque d'une force d'esprit, mais jusqu'à un certain degré seulement ». En effet, l'athée a une certaine force d'esprit parce qu'il a le courage d'affronter l'opinion commune. Il va faire face aux épreuves de la vie sans s'appuyer sur sa foi et créer une morale et des principes par lui-même. L'athée va également devoir résoudre par lui-même les problèmes résolus par la Bible. On a donc de nombreuses critiques de la foi, qui est souvent présentée comme incompatible avec la raison. La distinction entre ces deux termes est souvent réalisée. Si les deux entraient en conflit, sans doute le croyant choisirait la foi. Dans le livre de la Genèse, Abraham veut une descendance nombreuse, mais il ne peut plus avoir d'enfants. Dieu lui dit alors « si tu veux avoir une descendance nombreuse, tu dois tuer ta descendance », il y a donc un choix contradictoire, Abraham devait donc choisir entre foi et raison. Il prend alors un couteau et s'engage dans le sacrifice de son fils Isaac, mais Dieu le retint : c'était un test. Si jamais il devait y avoir contradiction, le croyant choisirait la foi car il fait confiance au divin. Une religion est formée de dogmes, choses que l'on demande de croire sans comprendre. Dans le cas contraire, la religion serait une philosophie ou même une science. La distinction que l'on fait entre foi et raison passe également par la différence entre sacré et profane. Le sacré est une réalité qu'on éloigne du reste parce qu'elle inspire un respect particulier car elle est en relation avec le divin. Le sacré, c'est ce que doit éprouver la créature face à son créateur. Tout ce qui n'est pas sacré est profane : pour passer du profane au sacré, il faut procéder à des rites qui ont pour fonction d'assurer un passage. On distingue donc bien la foi de la raison. Enfin, les taxations des philosophes athées sur la foi ont éclairci le débat. L'athéisme est une doctrine philosophique qui soutient que Dieu sous toutes ses formes n'existe pas. Les philosophes athées se livrent à des critiques acerbes de la religion. D'abord Baruch Spinoza avance que la religion est une illusion, une fiction qui a pour origine l'anthropocentrisme et l'anthropomorphisme. Pour dire que la religion est un fantôme dans la mesure où elle maintient l'homme dans l'ignorance, la certitude et l'angoisse permanente. Nonobstant que toute la doctrine spinoziste atteste et confirme l'existence de Dieu qui est la cause de soi, le philosophe athée propose de libérer les hommes en mirant les fondements de la religion. Ludwig Feuerbach va s'attaquer au dogme fondamental de la religion. Selon lui, ce n'est Pas Dieu qui a créé l'homme, mais les hommes ont créé Dieu. Emboitant le pas de ses prédécesseurs, Friedrich Nietzsche considère la foi comme un obstacle épistémologique qui freine l'homme dans son élan de recherche de la connaissance. Il écrit dans Ecce homo : « je suis trop curieux pour accepter une réponse grossière : Dieu est une réponse grossière, une goujaterie à l'esprit. Dieu signifie défense de penser » Donc, il faut se débarrasser de Dieu et de la foi. Seulement, Nietzsche ne va pas tarder à constater la mort de Dieu quand il dit : « notre sérénité, l'événement le plus récent : la mort de Dieu. Ainsi, il conclut en disant que la foi dans le Dieu chrétien a été dépouillée de la plausibilité et commence à jeter ses premières ombres sur l'Europe » Ainsi, la foi apparaît premièrement comme opposée à la raison puisqu'elle s'appuie sur des faits qui n'ont pas Véritablement de preuves rationnelles, elle a été critiquée par de nombreux penseurs et est

fondamentalement distincte de la raison. Cependant croyance religieuse et pensée rationnelle peuvent parfois avoir des rapports étroits. Après avoir développé les arguments qui confirment les relations conflictuelles entre la foi et la raison, nous avons pu constater les limites et les insuffisances de notre sujet, que nous sommes tenus de Compléter et d'éclairer à travers d'autres considérations philosophiques. La foi peut être ainsi renforcée par la raison. En effet, c'est une croyance qui donne un sentiment de certitude équivalent à celui que l'on peut ressentir à l'issue d'une démonstration mathématique, ce sentiment est issu de trois sources distinctes : le cœur, l'expérience et la raison. Cette troisième source est donc liée à la foi. Plus que ça, elle la construit. La métaphysique classique a essayé de montrer que la foi peut être confortée par la raison plusieurs théologies et philosophes ont tenté de consolider leur foi avec des raisonnements logiques à travers la preuve de l'existence de Dieu. Il y a des preuves à priori, et à posteriori de l'existence, parmi elles on compte les principales : la preuve ontologique de Saint-Antoine, la preuve par l'infini et le parfait de Descartes, la preuve par la contingence du monde ou même la preuve téléologique. Cette dernière raisonne à travers l'étude des fins de la nature. Selon la téléologie, tout dans la nature concourt à des buts de manière si complexe que cela ne peut être le fruit que d'un Dieu architecte. Kant a réfuté cette théorie. Il pense que le principe de finalité est introduit par l'être humain après observation pour pouvoir expliquer et comprendre, mais rien ne prouve que ce principe existe dans la réalité. Autrement dit pour le philosophe la preuve téléologique est anthropomorphique, c'est-à-dire qu'elle personnifie l'idée de Dieu. Il y a également d'autres preuves morales de l'existence de Dieu, mais toutes sont réfutées par Kant, il a fait cela pour renforcer la foi. En effet, les preuves n'ont pas montré que Dieu existe, mais n'ont pas montré le contraire. Elles sont réfutables, et si on avait prouvé l'existence de Dieu, la foi se transformerait en savoir, et s'éteindrait : la religion serait alors une science. Pascal avait déjà plus ou moins pressenti qu'on ne pouvait pas réellement prouver l'existence de Dieu, et quand bien même on l'aurait démontré, ce n'est pas ce Dieu qui nous intéresse. En effet, l'architecte à moins d'importance selon lui qu'un Dieu du cœur, qui puisse nous réconforter et nous suivre dans notre vivant. Il va donc réfléchir sur l'attitude la plus rationnelle à adopter sur notre incertitude relative à l'existence de Dieu. Le philosophe affirme qu'on va être à un moment donné obligé de faire un pari. Puisque la vie en est faite. Ce pari porte sur la vie éternelle promise par la religion, et sur notre chemin de vie. Pour l'éternité de l'âme, si je parie que Dieu n'existe pas, je n'ai pas de vie éternelle, que j'ai raison ou que j'ai tort. Mais si je parie que Dieu existe, j'ai toujours l'espoir d'être dans le vrai pour avoir la vie éternelle. Il est donc pour Pascal plus raisonnable de parier sur l'existence de Dieu. Concernant le chemin de vie à adopter, il faut se dire que les choses auxquelles je renonce sont infimes en comparaison de la grandeur de ce qui m'attend après la mort. Pascal ne s'adresse évidemment pas aux croyants, mais aux athées il regarde leurs intérêts afin de les convaincre de changer d'attitude, et peut-être même leur faire découvrir la foi. En définitive, la raison peut donc renforcer la foi, mais il peut-être aussi la même chose à l'inverse. Enfin, le rapprochement foi et raison a été déjà constaté durant l'Antiquité. Un regard sur le rétroviseur de l'histoire de l'humanité nous montre que cette réconciliation a été entreprise à plusieurs reprises et de différentes manières. On le voit donc foi et raison sont deux manières différentes d'exprimer la même réalité et vouloir les séparer reviendrait à ce que Leibniz disait se creuser un œil en espérant mieux voir avec un seul œil »,

CONCLUSION

Au terme de notre analyse, cette réflexion autour de la problématique de la comparaison entre la foi et la raison a amené à un résultat mitigé. Bien que la pensée rationnelle et la croyance religieuse peuvent paraître totalement opposées, les deux peuvent parfois se compléter l'une et l'autre : la foi peut être renforcée par la raison comme la raison peut être renforcée par la foi. Seulement, la raison, qui est la faculté humaine permettant de fixer des critères de vérité, n'est peut-être pas toujours dans le vrai, car « l'erreur est humaine ». On peut alors se demander comment atteindre la vérité.

SUJET N°6 : Peut-on critiquer la démocratie ?

INTRODUCTION

Nous tenons aujourd'hui la démocratie pour le meilleur des régimes possibles. La démocratie est un régime politique où le pouvoir appartient au peuple. Aujourd'hui il fait référence aux divers régimes politiques incluant ou fondés sur un système de représentation (parlement, assemblée.) Les systèmes de représentation doivent être électifs et supposent le suffrage universel. La participation s'étend aux couches les moins favorisées de la population. La démocratie s'oppose aux régimes politiques tels que les dictatures, les régimes censitaires, les oligarchies etc... C'est, en principe, le seul régime dans lequel il n'y a pas une partie de la population soumise aux intérêts de la partie dirigeante. Peut-on critiquer un régime politique qui permet à chacun de s'exprimer et d'être totalement libre? Mais justement la liberté c'est de pouvoir porter un jugement sur tous les sujets. Un homme libre ne doit pas accepter sans réflexion la notion de démocratie. La démocratie est-elle un bon régime ou simplement un moindre mal par rapport aux autres systèmes existants?

DEVELOPPEMENT

La démocratie est un régime politique, un système de gouvernement dans lequel le pouvoir est exercé par le peuple, par l'ensemble des citoyens. La démocratie athénienne est le premier exemple historique de démocratie mais seuls les citoyens libres pouvaient y participer. C'était une démocratie directe et non élective. Cependant quand on parle de nos jours de démocratie on pense en particulier au contrat social de Rousseau. Pour Rousseau les hommes sont par nature associable. l'État n'est pas une organisation naturelle mais une convention.. Le pacte d'association proposé par Rousseau jette les bases d'une conception démocratique de souveraineté qui pour l'essentiel reste la nôtre. Selon Rousseau la liberté est inaliénable. On ne peut ni la donner ni la vendre. Dans l'acte d'association, chacun en s'unissant à tous, n'obéit pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. Rousseau fait de l'individu le fondement du pacte social. L'homme reste totalement libre tout en aliénant sa liberté naturelle afin d'obtenir en échange des droits politiques. Pour vaincre les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature les hommes n'ont d'autres recours que de s'unir et d'agir en concert. La démocratie, selon Rousseau, est une forme d'association qui défend et protège de toute la force commune, la personne et les biens de chaque associé, chacun s'unissant à tous n'obéit qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. En perdant sa liberté naturelle le démocrate gagne une liberté conventionnelle : « Chacun se donnant à tous ne se donne à personne ». La fin de tout système législatif est la recherche du plus grand bien de tous. Selon Rousseau cela se réduit à deux objectifs: la liberté et l'égalité. La constitution française du 24 juin 1793 expose dans une déclaration solennelle les droits sacrées et inaliénables que tout gouvernement doit respecter. Ces droits sont : l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété. On retrouve là l'influence directe de Rousseau. Ainsi chacun a le droit de dire son opinion, de choisir son industrie, de disposer de sa propriété, d'aller et venir, sans en demander la permission et sans rendre compte de ses motifs. C'est le droit pour chacun d'influer sur l'administration du gouvernement, de se réunir à d'autres individus, de suivre le culte qui lui convient. Pourtant un tel gouvernement n'a pas évité l'accession au pouvoir d'un dictateur comme Hitler et une guerre mondiale terrifiante. Les faits nous obligent à la réflexion. La démocratie signifie aussi gouvernement par la majorité; or la majorité n'a pas toujours raison. Ce qui est également inhérent à la démocratie, c'est la liberté de pensées et d'opinions. Or, par là même, sans le savoir la démocratie tisse la trame des maux qu'elle redoute le plus. C'est ce que montre Platon, dans la République au livre VII. L'extrême liberté, dit-il, mène à une trop grande licence, ce qui finit par aboutir à une extrême servitude. La conséquence de la démocratie, c'est qu' elle risque de dégénérer en son contraire, la tyrannie. c'est pourquoi Platon déclare « Lorsqu'une cité démocratique, altérée de liberté, trouve dans ses chefs de mauvais échansons, elle s'enivre de ce vin pur au-delà de toute décence ». Et bientôt la moralité, dit Platon, passe pour ridicule; chacun voulant suivre ses désirs. La République de Platon montre que la démocratie en étant non élitiste prépare sa chute. De vagues promesses suffisent pour soulever l'enthousiasme populaire sans que l'on sache si celui qui les formule est capable de les tenir. Les sophistes en viennent à faire de l'utilité individuelle, le seul critère de toute vérité; ils mettent en question l'intérêt commun à laquelle a droit la collectivité. Désordre et immoralité sont donc pour Platon les deux dimensions conjointes au mal démocratique. Ce que regrette Platon, ici. c'est que les questions politiques, comme pour les autres domaines, ne soient pas affaire de spécialistes. La démocratie n'est pas bonne pour tous les États, notamment quand le territoire est immense va dire Rousseau. Ainsi Rousseau, dans le Contrat Social écrit: Chaque forme de gouvernement est la meilleure en certains cas, et la pire dans d'autres ». Pour Rousseau, l'aristocratie convient plutôt aux États de moyenne grandeur. La monarchie, selon lui correspond plus aux grands États; quant à la démocratie, elle serait idéale pour les petits États. Car selon Rousseau, plus un État a de citoyens, plus la liberté diminue; car il faut plus de sévérité pour contenir un grand nombre de personnes, qu'un petit nombre. Pour

Rousseau, la démocratie serait critiquable quand elle prétend être le régime d'un grand État. La démocratique a tendance à confondre l'égalité de droits avec l'égalitarisme. Ainsi pour Nietzsche, l'inégalité n'est pas seulement le fruit des constitutions; c'est une donnée réelle. C'est pourquoi Nietzsche déclarait « Le mouvement démocratique est un stade décadent de l'organisation politique ». La vie, constate Nietzsche est injuste inégalitaire, elle n'attribue pas intelligence et beauté à tous les individus. Pour Nietzsche: «Toute élévation du type humain a été l'œuvre d'une société aristocratique, et il en sera toujours ainsi ».Toutes ces critiques adressées à la démocratie, montrent quelque part son côté idéal, quasi inaccessible. Rousseau dans le Contrat Social déclare ainsi : « Il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais »>. Autrement dit, pour Rousseau, la démocratie serait à voir comme un archétype. Un peuple de dieux, nous dit Rousseau, se gouvernerait démocratiquement : « Un tel régime, par sa perfection, n'est point fait pour les hommes». Cependant faut-il pour autant bannir la démocratie ? Répondre oui serait la solution de facilité. La démocratie est un idéal vers lequel il faudrait continuellement se rapprocher comme les asymptotes se rapprochent de la ligne des coordonnées sans jamais l'atteindre. On ne peut créer les conditions parfaites pour une démocratie, du moins peut-on y tendre. Il faut une séparation des pouvoirs législatif, exécutif, judiciaire comme l'a souligné Montesquieu dans son oeuvre l'Esprit des Lois (1748):« Tout serait perdu, si le même homme, ou le même corps des principaux ou des nobles, ou du peuple, exerçaient ces trois pouvoirs : celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou les différends des particuliers ». La loi de distribution des pouvoirs garantit le fondement de l'État libre et de la démocratie. Pour qu'il y ait démocratie, il ne faut pas trop d'inégalités du niveau de vie entre les citoyens. Car la démocratie suppose l'égalité de droits des citoyens. Or, cette égalité de droits entre citoyens sera difficile à instaurer, s'il y a beaucoup d'inégalités entre les rangs et les fortunes. Les gouvernants, s'ils sont trop aisés par rapport au peuple auront tendance à être égoïstes. seront loin du peuple et de l'intérêt général. De nos jours, avec des États-Nations constituées de plusieurs millions d'individus, on est obligé d'en passer par la démocratie indirecte. La démocratie directe est matériellement impossible avec un très grand nombre de citoyens. À Athènes, il existait une sorte de démocratie directe, c'est à dire que les citoyens allaient voter à main levée à la Pnyx, mais ils n'étaient que 10 000 citoyens environ: c'était encore matériellement possible. De nos jours, au Sénégal, par exemple, il serait impossible d'avoir recours à une démocratie directe, car cela signifierait qu'en permanence il faudrait organiser des référendums dès qu'on voudrait faire passer une loi, et ceci pour des millions d'individus. Cela serait très complexe à organiser, et de plus, il faudrait que sans cesse les citoyens se renseignent sur les projets de lois, ce qui n'est pas non plus toujours matériellement possible. La démocratie indirecte est donc la solution des États modernes. Aristote dans son traité de Politique avait déjà bien vu l'opportunité d'une telle solution. Aristote, dans son traité de Politique déclare, en effet, que la meilleure constitution est médiété entre la démocratie et l'oligarchie (gouvernement de quelques uns). Le gouvernement (l'oligarchie) doit poursuivre l'intérêt général, mais on réserve à quelques uns les plus hautes fonctions. Les représentants du peuple sont élus par suffrage universel (démocratie), mais ensuite ce sont les représentants qui décident principalement des lois et de la direction de l'État (oligarchie). Notre régime actuel est un exemple type de médiété entre oligarchie et démocratie. C'est une démocratie indirecte. La démocratie représentative est plus réaliste, moins dangereuse; il y a moins de dérives possibles. Sinon, on a la possibilité de l'influence de passions populaires déchaînées. La démocratie semble donc être le régime le plus désirable, et paraît s'opposer directement au régime tyrannique. Elle signifie aussi normalement la liberté d'opinions et de pensée. Paradoxalement, on doit donc avoir le droit de critiquer la démocratie en démocratie.

CONCLUSION

Au terme de notre analyse et au regard de ce qui précède, il était question de savoir si la démocratie peut être critiquée. Le régime démocratique est toujours quelque peu imparfait. Néanmoins, c'est le meilleur moyen pour accéder au gouvernement le plus juste. Le régime démocratique, en effet, s'accorde avec la raison. La monarchie est moins conforme à la raison que la démocratie, car comme l'a remarqué Spinoza dans le Traité Théologico-politique, il est plus facile à un seul de déraisonner que tout un peuple; car il est improbable que la majorité des hommes votent pour l'absurdité, à moins d'être désespérés.

SUJET N°7 : L'Etat est-il un mal nécessaire ?

INTRODUCTION

L'histoire a été marquée par des interrogations sur la place de l'Etat, sur son rôle politique et social. L'Etat se définit par un ensemble d'administration, d'institutions censées régler la vie en société par l'instauration de lois pour éviter que les hommes ne se nuisent entre eux. Il est donc certes un bienfait pour l'homme mais il constitue également une contrainte. C'est dans cette perspective que notre sujet nous invite à analyser la question selon laquelle « l'Etat est-il un mal nécessaire « ? ». Il s'agit donc ici d'articuler les notions de moralité, que l'on peut définir comme science du bien. Et de la politique qui est l'art de gouverner la cité antique ou l'Etat moderne aujourd'hui. L'Etat est-il nécessaire ? En quoi peut-il constituer un mal pour l'homme ? De là, peut-on en déduire que c'est cette part « mauvaise « de l'Etat qui est nécessaire, ou n'est-ce pas plutôt un autre de ses aspects qui l'est ? Nous sommes donc amenés à nous interroger sur la « légitimité de l'accomplissement du mal par l'Etat. Ne peut-on pas concevoir un type d'Etat qui répondrait à cette nécessité tout en évitant le mal ? Il faudra donc, dans un premier temps, s'interroger sur ce qui peut rendre la mise en place d'un Etat nécessaire ; puis, dans un second temps, nous verrons dans quelle mesure l'Etat peut être jugé bon ou mauvais et quelle est alors sa légitimité. Enfin, nous nous pencherons sur les conditions de possibilité d'un Etat sans mal, ou du moins d'un Etat qui s'éloignerait du mal.

DEVELOPPEMENT

L'Etat peut être défini comme un mode d'organisation sociale, doté d'un ensemble d'institutions et d'une autorité souveraine s'exerçant sur l'ensemble d'un peuple dans un territoire déterminé. Il est aussi une société organisée ayant un gouvernement autonome dépositaire de la puissance publique. En somme, c'est le pouvoir politique institutionnalisé. Le rôle de l'Etat est diversement apprécié ; d'aucuns pensent qu'il est garant des libertés individuelles et d'autres estiment qu'il menace les libertés. L'Etat serait-il plus à craindre que l'absence de l'Etat ? L'Etat est souvent perçu comme une force contraignante envers les citoyens : il interdit. Pour Aristote. L'homme est un animal politique, autrement dit. L'homme ne peut se concevoir que dans le cadre de la société. Pour les Anciens, le monde suit une hiérarchie, un ordre naturel. L'essence précède l'existence et chacun a une place dans le monde qui lui revient selon sa nature. Le mal, la violence procède par conséquent d'une atteinte à cet ordre. L'Etat apparaît alors nécessaire pour faire respecter cet ordre naturel qui garantit la paix. Bossuet, un peu plus tard, propose une vision analogue de l'Etat à ceci près que cet ordre naturel est d'origine divine. Dans les deux cas, l'Etat est légitimé par une transcendance : la nature ou Dieu, ce qui s'oppose aux théoriciens du « contrat social « selon lesquels l'Etat tire sa légitimité de la société elle-même, de la nature de l'homme. Il relève donc d'une décision des hommes, il est institué. En effet, Rousseau explique dans son Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1755) que l'homme est à l'état de nature un être amoral qui vit seul. La non satisfaction de ses besoins par la nature l'amène alors à constituer une société. Ainsi, la société serait une provocation et non une vocation comme le sous-entend Aristote. Avec cette société apparaissent les passions, les rivalités et les conflits entre les hommes. D'un Etat législateur devient alors L'instauration nécessaire. Pour Hobbes Le Léviathan. « l'homme est un loup pour l'homme. En effet, l'homme a selon lui une propension naturelle à faire le mal et l'état de nature est un état de guerre permanente. L'Etat apparaît alors comme autorité pour régler cette société, corriger l'homme et l'empêcher d'accomplir la violence. L'Etat a été institué pour jouer le rôle d'arbitre. Mais en réalité. L'Etat n'est jamais neutre. Il est toujours au service de la classe dominante. Par exemple. Dans les sociétés capitalistes, l'Etat est au service de la bourgeoisie : les bourgeois en ont fait un instrument de domination pour préserver leurs intérêts et pour exploiter la classe ouvrière. C'est pour cette raison que Marx et Engels ont prôné la disparition de l'Etat en remplacement de la société communiste qui est une société sans classes. Dans l'idéologie allemande, Marx affirme que l'Etat est un instrument d'oppression et d'exploitation de l'homme par l'homme. C'est pourquoi il estime que seul le « dépérissement » de l'Etat pourra mettre fin à la misère de la classe prolétarienne. Le point de vue de Marx est partagé par les anarchistes Proudhon et Bakounine qui considèrent que l'Etat, c'est l'ennemi ». Dans les Confessions d'un révolutionnaire, Proudhon dit que « le gouvernement de l'homme par l'homme, c'est de la servitude ». Même le gouvernement démocratique, pris pour la meilleure forme des régimes politiques, n'est pas épargné. Les anarchistes aspirent à la disparition de l'Etat, donc à toute forme de contrainte pour l'émergence d'une liberté totale de l'individu. Nietzsche s'est également prononcé sur

l'Etat en le critiquant sévèrement. Dans son ouvrage Ainsi parlait Zarathoustra, il compare l'Etat à un monstre froid et un (Menteur qui prétend représenter le peuple. Il dit à ce propos : « Etat, qu'est-ce cela donc ?(…) Je vais vous parler de la mort des peuples. L'Etat, c'est le plus froid des monstres froids. Il est froid même quand il ment ; et voici le mensonge qui s'échappe de sa bouche : moi l'Etat, je suis le peuple ». Dans le même ordre d'idée. Nietzsche ajoute que quoi que l'Etat puisse avoir il l'a volé et quoi qu'il dise il ment, et il ment. Après avoir développé les arguments qui confirment la thèse selon laquelle l'etat est un mal nécessaire, nous avons pu constater les limites et les insuffisances de notre sujet, que nous sommes tenus de compléter et d'éclairer à travers d'autres considérations philosophiques. L'Etat a fait l'objet de diverses interprétations opposant ceux qui sont pour et ceux qui sont contre. Mais une position Intermédiaire semble s'installer avec Paul Valery qui dit que «Si l'Etat est fort, il nous écrase ; s'il est faible, nous périssons». Que choisir face à ce dilemme ? La toute-puissance de l'Etat ou sa faiblesse ? Paul Valery invite à un fonctionnement équilibré de l'Etat, de telle sorte que les libertés soient garanties sans qu'elles nuisent au pouvoir de l'Etat. L'actualité montre fréquemment que l'absence d'un Etat, sa faiblesse concourait à renforcer les conflits sociaux. C'est notamment le cas des guerres civiles, en Afrique par exemple, comme le décrit l'écrivain ivoirien Kourouma dans Allah n'est pas obligé. Il y décrit le désordre et la violence absurde qui règnent au Libéria et en Sierra Leone. Les lois et les droits y sont variables d'un endroit à un autre et changent selon le bon vouloir des chefs de qui utilisent les enfants factions comme instruments de guérilla. La présence d'un Etat, qui fixe des lois, est une garantie de liberté et de sécurité. L'Etat se voit effectivement souvent attribué des fonctions positives garantissant le bien de la société. Il permet une paix et une régulation sociale en dissuadant ou en sanctionnant les crimes par la loi, mais également, dans une certaine mesure, en les amnistiant. L'Etat a plusieurs fonctions et finalités. Sur le plan intérieur, il a pour fonction d'assurer la sécurité des biens et des personnes en garantissant les libertés individuelles. Pour cela, il dispose de moyens coercitifs, contraignants que Louis Althusser appelle appareils répressifs d'Etat comme la police, la gendarmerie et l'armée. Ils sont dits répressifs parce qu'ils répriment, punissent et rappellent à l'ordre ceux qui violent la loi. Parallèlement. En même temps, il dispose d'appareils idéologiques d'Etat comme l'école, les syndicats la mosquée, l'église, la synagogue et tout autre lieu de culte ou d'endoctrinement. Sur le plan extérieur ou international, l'Etat assure l'intégrité territoriale au moyen de l'armée. Etant donné que l'Etat a la possibilité de sévir par le biais de ses institutions compétentes, il est légitime de dire qu'il est une source de contrainte sur les individus. Néanmoins, il leur accorde des droits et veille sur leurs libertés et sécurité, d'où la question des rapports entre l'Etat et la liberté. Spinoza, Hegel, Rousseau, Hobbes et John Locke, ont une vision positive de l'Etat : ils pensent que l'Etat garantit les libertés. Rousseau, dans son Contrat social, soutient que l'Etat ne menace pas les libertés. A son avis, « il n'y a point de liberté sans lois….L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté ». En d'autres termes, aussi contraignantes qu'elles puissent être, les lois garantissent néanmoins la liberté des hommes. Pour Hobbes, le pouvoir de l'Etat doit être absolu ; faute de quoi les hommes tomberaient de nouveau dans la violence. Et c'est cette absoluité qui garantit, selon lui, les libertés individuelles. John Locke affirme, pour sa part, que même si l'Etat est un instrument qui assure la liberté ainsi que la sécurité des biens et des personnes, son pouvoir doit être quand même limité, il ne doit pas empiéter sur la propriété privée des hommes. Pour Hegel, tout au contraire, « Tout ce que l'homme est, il le doit à l'Etat : c'est là que réside son être. Toute sa valeur, toute sa réalité spirituelle, il ne les a que par l'Etat ».

Certes, l'Etat est un bienfait pour les hommes mais il laisse apparaître des contradictions et peut être porteur du mal. En effet, l'Etat garantit le respect de l'égalité et de la liberté dans la démocratie mais il demande en contre-partie un renoncement partiel à cette liberté et l'obéissance à une autorité. L'Etat peut donc faire paradoxalement le mal pour empêcher le mal. Toute loi est en effet attachée à un pouvoir coercitif et à la possibilité d'une sanction.

CONCLUSION

Au terme de notre analyse, il convient de noter que l'Etat peut paraître au départ contraignant puis à la suite une nécessité, d'où la difficulté de notre sujet L'Etat est-il un mal nécessaire ?». Ainsi, il apparaît que, pour que l'Etat ne soit pas un mal, qu'il ne porte pas atteinte à la liberté humaine, il doit prendre comme principe d'action et tirer sa légitimité de la volonté générale. En effet, si la loi édictée par l'Etat procède de la volonté générale, alors se soumettre à cette loi n'est donc pas un mal car c'est se soumettre à sa propre loi. L'Etat est donc une nécessité mais ce n'est pas un mal nécessaire pour l'homme. Mais d'une manière plus générale, le pouvoir de l'Etat doit être limité et c'est l'état

de droit et non la loi du plus fort qui doit régner pour éviter toute dérive totalitaire. De plus, tout dépend de quels principes dérive l'autorité. Elle ne doit donc pas dériver de la force qui est illégitime, mais de la volonté générale.

SUJET N°8: Ce qui fait l'homme tient plus de la culture que de la nature.

INTRODUCTION

((La question des rapports de la nature et de la culture est une question centrale de la réflexion philosophique. Elles constituent deux notions polysémiques et deux dimensions fondamentales de l'existence humaine. Une telle réflexion semble s'ouvrir sur l'antériorité de l'une par rapport à l'autre. Par bon sens la culture pourrait être définie comme une transformation de la nature. Des lors les notions de nature et de culture restent incontournable pour cerner l'homme. C'est dans cette perspective que notre sujet nous invite à analyser la conception selon laquelle Ce qui fait l'homme tient plus de la culture que de la nature ». Autrement dit, l'homme est un être composé du naturel et du culturel même si sa culture contribue beaucoup plus à sa transformation. Pour mieux élucider cette problématique voici les questions auxquelles nous allons tenter de répondre. Dans quel contexte ce qui fait l'homme tient plus de la culture que de la nature ? Quelle est alors la part en l'homme qui revient à la nature et quelle est la part qui revient à la culture ?

DEVELOPPEMENT

D'une manière générale la nature désigne un ensemble de caractères innés, physique ou moral propre à un environnement dans lequel l'homme évolue et se réalise. Bref elle serait un ensemble de caractères et de propriété permanente qu'on retrouverait chez tous les hommes. Elle fixe les caractéristiques propres à une chose, un être. qui permet de le définir. Cette question est abordées par Lucien MALSON dans son ouvrage intitulé Les enfants sauvages. Il y décrit l'expérience d'enfants abandonnés à la naissance qui seraient recueillis et élevés par des loups. Les enfants se déplacent comme des loups, se nourrissent comme eux, et agissent comme eux. Lorsqu'ils seraient retrouvés par les hommes et réintégrés dans la société ils devront apprendre à parler. à manger, à boire, bref à se comporter comme des hommes. De cette expérience on peut tirer plusieurs enseignements. D'abord que le petit enfant humain à la naissance peut s'adapter dans des conditions différentes. Tant qu'il vit avec les loups l'enfant ne mérite pas encore le nom d'homme. C'est pourquoi certains affirment qu'on ne nait pas homme mais on le devient. On dit aussi que l'homme est un être inachevé. Il est différent de l'animal qui à la naissance est déjà programmé, il est déjà ce qu'il sera alors que l'homme doit apprendre. Selon MALSON tous les individus intégrés à un groupe social sont cultivés du moment qu'ils participent à une quelconque culture. C'est par cette participation qu'il devient conscient. MALSON dit : « l'homme n'a pas de nature, il est plutôt une histoire ». La nature lui donne les possibilités et les potentialités, mais il revient à la culture de les actualiser et de les mettre en valeur. L'homme est ainsi le produit de multiples apprentissages. En somme on apprend à parler, à manger à adopter tous les comportements humains. Karl MARX dira que cette histoire est l'ensemble des rapports sociaux. Il n'aura pas tort de préciser dans sa 11ème thèse sur FEUERBACH que « l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé, mais dans sa réalité elle est l'ensemble des rapports sociaux ». Selon la conception Marxiste. l'homme est socialement déterminé et historiquement situé. Donc il ne pourrait faire abstraction du milieu social. Il est fondamentalement déterminé par la société. Selon la conception de Jean Paul SARTRE. l'homme choisit librement son destin; il doit donner une orientation à sa vie ; ce qui donne un sens à sa personnalité. SARTRE dit déjà « l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait, c'est-à-dire ce qu'il fait de sa nature ». Des lors, il est capable de faire des performances affectives et physiques. Il a besoin d'un espace socioculturelle pour s'épanouir. Il est donc synthèse du naturel et du culturel c'est-à-dire hérité et inventeur. La plupart des actes humains sont naturels et culturels. Le rire, le manger. le marcher sont façonnés par la culture. Donc il ya une coexistence du naturel et du culturel chez l'homme. Il sera doc difficile de séparer l'inné de l'acquis. La nature et la culture constituent deux aspects distincts qui expriment une seule et même réalité.

Après avoir développé les arguments qui confirment la thèse selon laquelle ce qui fait l'homme tient plus de la culture, nous avons pu constater les limites et les insuffisances de notre sujet, que nous sommes tenus de compléter et d'éclairer à travers d'autres considérations philosophiques relatives à la nature.

Par contre la culture est l'ensemble des aspects intellectuels d'une civilisation et des formes acquises de comportements. Elle englobe tout ce qui est acquis par les coutumes, la vie en société, les civilisations etc. (éducation, religion, coutume, tradition, meurs, langage, rite). En effet, être cultivé c'est ajouter à sa nature des comportements appris dans le milieu social ou vit l'homme. Par conséquent, la culture implique un apprentissage, une formation dont le but est d'élever l'être au dessus de sa condition matérielle de sauvage qui à la suite a besoin d'éducation. Cette éducation vise à développer les bonnes dispositions naturelles qui sont en lui. Il ressort de tout cela que la nature peut être perçue comme un milieu donné à l'homme qui est considéré par une somme de dispositions innées, héréditaires. C'est en ce sens que RALPHLINTON défini la culture comme un mode de vie d'une société donnée c'est-à-dire l'ensemble des façons de sentir, de penser, d'agir que manifeste une société à travers des faits sociaux comme l'art, la religion, la technique ». Il convient donc de noter que toutes les sociétés ont leurs cultures, du fait que dans toutes les sociétés les hommes s'adonnent à l'organisation de la vie sociale pour ne pas être des animaux, en créant des langues, des religions, des outils, des œuvres d'art qu'ils transmettent aux futures générations. C'est dans cette perspective que KANT dit « l'homme ne peut devenir homme que par le billet de l'éducation ». Il importe donc de noter que la culture est une réalité humaine qui permet à l'homme de rompre avec son état de nature. Ainsi pour distinguer ces deux notions de nature et de culture, il faut simplement dire que la nature biologique d'un être se transforme par hérédité tandis que la culture se communique par héritage. Toute société réunit des hommes qui vivent en société, en communauté. Ils sont régis par des règles qui façonnent le comportement des membres du groupe. En effet, tout groupe humain considère sa civilisation comme étant la plus valable, comme étant l'unique, préférant rejeter dans la nature tout individu dont le comportement n'est pas conforme à celui de ses membres. Cet état de fait pose le problème de l'interculturalité qui est une situation dans laquelle des civilisations, des ethnies ou des religions font face les unes des autres. Chacun considère les valeurs qui lui sont étrangères comme barbares. C'est pourquoi DESCARTES nous enseignera « qu'il est bon de savoir quelque chose des mœurs des divers peuples afin que nous ne pensions pas que tout ce qui est contre nos modes soit ridicule et contre raison ».Cet ethnocentrisme surtout perceptible chez les blancs a servit de fondement à l'entreprise coloniale et à la traite négrière. Par ailleurs, ce mépris culturel est à l'origine du racisme. Pour les racistes, les diversités culturelles que l'on rencontre entre les peuples s'expliquent par des diversités de nature. L'idéologie raciste prétend que ce sont les inégalités biologiques des groupes humains qui entrainent la diversité culturelle. Cependant les hommes de tous les continents, de toutes les races ont une civilisation. A cet effet, il n'existe pas d'homme inculte puisque chaque groupe humain a sa civilisation. Ce qui laisse dire que les hommes sont égaux en dignité. Cela montre que la nature humaine est partout la même. Les hommes ne sont différents que de par leurs cultures. Cependant, certaines cultures peuvent être matériellement plus riches que d'autres alors qu'en termes de civilisation, les unes peuvent être supérieures aux autres, car ce qui fait la civilisation, c'est la technique. La diversité des cultures n'est donc pas nécessairement négative, parce qu'elle peut être source d'enrichissement. C'est en ce sens que SENGHOR parle d'enracinement et ouverture : « s'enraciner à sa propre culture irriguée par une tradition vivante, et s'ouvrir à l'autre à sa richesse ». Mais aujourd'hui on a tendance à noter une uniformisation des cultures sur la base des valeurs matérielles et économiques de sorte que les pays économiquement forts diffusent et imposent une culture de consommation universelle.

Ainsi la nature apparait comme une donnée, une puissance que la culture actualise et rend effective. « L'homme est un être bio-culturel » nous dit Morin et si l'on admet qu'on a le naturel posons-nous la question de savoir ce qu'il faut en faire ou ce qu'on peut en faire. La nature et la culture s'articulent chez l'homme, c'est ce qui fait remarquer François Tacoba « comme n'importe quel caractère le comportement d'un être humain est façonné par une incessante interaction de gènes et du milieu », par conséquent la culture semble donner forme aux dispositions naturelles tout en se traduisant comme un espace à travers lequel l'homme se libère, se recrée en connivence avec l'esprit intelligent.

CONCLUSION

Au terme de notre analyse et au regard de ce qui précède, il était question de savoir si ce qui fait l'homme tient plus de la culture que de la nature. Il convient de noter que l'homme en tant que animal culturel est capable de se discipliner. En se disciplinant il passe fondamentalement dans le processus de socialisation. Donc ce qui fait l'homme tient plus de la culture que de la nature. A travers l'analyse des rapports de la nature et de la culture il convient de noter que l'homme est composé du naturel et du culturel. Si la nature apparait comme ce qui est commune à tous les

hommes, la culture est au contraire un système de différence ? Il serait donc important d'effacer les différences entre les cultures. KANT dit « La discipline transforme l'animalité en humanité ».

SUJET :N°9«La philosophie se trahit elle-même lorsqu'elle dégénère en dogmatisme » ? Qu'en pensez-vous ?

Introduction

Dans son aspiration à comprendre le monde, la pensée humaine a emprunté plusieurs chemins dont la religion et la philosophie. Mais si dans le domaine de la religion se dressent des certitudes, il semble que ce ne soit pas le cas au niveau de la philosophie. Le sentiment d'insatisfaction qu'éprouvent perpétuellement les philosophes devant les savoirs et les pratiques ordinaires, quotidiens incitent à les assimiler à des sceptiques toujours en proie à des inquiétudes, voire au pessimisme. Qu'en est-il réellement ? La philosophie n'est- elle qu'une suite d'interrogations? Le philosophe reste-t-il toujours enfermé dans l'incertitude? Que penser de l'idée « la philosophie se trahit-elle elle-même lorsqu'elle dégénère en dogmatisme » ?

Développement

< Selon son étymologie, le mot philosophie signifie l'amour de la sagesse » c'est-à-dire la recherche et la non possession du savoir; en ce sens, il évoque l'idée de mouvement de l'esprit tendant toujours vers de nouvelles connaissances, se remettant perpétuellement en cause; désormais, c'est aussi le nom d'un genre culturel déterminé, d'un type d'activité humain qui a ses acteurs, ses professionnels et ses productions. Ces productions, ce sont les oeuvres réalisées par ces derniers en relation avec leur société et leurs époques; on l'emploie encore par rapport à une discipline scolaire dont l'enseignement est depuis un certain temps entré dans les habitudes. Quant au terme de dogmatisme, il désigne l'attitude de celui qui est convaincu qu'il y a des vérités, des valeurs, des principes absolus, parfaits auxquels on doit se soumettre comme à des articles de fois et que toute croyance contraire à la sienne est fausse irrationnelle; c'est pour quoi le dogmatique ne peut éviter l'arrogance, le fanatisme ou l'intolérance. L'expression « se trahir soimême » traduit l'idée de reniement, de négation de soi ou d'autodestruction.

Cette analyse donne à comprendre la phrase proposée de la façon suivante : quand le philosophe renonce à la recherche pour ce contenter de ce qu'il sait et fait pour porter le manteau du conformiste, de l'homme qui se cramponne à des idées, à des valeurs, il se dénature, il perd sa qualité essentielle. Dans cette perspective, philosopher reviendrait à tenir toujours l'esprit en éveil, à se résoudre constamment à « regarder naïvement en soi et autour de soi », le mot d'Henri Bergson; seul mériterait donc le qualificatif de philosophe celui qui à tous moments, se montrer ouvert à la discussion, au dialogue et exclurait toute attitude d'enfermement. De ce point de vue, le philosophe serait le contraire du religieux et du savant qui admettent dans leurs domaines respectifs des principes fixes. Réflexion critique impitoyable, liberté de penser voilà ce à quoi se réduirait l'activité philosophique. Ceci indique que dans notre sujet le mot de philosophie est pris dans sons originel de désir inextinguible de la vérité, c'est autour de cette idée que la réflexion doit s'exercer. L'idée que la philosophie est questionnement incessant, distanciation vis-à-vis des savoirs et de pratiques quotidiennes a traversé les âges. Elle a vu le jour avec Pythagore, philosophe grec antique, lorsque voulant se démarquer de ses contemporains qui s'attribuaient le titre de « Sophos», c'est-à-dire sage, celui-ci choisit de se faire appeler philosophos » c'est-àdire ami et non détenteur de la sagesse. A l'origine donc, le mot de philosophie cache un mépris et une volonté : le mépris de la suffisance intellectuelle de l'orgueil et la volonté de s'élever à un savoir toujours plus vrai, toujours plus rigoureux. Au fond il exprime la prise de conscience de notre finitude, de notre ignorance et l'aspiration à en sortir. A cet égard, rien n'est plus étranger au philosophe que la complaisance par rapport

à soi que le repli sur. Parce qu'il prend conscience des ses limites, parce qu'il ne se fait pas d'illusion sur son propre compte le philosophe repousse l'extravagance, l'arrogance et accède à une conduite humble, modeste. C'est de là qu'il tire sa force. Faisant toujours montre de flexibilité de souplesse, il cultive la tolérance et va en disant comme Socrate : « Tout ce que je sais, c'est ce que je ne sais rien»>. La conscience que nos conduites et nos informations sont chargées de mythes de passons à adopter le principe de libre examen. Adopter ce principe, c'est éviter de prendre position avant d'analyser, avant de réfléchir, c'est refuser la soumission aveugle, le suivisme, l'acceptation naïve. Le philosophe, au contraire du religieux ne se voue à aucun saint; pour lui, rien sacré tout peut et doit faire l'objet d'une analyse sagace, seul ce que la raison décrète mérite le respect, la confiance. Ainsi comprise l'activité philosophique est irrespectueuse, corrosive. Socrate à travers ses conversations déconcertait ses interlocuteurs convaincus de leurs savoirs parce qu'il les invitait à réfléchir à douter d'eux-mêmes à problématiser leurs leur pseudo savoirs. Descartes dans ses méditations se proposait de renverser la tradition scolastique afin de trouver un fondement solide pour la science. Tout en portant son regard critique sur la morale, l'art, la mythologie, la religion, la science brève sur toutes les autres manifestations culturelles, la philosophie s'en prend à elle -même, fait son autocritique. De cette autocritique témoigne les querelles les contradictions qui ont existé jusqu'ici entre les philosophes. Si le dogmatique connait une existence paisible, tranquille, le philosophe lui s'angoisse, souffre: le premier s'installe confortablement dans ses convictions puisqu'il est sûr de posséder la vérité tandis que le second poursuit inlassablement la recherche se comporte en « pèlerin de vérité » de ce fait il interroge continuellement tout héritage culturel. C'est entièrement pour cette raison que Jean Baufret qualifie la philosophie de «document de l'inquiétude humaine ». Une telle entreprise qui aux yeux de Marcien Towa est « sacrilège » comporte évidemment des risques dans la mesure où les sociétés voient d'un mauvais œil ceux qui leur demandent de se débarrasser de leurs préjugés, de leurs croyances. Il n'est donc pas étonnant que la plupart du temps, les grands philosophes se soient heurtés à l'hostilité de leurs contemporains: pour avoir confirmé la relativité de toutes les valeurs culturelles, le philosophe grec Protogoras (V S. avt J.C.) fut menacé de mort et dut son salut qu'à la fuite les questions de Socrate à l'endroit de ces concitoyens ont dérangé au point qu'il fut condamné à mort terme d'un procès; les prises de position courageuses de Spinoza contre les textes sacrés du judaïsme et du christianisme lui ont valu d'être excommunié. - Par cette intransigeance critique cette possibilité de mise en question » l'activité philosophique d'influencer positivement la a contribué grandement à l'émergence de la science et continue culture. Développer notre sens critique de façon à nous permettre de dominer notre existence tel est le but que s'assigne la philosophie. Mais peut-elle échapper au dogmatisme ? Le philosophe a -t-il les moyens de tout mettre en question ? Le commun des mortels se trompe sur le compte du philosophe en le considérant comme un être abstrait ou quasi divin. En réalité celui-ci n'est qu'un homme et en tant que tel, il est un être social, en ce sens qu'il appartient à une société et à une époque d'une part et à l'humanité tout entière d'autre part. Il porte donc toujours des traces de ces dernières qu'il en soit conscient ou pas. Ainsi ses théories, ses concepts contiennent toujours des éléments qui lui viennent de ces réalités. On sait depuis Karl Marx que philosophie est historiquement déterminée, reflet idéologique, étroitement tributaire de son époque. Cela veut dire que l'idée d'une philosophie complètement libre, ne retenant rien de la culture antérieure n'est qu'une vue de l'esprit, c'est-à-dire une illusion. Par exemple l'intention avouée de Descartes à travers son doute radical était de se defaire entièrement de la scolastique médiévale à laquelle reprochait d'être stérile, mais il n'a réussi à se délivrer ni des concepts, ni des thèmes de cette dernière; la critique sévère adressée par Aristote à Platon ne lui a pas permis à détourner carrément le dos à l'idéalisme platonicien. Qu'il le veuille ou pas le philosophe reste donc prisonnier de certains dogmes de son époque, de sa société qu'il intègre par le canal de l'éducation, des multiples influences qu'il subit. On peut dire alors avec A. Rivaud qu'une grande philosophie ne s'oppose jamais complètement aux idées de son époque ». Dans cette optique, la grande philosophie a toujours un côté conservateur ou réactionnaire. Par ailleurs celle-ci se montre dogmatique dans son attitude vis-à-vis de la raison en tant faculté de comprendre. Cette attitude a un caractère religieux car chaque philosophe fait confiance en cette faculté au point d'élever au rang d'autorité suprême. En ce sens Diderot écrit la raison est à l'égard du philosophe ce que la grâce est à l'égard du chrétien. La grâce détermine le chrétien à agir, la raison détermine le philosophe ».

Toutes les batailles menées jusqu'ici par les philosophes ont visé à faire triompher aussi bien chez les individus que dans les communautés humaines la raison. Tous ils pensent qu'il suffit que celle-ci préside à nos choix, à nos conduites, nous illumine pour que nous connaissions le bonheur. De plus chaque philosophe est dogmatique dans les conclusions auxquelles aboutissent ses recherches pour autant qu'il se pose comme des vérités absolues. En produisant ses idées,

ses concepts, ses théories, il croit apporter les solutions définitives de toutes les questions philosophiques. De là cette idée de Georges Gusdorf: le vœu secret de toute philosophie c'est de mettre fin à la philosophie». Il faut également signaler que depuis que l'activité philosophique a cessé d'être une activité de loisir pratiquée par une minorité de privilégier pour devenir une discipline scolaire et une profession elle ne peut plus s'exercer de façon libre comme par le passé. Désormais, elle est affaire de pouvoir public donc confiée à de professionnels et contrôlée rigoureusement par des institutions de sorte qu'elle se trouve condamnée à évaluer dans des cadres rigides, oppresseurs. On perçoit alors l'inquiétude de Kant lorsqu'il écrivait au XVIIème siècle« il est contre nature de la philosophie d'être un gagne-pain ». Il émettait par là l'idée que l'activité philosophique ne peut se préserver en tant que domaine de liberté en se professionnalisant.

CONCLUSION

Cette analyse a permis de montrer que la philosophie se présente comme méthode de pensée et ensemble de doctrines. En tant que méthode, démarche cognitive, elle est activité réflexive à finalité critique qui interdit toute fixité; mais en tant qu'ensemble de thèses, d'idées produites par des individus toujours conditionnés celle s'accroche à des valeurs. Il apparait donc que son opposition au dogmatisme est relative et non absolue. Réduire la philosophie à une interrogation sans fin c'est ne pas voir qu'elle débouche toujours sur des résultats qu'elle fige

Sujet :N°10 Expliquez et critiquez cette affirmation : « Qui possède le savoir ne philosophie point.} >>

Introduction

Philosopher, c'est aller à la quête du savoir, c'est aimer le savoir. Il semble dès lors évident que la philosophie s'oppose à la possession, parfaite de la connaissance, au savoir achevé. On comprend alors cette affirmation : « Qui possède le savoir ne philosophie point ». Mais qui philosophie dont? Peut-on philosopher sans posséder aucun savoir ?

Développement

La philosophie dès sa naissance c'est posée comme « amour de la sagesse et du savoir » A ce titre, le philosophe se démarquait d'emblée du sophiste, qui gonflée » de faux savoir» était par ce même fait fermé à tout savoir nouveau. Cette attitude de la philosophie remonte à Pythagore (570; 490 avant JC) à qui revient la paternité du mot. Il n'a pas osé prétendre au titre de « sage » c'est-à-dire possesseur du savoir » mais à celui plus humble d'ami de la sagesse et du savoir. Aussi tout savoir commence par la question, l'interrogation, l'étonnement. C'est pourquoi la philosophie loin de se réduire à une conscience satisfaite de la possession du savoir est une conscience inquiète, consciente de ses limites en ce qui concerne l'acquisition absolue du savoir. Le philosophe n'est donc pas celui qui possède le savoir, mais celui qui est à la recherche du savoir, celui qui se pose des questions et ne se cramponne pas à ses réponses comme à l'absolu. L'attitude de Socrate (470-399 A. JC) est très indicative à ce sujet. En effet, le sage athénien » s'était donné pour mission de faire « accoucher les esprits par la pertinence de ses questions, sans prétendre lui-même posséder de réponses toutes faites. Le plus souvent, il laissait ses interlocuteurs dans la perplexité, après les avoir ébranlés. Il semble évident dès lors que celui qui sait, celui qui possède le savoir ou qui croit le posséder, ne le recherche pas. Mais qui philosophe donc ?

Cette question a une grande importance par rapport à la définition même de la philosophie. La première réponse qui nous apparaît est que ce n'est pas en tout cas, celui qui possède le savoir. Aussi l'homme peut-il prétendre posséder le savoir ? Assurément non; car l'omniscience ne sied qu'à Dieu comme l'affirme Platon (428-347 A. JC). Quant à l'ignorant, on serait tenté de dire qu'il est le véritable philosophe en puissance car ne possédant aucun savoir par définition. Mais cela n'est qu'apparence comme le précise Platon: L'ignorance à précisément ceci de fâcheux que, n'ayant ni beauté, ni bonté, ni science, on s'en croit suffisamment pourvu. Or, quand on ne croit pas manquer d'une

chose, ou ne la désire pas » (Banquet édit Garnier). Le philosophe n'est donc pas non plus l'ignorant et l'on peut aisément le situer entre l'omniscient et l'ignorant. En effet, la quête du savoir exige une attitude critique, un esprit alerte face aux phénomènes et aux choses. Cette attention suscite en lui des interrogations et des réponses qui sans être exhaustives fournissent des éléments de savoir. C'est pourquoi le philosophe a été pendant longtemps considéré comme un omniscient, car s'attaquant à tous les domaines du savoir. L'histoire de la philosophie nous donne une illustration de cette omniscience » apparente qui s'étend de Tantiquité à Descartes. Aussi comme le dit Héraclite d'Ephèse, le Philosophe est comme le chercheur d'or, il remue beaucoup de terre et trouve peu d'or ». Voilà pourquoi l'étendue du domaine du philosophe ne fait pas de lui le possesseur de tout savoir. Dans une certaine mesure, on peut même affirmer avec Kant qu'il n'y a pas de philosophie alors synonyme de réflexion personnelle d'interrogation et non de possession. Cette conception de la philosophie, si elle permet de distinguer la philosophie des sciences exactes, elle ne remonte pas jusqu'à l'essence de la philosophie. Il est vrai que telle ou telle philosophie particulière, ne peut être confondue avec la philosophie en générale, celle qu'on pourrait apprendre et dire qu'on est philosophe. Certes l'activité philosophique est d'abord personnelle, mais cela n'implique nullement la possibilité de faire l'économie de l'histoire de la philosophie. Faire l'histoire de la philosophie c'est apprendre à philosopher, c'est philosopher par soi-même. Au-delà de cette apparente contradiction, se trouve la véritable acquisition de l'esprit philosophique. Comme le dit Hegel

(1770-1831) lorsqu'on apprend ce que signifie le concept de substance ou de « cause » dans telle ou telle philosophie, on ne doit pas considérer cella comme une simple information qui serait disposée dans l'esprit comme une pierre dans un panier ». Certes, on est pas l'inventeur du concept de substance» tel que le définit Aristote; mais en apprenant le sens de ce concept, on pense par soi-même ce sens qui devient ainsi une détermination de notre propre pensée. La pensée en d'autres termes s'enrichit, se forme, l'intelligence, la capacité de juger et de raisonner se développent. Voilà pourquoi celui là qui n'as pas été informée et formée par l'apprentissage des philosophies passées reste vide, presque sans contenu, sans concept ne saurait avoir une valeur philosophique et peut être rangée parmi les opinions », les illusions » ou parmi les « demi pensées selon les termes propres de Hegel.

CONCLUSION

La succession des différentes théories et systèmes philosophiques dans le cimetière de théories » nous indique allégrement que la philosophie n'est pas un savoir achevé que l'on peut posséder. Aussi, comme réflexion personnelle, la philosophie exige de nous, tout au moins l'apprentissage des concepts et notions élaborés tout au long de l'histoire de la philosophie. L'acquisition de ces connaissances donne à notre pensée personnelle un certain contenu. Une ignorance parfaite de tous concepts et notions philosophiques est un frein à la réflexion philosophique même personnelle. On ne philosophie donc pas tant qu'on n'a pas appris à fonder ses pensées par les concepts philosophiques. Ces concepts et notions sont aussi indispensables en philosophie que les formules le sont en mathématique. Pour philosopher, il est nécessaire non pas de posséder le savoir » mais d'instruire la pensée en apprenant les philosophies passées.

Sujet N°11 L'obéissance aux lois est-elle conciliable à la liberté humaine ?

Introduction

Aborder le thème de la liberté, c'est s'engager sur un terrain polémique quelle que soit la manière de la présenter. Le problème qui se pose ici est celui de savoir si l'acte libre est compatible avec la soumission aux lois à savoir les lois naturelles d'une part, et d'autre part les lois politicojuridiques et morales. Face à ce problème, l'opinion voit en général dans la manifestation de la liberté le refus de l'obéissance à une loi quelconque. Il y a lieu cependant d'examiner sérieusement cette conception car il est dit aussi que tout homme est soumis à des lois. Alors le demeure effectif.

Développement

L'idéalisme classique, en général fait de l'homme un être libre de ses volontés et de ses actes pouvant s'accrocher au déterminisme de la nature. Ce qui laisse transparaître le dualisme de la liberté et de la nécessité. En d'autre terme, il s'agit alors du dualisme du sujet et de l'objet. En tant qu'il est sujet, l'homme n'appartient pas au déterminisme de la nature; en tant que liberté, il n'est pas soumis à des lois naturelles. La philosophie cartésienne s'inscrit dans ce registre. En effet, pour Descartes, l'homme en tant qu'il a un corps appartient à la nature et est soumis à ses lois, mais en tant qu'âme, l'homme échappe aux lois de la nature il est donc un être libre. Cette liberté, Descartes la fait provenir du doute, acte qui l'arrache aux déterminations de la nature. Pour Descartes, si l'âme obéit aux lois du corps, c'est qu'elle l'a fait après réflexion. Une telle soumission laisse voir un certain pouvoir : celui de refuser cette soumission. Cette conception classique de l'homme comme sujet est remise en cause par le développement des sciences humaines. En effet, la sociologie d'abord et par la suite la psychanalyse rejettent la théorie du sujet autonome avancée par l'idéalisme classique. Pour la sociologie par exemple, les comportements de l'homme sont déterminés par des processus socio-économiques. Les faits sociaux influent sur l'individu orientant ses actions. Pour la psychanalyse, l'homme est déterminé par les lois de l'inconscient, cette partie du psychisme humain où siègent tous nos désirs, tendances ou autres pulsions. Aussi l'homme défini comme sujet autonome est perçu comme imaginaire. L'individu n'est donc pas maître de ses actes et de sa conscience au moment même où il croit l'être sous l'acte volontaire conscient » se trouve voilée une vérité». A partir de ses points de vue, on peut affirmer que la liberté et l'obéissance aux lois sont inconciliables. D'une part la liberté est présentée comme excluant la soumission de l'homme à des lois. Et d'autre part, la liberté est présentée comme impossibilité car l'homme est toujours déterminé par des lois. A regarder de près, on peut admettre avec les sciences humaines que, la théorie idéaliste du sujet autonome est une illusion qui fait de l'homme un « sujet abstrait ». N'y a-t-il pas lieu cependant d'accepter dans le comportement humain une part de subjectivité ? Est-il vraiment impossible de concilier lois naturelles et libertés? A ces questions, Spinoza donne des réponses positives. En effet pour lui être libre c'est agir selon les lois de sa nature. La liberté comme libre arbitre est une fiction. Elle provient du fait que les hommes conscients de leurs actions ignorent cependant les causes qui les poussent à l'action. C'est la raison pour laquelle il ne voient dans leurs actions que la volonté. Ce qui est selon Spinoza loin de la réalité. La liberté vraie du point de vue spinoziste se donne comme l'intériorisation de la nécessité aux lois naturelles. En témoigne cette pensée de Spinoza: On se découvre d'abord esclave, on comprend son esclavage, on se trouve libre de la nécessité comprise ». Ainsi la conciliation lois naturelles liberté se trouve possible avec toutefois le risque de voir la liberté comme une attitude passive. Pour éviter de tomber dans une telle situation, il importe de récupérer les visions marxiste et freudienne en la matière. En effet du point de vue marxiste, la connaissance de la loi permet à l'homme de l'utiliser à son profit de façon active, chose qui dénote de l'activité de la liberté. C'est pourquoi le marxiste affirmera que si l'homme est déterminé, il ne l'est pas entièrement. Il y a certes en lui la part des réalités socio-économiques ; mais il y a également sa volonté, sa conscience qui intervient dans ses fait et gestes. La psychanalyse freudienne abonde dans le même état d'esprit également. La cure psychanalytique par le dévoilement des déterminations psychologiques permet au patient> de surmonter ses névroses produits de conflits infantiles qui ont déterminé son existence. Par ces analyses, on comprend aisément que lois naturelles et liberté ne sont pas opposées. Si tel est le cas sur le plan naturel, qu'en est-il sur le plan politique ? Les théoriciens de la philosophie politique classique opposent l'état de nature à l'état civil. La société est alors perçue comme l'union des volontés conflictuelles par l'intermédiaire d'un contrat. Dans ces conditions, la liberté naturelle qui consiste à vaquer selon son penchant va à l'encontre de toute soumission ou obéissance à des lois politiques. Mais ce désir naturel de puissance qui caractérise l'homme naturel n'est réalisable que dans la société. Et Rousseau pour sa part affirme que l'homme naturel est comme un animal qui obéit à l'impulsion du seul appétit », et cette obéissance est < esclavage » ; seule la vie en société développe l'intelligence et la maitrise de soi. L'état de nature constitue une menace pour l'existence de l'homme, C'est pourquoi la soumission volontaire aux lois politiques, loin de contredire la liberté, en est la condition nécessaire. Rousseau estime à cet effet que, limitée par la volonté générale, la volonté individuelle est cependant libre, qui a l'intelligence de vouloir le bien commun que veulent tous les citoyens. Les lois aux yeux de ces théoriciens sont les garants de la liberté humaine, chose que les marxistes contestent. Les marxistes critiquent sévèrement les lois étatiques qui ne sont d'après la théorie marxiste que l'expression des intérêts de la classe dominante: sous l'esclavagisme c'est l'intérêt du maitre, sous le féodalisme c'est l'intérêt des seigneurs féodaux et sous le capitalise c'est celui de la bourgeoisie. L SUJET a vraie liberté qui consiste en une intériorisation (connaissance) des lois qui déterminent l'homme permettant de se définir et d'agir sainement, ne peut se réaliser que dans une société sans

classe la société communiste où l'état va cesser d'exister. Ce point de vue suscite beaucoup d'interrogation aujourd'hui.

Conclusion

Le dualisme de la loi de la liberté laisse voir une multitude de conception et de Leur analyse nous oblige à voir dans le phénomène de la liberté un idéal. Et en tant que tel l'unanimité sur le thème est loin d'être obtenue. Toutefois, on peut dire que la connaissance nous rapproche plus de la liberté alors que l'ignorance nous en écarté la considération.

SUJET N°12 L'HOMME EST-IL CONSCIENT DE TOUS SES ACTES ?

-thème : la connaissance

2-problème posé : la nature de l'homme, la caractéristique de l'homme.

-explication des mots ou concepts. conscient de savoir ce que l'on fait, être capable de justifier ou d'expliquer. -actes: ce que l'on fait aussi bien si plan matériel qu'intellectuel, mental ou spirituel.

La question de la détermination de la nature de l'homme et de ses actes occupe une place centrale en philosophie. Le sujet pose justement problème de la caractéristique de l'homme, de a nature de ses actes. C'est dans ce sens que es questions suivantes se posent l'homme est-il de tous ses actes ? Certains actes de l'homme n'échappent-ils pas à la conscience ?

DEVELOPPEMENT

Être conscient des actes que nous posons signifie qu'on est capable de les expliquer ou de les justifier.

Thèse : l'homme est conscient de ses actes. Argument:

L'homme se définit comme un être conscient.

Défini comme tel, il a cette capacité de justifier et d'expliquer les actes qu'il pose. L'a conscience qui est en lui, lui permet de savoir ce qu'il faut, de pouvoir donner un sens a ses actes. Pour DESCARTES, l'homme est un être pensant, toujours conscient de ses actes : <<je connus par-là que je suis un être dont la nature de penser.>> Il arrive que l'homme, même après s'être trompé, soit capable de reconnaître son erreur revenir sur le droit chemin. Cela prouve qu'il est toujours guidé par sa conscience et par , il est conscient de ses actes. De tous les êtres vivants connus, l'homme est le seul à pouvoir dire je reconnais ma faute !

Argument 3 est un être de choix. Aujourd'hui il choisit telle chose, il choisit de prendre telle direction, demain, il choisit de prendre telle autre direction. Cela prouve qu'il a conscience d'avoir choisi un mauvais chemin au départ. choix se faisant en connaissance de cause, nous sommes tentés de dire que l'homme est conscient de ses actes.

Antithèse :l'homme n'est toujours pas conscient de ses actes. Il n'est pas capable de justifier ses actes . Il arrive que l'homme se trompe, cela prouve qu'il n'est pas toujours guidé par la conscience, et qu'il n'est pas toujours conscient de ses actes. En effet être conscient d'un acte, c'est être capable de le justifier ou de l'expliquer et ou de l'assumer. Or il se trouve qu'on entende par exemple: je ne sais pas ce que je fais ! Excuse-moi, je l'ai fais sans le savoir ! Cela prouve parfaitement que l'homme n'agit pas forcément de façon consciente.

Arguments 2: Certains actes que l'homme pose échappent à la conscience. Nous faisons allusion ici aux phénomènes tels que l'oublit, la perte d'objets, les lapsus, y compris le rêve. L'existence de ces actes psychiques que Freud nomme <<actes manqués>>, prouve que l'homme n'a pas toujours conscience de ses actes. Quand on dit <<au revoir>>, au lieu de <<bonjour>>, lorsqu'on appelle <<Pierre>> à la place de <<Paul>>, cela montre clairement que la conscience ne guide pas toujours les actes de l'homme.

Argument 3 : Pour le philosophe allemand LEIBNIZ, il y'a des représentations, des idées, des pensées dont l'homme n'a pas toujours conscience ou qui échappent au contrôle de sa conscience. Le disant, le philosophe reconnaît ouvertement que ne maîtrise pas forcément tous ses actes.

représentations, des idées, des pensées dont l'homme n'a pas toujours conscience ou qui au contrôle de sa conscience. Le , le philosophe reconnaît ouvertement que l'homme ne maîtrise pas forcément tous ses actes.

Synthèse

est un être qui a conscience de ses actes. Mais certains actes échappent a la . Ceux-là, l'homme n'en est pas toujours conscient.

CONCLUSION

Tout compte fait, il se dégage de l'étude ce sujet que l'homme est caractérisé par la conscience et qu'il a la capacité d'être conscient de ses actes. <<La pensée caractérise l'homme>>, a écrit BLAISE PASCAL. Mais il est a noter aussi que certains actes que le psychanalyste FREUD qualifie <<d'actes manqués >>, sont inconscients. Que dire alors a la fin de cette étude ? Que l'inconscient l'homme ?

SUJET N°13: LA PASSION REND-ELLE AVEUGLE?

INTRODUCTION

L'aveuglement, c'est ne plus voir, ne plus percevoir l'extérieur; c'est un handicap. Le sujet sous-entend donc ici que la passion serait mauvaise; à bannir de nos vies. Cependant, les gens sans passion apparaissent souvent comme des personnes ternes, sans personnalité profonde. Et quand on est jeune et qu'on pense à son avenir, on pense souvent qu'une vie sans passion serait une vie ennuyeuse; d'où le goût de la jeunesse pour les fêtes et les sorties en tous genres. Cependant la passion dans la tradition philosophique a souvent été dénoncée comme dangereuse et effectivement aveuglante.

PREMIÈRE PARTIE : EN GÉNÉRAL,LES PASSIONS AVEUGLENT, SONT DES PERDITIONS DE L'ÂME;

Première caractéristique de la passion : la passion étymologiquement vient du grec << pati » qui signifie subir, souffrir. En général, on ne fait pas exprès d'éprouver une passion, « c'est plus fort que nous comme on dit dans le langage courant. Ces passions subies, aveuglantes peuvent avoir diverses formes et s'inspirent des sept péchés capitaux répertoriés par Saint Thomas d'Aquin: paresse, orgueil, gourmandise, luxure,avarice, colère, envie. De ces sept tendances néfastes, l'être humain peut déclencher des passions, mais il existe en plus la passion amoureuse (qui n'est pas assimilable au véritable amour), et la passion du jeu, l'alcool et le tabac, les drogues dans leur abus sont aussi des passions.

Par exemple, un homme qui fume plusieurs paquets de cigarettes par jour s'aveugle car inéluctablement, il risque de mourir prématurément, mais il subit en quelque sorte sa passion du tabac. Dans la passion, la volonté se retrouve souvent impuissante.

Ce qui montre de plus que les passions aveuglent tant les hommes c'est que malgré tous les livres écrits << depuis Mathusalem » sur ce sujet pour prévenir de ses dangers, les hommes ne se corrigent pas.

Deuxième caractéristique de la passion : Ce qui montre que la passion est un aveuglement, c'est qu'elle relève souvent de l'illusion comme c'est notamment le cas dans la plus immémoriale des passions : la passion amoureuse

Ce genre .de passions, la passion amoureuse commence par un certain détachement de la réalité, ainsi Bachelard, dans la Psychanalyse du feu écrit : << les passions sont préparées par de grandes rêveries ». Kant dira aussi que les passions sont illusoires parce qu'elles procèdent d'un détachement de la réalité, les passions sont perverses selon lui car elles relèvent d'un dysfonctionnement de la raison pratique. Ainsi, par exemple, nombre de passions amoureuses sont des dysfonctionnements de la raison pratique car elles sont impossibles, dysfonctionnements de la raison pratique car elles sont impossibles, amènent à l'adultère. Stendhal dans le Rouge et le Noir nous décrit un amour-passion irréalisable entre Julien Sorel, jeune précepteur des deux enfants de Monsieur de Raynal. Julien Sorel entretient une relation adultère avec Madame de Raynal. Quand Julien bascule dans sa passion, il hésite. C'est le fameux moment célèbre où dans la nuit dans le jardin, << au nez et à la barbe du mari », il saisit la main de Madame de Raynal, et que celle ci la garde dans la sienne. Le jour où le mari découvre que sa femme est infidèle, Julien est obligé de s'enfuir. Ensuite, il se refait une autre vie dans la capitale, fréquente une autre femme. Mais sa passion pour Madame de Raynal est telle qu'il finit par revenir la voir et qu'il la tue avec une arme à feu. Dans ce roman célèbre, Stendhal nous décrit tous les affres de la passion jusqu'à l'épilogue fatal.

Mais de plus, comme l'a montré Stendhal dans son ouvrage De l'Amour, la passion est illusoire, car elle relève du phénomène de la cristallisation. La cristallisation, c'est le fait qu'au début de la car elle releve du phenomene de la cristallisation. La cristallisation, c'est le fait qu'au début de la passion amoureuse, l'amoureux transi projette toutes sortes de qualités sur l'être aimé, c'est une sorte de sublimation du sentiments d'attachement. Pour montrer ce qu'est la cristallisation, Stendhal dans De l'Amour a recours à une image. Quand on tombe « amoureux fou », c'est comme si un simple bâton de bois se retrouvait trempé dans les salines de Salzbourg, quand on le retire et qu'on l'expose au soleil, il est pareil à un bijoux qui brillerait de «< mille feux ». On voit donc bien avec le phénomène de cristallisation dans la passion amoureuse que c'est en grande partie une illusion, donc un aveuglement.

Troisième caractéristique de la passion : Ce qui montre également l'aveuglement qui résulte de la passion, c'est l'égoïsme qui en ressort souvent. Par passion, par exemple, des gens commettent l'adultère sans penser aux conséquences psychologiques pour leurs enfants. Par passion du pouvoir, un dirigeant politique du pouvoir, un dirigeant politique devient un tyran sanguinaire. Par passion de la dépense, un homme dilapide ses biens sans rien laisser à sa descendance. Ainsi le stoïcien Zénon de Citium dénonce la passion : << La passion est un ébranlement de l'âme opposé à la droite raison et contre nature >> (Tusculanes). La passion peut mener à des actes insensés. Notre actuelle société qui pousse les gens à toutes sortes de passions effrénées développent leur égoïsme qui finit par déliter de plus en plus vite le corps social.

Quatrième caractéristique de la passion : La passion est d'autant plus aveuglante qu'elle s'installe dans la durée, dans le temps. Ainsi comme le fait remarquer Kant : «< L'émotion agit comme une eau qui rompt la digue, la passion comme un torrent qui creuse de plus en plus profondément son lit ». La passion n'est « pas un feu de paille », toute l'âme est enflammée par un feu qui perdure.

Cinquième caractéristique de la passion : l'aveuglement de Cinquième caractéristique de la passion : l'aveuglement de la passion se voit aussi à son exclusivité. Ainsi dans la passion amoureuse, un seul être occupe l'esprit du passionné. le sentiment est vif, intense, permanent. Dans la passion du jeu, plus rien d'autre n'occupe l'esprit du joueur, il joue jusqu'à son dernier sou.

Or, si on est occupé par un seul objet, un seul être, on ne voit plus tous les autres, on n'a plus une vision juste de la réalité puisqu'on occulte ce qui pourrait gêner la passion. Les psychologues appellent cela le monodéïsme de la passion; l'être ou l'objet de la passion est comme déifié, mais c'est une dévotion païenne puisque contraire à la raison.

Sixième caractéristique de la passion : Ce qui montre l'aveuglement de la passion, c'est aussi en général son jusqu'au boutisme. Ainsi l'archidiacre Frollo dans Notre Dame de Paris, dans son désir pour Esmeralda tente d'assassiner son soupirant Phoebus. Puis, il fait emprisonner Esmeralda assasser 1 soupiran Toebus. Puis, il fait emprisonner Esmeralda et vient la poursuivre dans son cachot pour des faveurs sexuelles. Ne pouvant la posséder, dans sa passion amoureuse mortifiée, il lla livre à la populace qui la pend.

Ainsi la passion dans son aveuglement peut devenir folie meurtrière. On la retrouve dans le fanatisme politique et religieux. Actuellement des jeunes djihadistes font des actes contraires à la raison comme des attentats-suicide. Ils se sacrifient après avoir sans doute subi << des lavages de cerveau », d'où ses actes jusque boutistes et aveugles.

Septième caractéristique de la passion : L'aveuglement de la passion est tel qu'il entraîne une dernière caractéristique qu'il convient de souligner, c'est que dans la passion, il y a un vertige complaisant, une duplicité. Le passionné se dit : »Je sais bien que je ne devrais pas, mais je le fais quand même », « ce n'est pas vraiment de ma faute, je ne fais pas vraiment le mal ». Le paradoxe ultime de la passion c'est que c'est «ultime de la passion c'est que c'est << une passivité active ». C'est un peu comme quelqu'un qui se pencherait trop à une fenêtre, il finit à un moment donné par basculer dans le vide. C'est pourquoi Nietzsche disait : »>Il est plus facile de renoncer à une passion que de la maîtriser »>. Donc, la passion peut se contrôler au début, mais pas quand on a trop dérapé, elle devient effectivement aveuglante.

TRANSITION

Cependant la passion est une source d'énergie incroyable. Éprouver de la passion pour un être, un objet, un sujet, une science, une cause peut << faire soulever des montagnes ». C'est pourquoi la passion ne doit pas être vue de manière manichéenne comme une force exclusivement malsaine. D'ailleurs Hegel a écrit à juste titre : << Rien de grand dans le monde ne s'est fait sans passion » (La Raison dans l'Histoire). C'est pourquoi les passions ne seraient pas qu'à la source d'aveuglement, mais aussi à l'origine de la défense de certains idéaux. Ainsi comment la Révolution Française aurait-elle eu Révolution Française aurait-elle eu lieu si la population n'avait pas eu la passion de la liberté et de l'égalité.

Deuxième partie : Certaines passions peuvent élever l'âme et ne sont pas aveuglantes.

Premier type de passion bénéfique : Passion pour le savoir

Les passions intellectuelles font les grandes œuvres d'art et ont permis aussi souvent des découvertes scientifiques. Il n'y a pas de génie sans passion. Comment Hugo et Zola, par exemple, auraient-ils pu écrire leurs œuvres sans la passion de l'art littéraire ? Ces romans sont écrits dans un français parfait sur plusieurs centaines de pages avec des histoires captivantes et remarquablement bien construites.

En science, on peut penser à Pierre et Marie Curie qui consacraient leur propre argent à leur recherche sur la radioactivité. Un autre exemple des plus remarquables est celui de Tycho Brahé (1546-1601) qui avait la passion de l'astronomie, des objets célestes. Astronome danois, objets célestes. Astronome danois, il donna la priorité à l'observation au lieu de s'en tenir aux écrits d'Aristote et de Ptolémée. Il fit des observations extrémement précises, il y consacra sa vie. Même si lui-même ne découvrit pas que la Terre tournait autour du soleil, sa passion pour l'astronomie était telle que ses travaux étaient absolument certains. Copernic disait que Tycho Brahé avait été si passionné qu'il ne pouvait y avoir d'erreurs. Ainsi Copernic et Képler ont pu reprendre ses travaux sans douter de leur fiabilité ce qui a permis la découverte de l'héliocentrisme (fait que la Terre tourne autour du soleil, et non l'inverse).

Le génie scientifique et artistique demande une telle force de travail qu'il ne saurait exister sans passion.

Deuxième type de passion bénéfique : Passion pour le Bien. L'Humanisme peut être aussi une passion qui mène à la sagesse et non à l'aveuglement. Prenons deux exemples d'hommes qui ont consacré toute leur vie à des causes humanistes. humanistes.

Henri Dunant (1828-1910) est à

l'origine de la fondation de la Croix rouge. Sa passion humaniste se développa quand au soir de la bataille de Solférino, il découvrit l'horreur de la condition des blessés sur le champ de bataille. Le soir de la bataille de Solférino, il y avait entre 5000 à 8000 blessés abandonnés sur le champ de bataille. Henri Dunant alerta la population locale, et installa un hopital de fortune dans une église. Il fut aidé par quelques femmes et il n'y avait que six médecins sur place. On ne put transporter que 500 blessés dans l'église, on prenait indistinctement soldats français ou autrichiens. C'était l'Horreur et cela le marqua toute sa vie. Henri Dunant écrivit ensuite à ses propres frais un livre intitulé Un souvenir de Solférino pour alerter l'opinion publique et changer le sort des blessés de guerre. Il fit beaucoup de conférences, il permit d'atténuer les malheurs de la guerre, car grâce à lui furent adoptés certaines règles dans les batailles :

- les médecins et infirmiers ne sont plus faits prisonniers et ne sont - les médecins et infirmiers ne sont plus faits prisonniers et ne sont pas arrêtés dans leur mission sur le champ de bataille.

- les blessés ne sont plus achevés, mais faits prisonniers de guerre.

H.Dunant travaillera également pour l'installation d'une cour de justice internationale. Toute sa vie fut consacrée à l'Humanisme, sa passion lui valut d'être le premier prix Nobel de la paix.

Prenons un autre exemple, celui de Gandhi décédé en 1948 par assassinat par un intégriste hindou. Il consacra toute sa vie à la décolonisation de l'Inde par la résistance non violente, ce qui lui valut quand même de passer six ans de sa vie en prison. Il disait notamment : »Il y a beaucoup de causes pour lesquelles je suis prêt à mourir mais aucune cause pour laquelle je suis prêt à tuer » et il affirmait aussi « œil pour œil, et le monde finira aveugle ». Il n'y a pas véritable sage sans passionC de la décolonisation de l'Inde par la résistance non violente, ce qui lui valut quand même de passer six ans de sa vie en prison. Il disait notamment : »Il y a beaucoup de causes pour lesquelles je suis prêt à mourir mais aucune cause pour laquelle je suis prêt à tuer » et il affirmait aussi « œil pour œil, et le monde finira aveugle ». Il n'y a pas de véritable sage sans passion du Bien.

CONCLUSION

La passion ne rend donc pas forcément aveugle. De toute façon, on ne peut pas extirper les passions de l'âme humaine. Ainsi Nietzsche remarquait : << Attaquer les passions à la racine, c'est attaquer la vie à la racine ». Les ascètes qui réfrènent leurs passions apparaissent comme des ennemis de la vie. Par exemple, si on prend l'amour; au départ pour que le sentiment se déclenche vraiment, il faut toujours un peu de passion. Même si avec le temps la passion amoureuse s'assagit pour devenir un amour mâture entre deux personnes.

L'éducation notre dénominateur commun☆ John Kennedy OUALI

SUJET N°14: Quelle est la place de la souffrance dans la connaissance de soi ?

Introduction :

La souffrance semble avoir une valeur négative. Le sens commun pense que la souffrance ruine l'effort. En d'autre terme, la souffrance n'aurait aucun rôle dans la conscience de soi. Mais cette opinion est critiquable, car la souffrance ne permet elle pas malgré tout à l'individu de progresser dans la connaissance de soi et même de l'autre ? Cette connaissance serait elle possible par l'expérience de la condition. humaine ?

Développement

Par principe, la souffrance a un caractère négatif. Mais bien que négative de la personnalité, elle peut être assumé et on peut lui accorder un sens quand il s'agit de la connaissance de soi. On peut distinguer relativement à la personne humaine 2 sortes de souffrances : la souffrance morale conduit à l'aliénation du corps et des facultés physiques résultants d'une inadaptation avec les autres, avec le monde ou avec soi-même. Ici, la souffrance est négative, c'est une conduite az l'échec à laquelle ou se force de remédier ; ceci est dotant plus vrai que même la psychanalyse qui se propose de guérir l'individu ainsi atteint n'obéit elle-même qu'as l'impérative sociale de réadapter

l'individu à la société. En ce qui concerne la souffrance physique, on peut la définir

comme une aliénation de tout le corps par atteinte porté à l'un de ces éléments. Le remède n'est recherché qu'au seul point de vue médical et organiciste de la biologie. Ceci a pour conséquence que la médecine se déclare impuissante; la souffrance physique est souvent vécu comme un échec qui met à l'écart de la vie sociale et limite les aspirations de

l'individu à sa réalisation. On aboutit donc à cette conclusion que la souffrance a un caractère négatif. Toutes fois dans sa compréhension profonde, elle a une autre signification. Bien que négative, comme nous l'avons soulignée plus haut, la souffrance, si elle est bien assumée peut aider à se comprendre comme la souvent dit, la souffrance physique ou morale est l'expérience de nos limites. Avec l'évolution de la science et des techniques, on constate que l'homme à tendance a oublié ses limites, et se considère comme un dieu. C'est ce qui explique le caractère insupportable de la souffrance et l'emploi de tous les moyens pour solutionner ou l'endiguer. C'est dans ce contexte que PRADINES dit : « Ce n'est pas en construisant qu'on devient un constructeur ; c'est plutôt en détruisant [...]. Il s'agit de détruire pour chercher dans ce procède le secret et le ressort de la construction »>. Or, justement la souffrance morale a elle aussi une liberté qui l'empêche d'être à la Mercie de ma volonté. La souffrance physique, quant à elle, rappelle à l'homme qu'il est fils de la terre quand il veut l'ignorer, elle rappelle ainsi l'humanité de sa condition.

Cependant, ce sont encore là des valeurs négatives apportées à la souffrance, qui fait faire az l'homme une expérience négative de lui-même. Il faut ajouter à cela que la souffrance physique a un sens dans la mesure où elle devient un sacrifice. Dans le sacrifice voulu, l'être humain se connait ou connait l'autre dans la qualité oblative (amour désintéressée) qui lui est essentiel. On pourra ici se référer à des souffrances positives comme la souffrance du combattant, du religieux, de l'artiste, etc. cette souffrance ne doit pas être conduite exceptionnellement, elle doit être une conduite L'éducation notre quotidienne dans la vie de la famille, dans la vie sociale, dans la relation de l'homme avec les éléments naturels. En tant qu'il réalise l'emprise de la vie personnelle sur l'idéal, le sacrifice librement consenti est un facteur essentiel de la vie ou de la connaissance de soi et de connaissance de l'homme.

Conclusion

A priori (ou d'avance), la souffrance est apparue comme un facteur négatif de la liberté humaine. Toutefois on a pu relever que la souffrance comprise comme sacrifice libre consenti est un bien fait qui permet à l'homme de se connaitre et de connaitre le monde.

SUJET N °15: Y a-t-il des questions aux quelles aucune Science ne répond ?

Introduction :

Le scientisme du 19e siècle s'est illusionné en affirmant que la science pourrait répondre prochainement à toutes les questions et remplacerait avantageusement tous les autres discours, il est désormais abandonné par les scientifiques eux-mêmes. Existe-t-il donc des questions qui échappent à l'approche scientifique ? Si l'on caractérise cette dernière par la recherche des lois, des questions métaphysiques (dont les objets ne sont ni expérimentaux, ni répétables) les questions. sont biens extérieures à la science et elles peuvent trouver des réponses dans la croyance religieuse. Cette cohabitation de la science et de la croyance peut servir être conflictuelle. De ce fait, existe-t-il des questions dont la science n'est pas capable d'aborder ?

Développement

Des questions dont s'occupe la science : caractère de l'attitude scientifique. Exemple : les trois états d'AUGUSTE COMTE. La science questionne des phénomènes généraux. ARISTOTE : « Il n'y a de science que du général ». La science questionne des phénomènes répétitifs. Aucune science ne peut aborder des questions concernant les causes premières ou finales. Les questions possibles pour l'esprit excédant le point de vue scientifique. Se demander comment se produit un phénomène. Des questions scientifiques. Or il faut se demander pourquoi ou pourquoi il se produit ? la religion répond à des questions dont la science ne peut se charger. Exemple: pourquoi l'univers existe-t-il ? des questions mythologiques primitives à l'affirmation de la création par Dieu ce qui implique l'interrogation métaphysique étrangère à la science. Exemple: qu'est-ce que l'être ? Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?

Conclusion :

La science étant définie comme rationnelle, objective et universelle, est L'éducation notre dénominateur commun☆ John Kennedy OUALI capable de répondre à beaucoup des questions de l'homme. Cependant un certain nombre des questions que se pose l'homme aucune réponse de la science. Ce sont des questions d'ordre métaphysiques, religieux ou d'ordre moral. Il se pose de ce fait les questions de la toute suffisance de la science l'aient-elles effectivement ?

SUJET N°16: «L'art Africain est loin d'un monde d'exhibitionniste de la beauté, mais fort heureusement se sert des valeurs esthétiques, en dégageant ses fonctions ». Faite une étude critique.

INTRODUCTION

L'histoire des civilisations témoigne qu'on ne trouvera pas au monde, un continent aussi puissant et fécond dans l'appréhension de besoins purement esthétiques et artistiques que le noir. Autre fois il a été sujet de contestation des valeurs civilisationnelles des anthropologues et philosophes occidentaux. Aujourd'hui, la culture africaine est confrontée par le développement de la technologie des grandes puissances. C'est dans cette perspective qu'un penseur affirme : << l'art africain est loin d'un monde d'exhibitionniste de la beauté, mais fort heureusement se sert des valeurs esthétiques, en dégageant ses fonctions >>.

Qu'est-ce que l'art africain traditionnel ?

Les productions artistiques africaines sont-elles parfaites ?

DÉVELOPPEMENT

La création des œuvres artistiques est une activité qui est propre à l'homme. En effet, l'art est un élément fondamental de la culture, il a existé partout l'homme a existé. Ainsi l'art est défini comme la production des objets à caractère esthétique. L'art africain est l'ensemble des créations artistiques propres à une société. L'Afrique depuis les périodes paléontologiques furent des grands artistes de talent, de génie créateur et de goût. Ils sculptèrent des véritables statues, généralement des figures des êtres bizarres (le koden, le Niamou, le Nimba, le Komakoun) utilisé dans les réjouissances ou à des fins mystiques. On parle alors des fonctions ludiques et magicoreligieuse. La civilisation du Nok a produit la plus ancienne manifestation de l'art des peuples noirs et peut être les premiers éléments de la technique de fer en Afrique noire (Nigeria). En Egypte, le palais des anciens, dont la beauté fut chantée par les poètes, cette action est dans la fonction esthétique de l'art africain. Un sage disait «En Afrique est beau ce qui sert. » c'est-à-dire la beauté de l'œuvre est dans son utilité. Le chant, la danse et la musique sont aux services de la communauté. Alors c'est une partie intégrante de la vie de tous les citoyens et occupent une place importante pour les riches (nobles) comme pour les pauvres (esclaves); tout cela justifie que l'art africain est le sceau de la culture africaine. A travers l'art on peut éduquer, sensibiliser, instruire le public. Donc, il n'y a pas l'art pour l'art en Afrique comme témoigne E. Kant, « L'Art Africain est une finalité sans fin. » celui- ci, connait aujourd'hui un délaissement sans précèdent par certaines sociétés africaines influencée par le modernisme des Etats du Nord. Par contre, si les œuvres de l'art africain sont différentes de celles d'autres peuples antiques c'est parce qu'il y a eu le manque de la scriptualité généralisant par un manque d'auteur individuel et spécifique. C'est toute la société qui chante, qui danse, qui peint et qui construit à la fois dans un sens collectif. A cela s'ajoute le développement vertigineux de la technologie des grandes puissances (Européenne, Américaines et asiatique) constituent une problématique empêchant l'art africain de s'exprimer. Exemple : la nouvel technologie de l'information: (la télévision, la radio, les réseaux sociaux etc.) les langues, les modes vestimentaires sont des facteurs éloquent qui influencent les sociétés africaines. Hegel disait à ce propos : « l'Afrique n'est pas une partie du monde car elle n'a pas assisté le décollage conceptuel.>> Joseph KIZERBO ajoute << confort sans effort n'est que ruine de l'âme. »

CONCLUSION

Bref, il faudrait être ignorant pour nier la valeur de l'art africain. Celui-ci est reconnu par le monde entier comme affirmait un artiste africaine : « l'art n'a pas de frontière. » (Youssouf N'DOUR)

En fin, nous pouvons affirmer que l'art africain est bien collé à la civilisation africaine, l'artiste regarde en face sa culture pour la représentée ce qui détermine son engagement. Mais force est reconnaitre que l'art africain est bien loin du

monde d'exhibitionniste de la beauté, il est d'ailleurs dominé par la technologie mondialiste des Etats du Nord.L'art africain at-il une place dans les sociétés africaines contemporaines ?

SUJET N°17: La liberté consiste-t-elle à faire ce qui nous plaît ?

INTRODUCTION

Il est fréquent de penser que la liberté consiste essentiellement à faire ce qui nous plaît. C'est ainsi que l'on pense le temps libre, celui des loisirs, de la détente. Ne rien faire peut même passer pour l'essentiel. Et pourtant comment admettre que c'est dans le simple fait que la vie s'écoule paisiblement que résiderait l'essentiel de la liberté ? N'est-on pas d'autant plus libre que l'on fait volontairement ce qui déplaît ? Est-il libre celui qui boit du matin jusqu'au soir parce que cela lui plaît ? Un homme qui passerait sa vie à dormir serait-il libre parce que c'est là son activité préférée ? Demandons-nous donc s'il n'y a pas tout autre chose dans la liberté que sa définition courante « faire ce qui nous plaît >>.

DEVELOPPEMENT

Faire ce qui nous plaît, c'est faire ce que nous désirons. En effet, le désir est la condition du plaisir. C'est le cas lorsqu'on est rassasié ou las de quelque chose qui nous fait habituellement plaisir. Ainsi, même le gourmand peut en avoir assez de manger. Admettons avec Hobbes dans le chapitre XI du Léviathan que le désir n'a d'autre finalité que de se perpétuer, sans quoi nous serions comme morts, dès lors, nous pouvons faire résider la liberté dans le fait d'effectuer ce que nous désirons, quoi que nous désirions, et pour quelque raison que nous le désirions. Peu importe ce que nous désirons, l'essentiel est d'obtenir l'objet de nos désirs. En effet, un simple divertissement peut donner autant, voire plus de plaisir qu'une "grande" œuvre d'art. Que nous soyons ou non fondés à désirer ce que nous désirons, l'important est de désirer et il vaut mieux un désir factice que pas de désir du tout. C'est qu'en effet, il faut alors nier toute fin dernière qui devrait donner sa loi au désir.

C'est pour cela que la liberté dépend du pouvoir que nous possédons. Et c'est pourquoi Hobbes voit dans le pouvoir l'objet universel du désir en tant qu'il permet d'obtenir pour chaque homme ce qu'il désire. On rejoint ici l'opinion commune qui définit la liberté aussi bien comme faire ce qui plaît et l'absence de liberté par l'impuissance. Bref, être libre revient à obtenir ce qu'on désire ou ce qu'on veut, comme on voudra dire. S'il faut distinguer la volonté du désir, ce serait uniquement en cela que la première désigne la décision finale alors que le premier désigne la tendance constante de notre vie. À l'inverse, ne serait-il pas absurde d'affirmer libre celui qui n'obtiendrait jamais ce qu'il désire, quoi qu'il désire par ailleurs ? Que nos désirs ne dépendent pas de nous n'interdit pas de penser que c'est en les satisfaisant que nous sommes libres de même que la vie elle-même ne dépend pas de nous. Ainsi la liberté serait dans la réalisation de nos désirs et non dans une volonté qui pourrait ne jamais se réaliser. Toutefois, concevoir une telle liberté, c'est finalement nier tout choix, toute initiative et donc toute responsabilité. Dès lors, ne faut-il pas penser qu'être libre, c'est choisir et que nous pouvons choisir ce qui ne nous plaît pas ? Mais pourtant, que signifierait un choix qui serait contraire à ce qui nous plaît ? Si l'on se donne le cas d'un homme qui aurait tout ce qu'il désire à condition de n'avoir aucune initiative, d'être une sorte d'esclave, on peut penser que personne ne voudrait d'une telle vie. Bref, dans l'idée de liberté, il y a aussi celle de choix. Lorsque nous est commandé ce que nous désirons, il arrive que nous refusions. Russell donne dans le premier chapitre de Science et Religion (1936) l'exemple de Galilée (1564-1642) qui s'était vu interdire les mathématiques par son père. Il transgressa son ordre pour en faire. Il est clair que cette science passe pour déplaisante dans la mesure où elle est une "obligation" scolaire. Entendons qu'elle est une sorte de contrainte. Choisir est donc bien plutôt l'essence de la liberté. C'est pour cela que l'oiseau ou le fleuve n'est libre que par métaphore. En réalité, l'un est déterminé à agir par son instinct et l'autre par les forces physiques. La liberté s'oppose donc au déterminisme, c'est-à-dire au principe selon lequel une chose est l'effet nécessaire d'une cause elle-même nécessaire. Ce qui revient à dire que lorsqu'il agit librement, le sujet peut toujours faire autre chose que ce qu'il fait. Bref, être libre, c'est être le principe de l'action. Or, lorsque nous choisissons, ne faisons-nous pas ce qui nous plaît ? On peut accentuer l'expression du côté du "nous". Autrement dit, dans le "faire ce qui nous plaît", il y a essentiellement le fait que cela provient de nous. Or, c'est bien ce sens qu'il faut donner à cette expression.

Autrement dit, être libre consiste bien à faire ce qui nous plaît non pas au sens où c'est le désir qui nous détermine, mais au sens où nous faisons ce qui nous semble bon.

En effet, nous pouvons dire avec Descartes que le libre arbitre consiste à faire ce que bon nous

semble. Car, qui agirait contre lui-même. En ce sens, l'indifférence au sens premier, c'est-à-dire l'ignorance où nous sommes de choisir entre un parti et un autre d'égale valeur apparente - comme le choix de l'âne de Buridan (~1300-~1358) (qu'il n'a nullement soutenu pour sa part) entre l'avoine et l'eau qui le tue - est le plus bas degré de la liberté comme Descartes l'affirme dans la quatrième de ses Méditations métaphysiques. C'est que s'il est vrai que la connaissance du vrai et du bien incline notre volonté sans la déterminer, nous pouvons refuser de l'affirmer ou de le suivre au nom de notre libre arbitre. Un tel choix que pense la lettre au père Mesland du 9 février 1645 montre que ce qui nous plaît, c'est effectivement ce que nous choisissons. Néanmoins, si c'est le plaisir même défini par nous-mêmes qui est à la source de la liberté, on ne voit pas du tout en quoi elle se distingue de son contraire, le déterminisme. Dès lors, ne faut-il pas plutôt comprendre la liberté par l'autonomie du choix ?

N'est-ce pas dans l'action morale qu'on est libre?

En effet, être libre, c'est choisir disions-nous. Or, lorsqu'on choisit, encore faut-il avoir des motifs de le faire. Le plaisir ne peut être le seul motif, sinon il serait déterminant et non un simple motif. Par motif, on entend ce pour quoi la volonté agit sans qu'il s'agisse d'une cause qui détermine nécessairement son effet. Agir selon des motifs, voilà alors ce qui distingue la volonté du désir. Il faut donc que le choix trouve un autre motif que le simple plaisir. On le trouvera dans la moralité et uniquement dans la moralité. En effet, supposons que je choisisse de ne pas suivre un certain plaisir, cela peut être pour un autre plaisir ou pour éviter une douleur. Par exemple, je peux être honnête par peur du gendarme. Dès lors, je suis déterminé à agir. On peut prendre le cas que propose Kant dans la Critique de la raison pratique. Si on demandait à quelqu'un s'il accepte de se faire pendre après avoir satisfait lapassion dont il prétend ne pouvoir se passer, il répondrait qu'il pourrait débarrasser du poids de la vie.

finalement s'en passer. Pourquoi ? Parce qu'un tel pouvoir s'explique suffisamment par le plaisir de vivre. Il ne manifeste nullement la liberté. En ce sens, on peut dresser un animal à faire le contraire de ce qu'il fait naturellement comme on le voit avec les chiens dressés pour la chasse qui ramène la proie à la place de la manger selon l'exemple que prend Descartes dans l'article 50 de son traité sur Les passions de l'âme (1649). Par contre, si on demandait au même de faire un faux témoignage pour un motif politique contre un honnête homme sous peine d'être exécuté, il répondrait qu'il pourrait refuser. Pourquoi ? Il ne s'agirait pas simplement d'un plaisir. Au contraire ! En agissant moralement, c'est-à-dire en refusant de nuire intentionnellement à autrui, il irait à l'encontre de sa vie. Donc, il se conçoit comme capable d'agir indépendamment de tout plaisir. Il faut écarter le simple suicide, toujours ambigu car il peut être un moyen pour le sujet de seComme il n'y a que la moralité de l'action qui serait le motif de son action dans ce cas, on peut dire que ce serait une action libre mais qui toutefois ne consiste nullement à faire ce qui plaît. En effet, ce n'est pas un désir qui est ici satisfait : c'est la volonté pure. Ainsi, la liberté consiste moins à faire ce qui plaît qu'à agir moralement. Et si la morale ne s'oppose pas toujours au plaisir, il est clair qu'elle peut s'y opposer.

CONCLUSION

Nous nous demandions comment définir la liberté ou plutôt si la définition traditionnelle ou populaire, à savoir que la liberté consiste à faire ce qui nous plaît. Or, cela revient à identifier la liberté avec la simple satisfaction du désir. On a pu plutôt voir que la liberté résidait dans le choix. Mais même ainsi entendu, c'est bien toujours le plaisir qui fait la liberté puisque le refus du bien ou du vrai présuppose de choisir le plaisir d'affirmer sa liberté. Aussi n'est-ce que si nous faisons

intervenir le point de vue moral que nous sommes amenés à faire résider la liberté dans l'obéissance à la conscience morale, quelque douleur qu'elle nous coûte.

SUJET N°18: Faut-il préférer la liberté au bonheur ?

INTRODUCTION

Tous les hommes désirent être heureux. Qui choisirait délibérément d'être malheureux ? Aussi semble-t-il évident qu'il faut préférer en tout le bonheur, y compris à la liberté. Et même celui qui choisit la liberté choisit en fait le bonheur qu'il se représente car faire ce qu'on veut, ce qui nous plaît ou mieux, ce qu'on a choisi, qu'est-ce d'autre qu'être heureux ? Cependant, il arrive que des hommes se battent pour la liberté au détriment de leur bonheur et montrent ainsi une préférence pour une autre fin que le bonheur. On peut donc se demander s'il faut préférer la liberté au bonheur, c'est-à-dire si c'est un devoir moral de choisir lorsqu'il y a conflit la liberté plutôt que le bonheur. Il faut préférer le bonheur à la liberté s'il s'agit simplement de vivre mais plutôt la liberté au bonheur lorsqu'il s'agit de la morale, voire ne pas avoir à choisir entre liberté et bonheur si le bonheur est le fruit de l'acte libre.

DEVELOPPEMENT

Quel que soit le contenu du bonheur, il désigne subjectivement la satisfaction. Elle présuppose des désirs qui exigent d'être réalisés. Lorsque c'est le cas, c'est le plaisir. Sinon, c'est la douleur. Or, toutes nos actions trouvent leur fin dans le bonheur qui, lorsque nous l'obtenons, n'est pas un moyen pour autre chose. C'est pourquoi il est la fin ultime que nous visons. C'est pour cela qu'il n'est pas possible de préférer au bonheur la liberté entendue au sens habituel de faire ce qui nous plaît, voire au sens plus philosophique du choix. Elle est bien plutôt le moyen pour être heureux. Comme nous vivons en société, nous choisissons souvent de respecter les lois pour ne pas subir les punitions. Choisir, c'est être libre. Epicure, dans la Lettre à Ménécée, conseille de vivre avec prudence, honnêteté et justice pour être heureux. Car, qui de nos désirs En effet, la satisfaction peut aller à l'encontre des désirs des autres, voire de leur intégrité physique. Il faut donc avec Kant dans la Critique de la raison pratique (1788) distinguer le devoir moral du désir de bonheur. Le premier vise le bien, abstraction faite de l'intérêt de celui qui agit qui est ce que vise le second. Une chose est de gagner aux cartes en trichant, une autre est de jouer sans tricher. Dans le premier cas, je puis à la fois être heureux et me mépriser. C'est pour cela que lorsque le pouvoir politique est liberticide, il est possible de choisir la liberté plutôt que le bonheur. Dans Le loup et le chien de Jean de La Fontaine (Fables, I, 5), le fabuliste met en scène un loup famélique qui « n'avait que les os et la peau » et « un Dogue aussi puissant que beau ». Le dialogue entre les deux animaux montre que si le second éprouve des difficultés à trouver de quoi se nourrir, la beauté de l'autre qu'il admire un temps, est finalement ternie par cette trace de collier qui montre son esclavage. La morale se présente dans la parole du loup qui ne veut pas du sort du chien. Il refuse « même à ce prix un trésor ». Le loup s'enfuit, préférant la liberté au bonheur. S'il est possible de choisir la liberté plutôt que le bonheur, le faut-il ? Non seulement le bien moral est supérieur au bonheur, mais celui-ci est un concept indéterminé comme le soutient Kant dans les Fondements de la métaphysique des mœurs (1785). En effet, le bonheur comprend non seulement tous les désirs de l'homme mais leur satisfaction tout au long de leur vie. Or, pour le connaître, on ne peut faire appel qu'à l'expérience de sorte que comme la totalité de son cours ne nous est pas connue, nous ne pouvons savoir si la satisfaction d'un de nos désirs nous rendra heureux tout au long de notre vie. Le bonheur n'est pas la seule fin possible. Par contre, le devoir moral est toujours clair. Je sais qu'il est mal de tricher comme il est mal d'obéir à un tyran au détriment de la vie des autres, quelque malheur qu'il m'en coûte. Et comme on peut exiger l'obéissance au devoir moral mais non exiger le bonheur que chacun recherche, un sens de préférer la liberté morale au bonheur dans la mesure où le devoir moral est bien une fin ultime clairement déterminée. Néanmoins, il apparaît impossible de vouloir la liberté au détriment de son bonheur, c'est-à-dire de ne pas chercher une certaine satisfaction dans l'action. Ce serait désirer le malheur, ce qui est impossible. Ne faut-il pas alors dissocier bonheur et plaisir et concevoir une identité entre liberté et bonheur ?

S'il faut préférer la liberté au bonheur, c'est bien plutôt qu'elle rend possible le vrai bonheur. Il y a une joie dans le fait de faire sa volonté plutôt que d'attendre passivement des plaisirs, fussent-ils les plaisirs des désirs faciles à satisfaire comme le conseillaient les épicuriens. Celui donc qui refuse les ordres du tyran trouve dans l'exercice de sa propre volonté une joie qui n'a rien à voir avec le plaisir. Il est par contre que qui obéit au tyran garde toujours une certaine crainte et croyant choisir qu'il est préférable de choisir le bonheur, il récolte le malheur et l'esclavage. Aussi faut-il préférer la liberté au bonheur en ce sens que c'est l'action libre qui constitue le bonheur comme Alain, dans les Propos sur le bonheur, l'a montré. En effet, les hommes choisissent des activités qui comprennent des peines, des souffrances, comme la boxe. Par conséquent, ce n'est pas le plaisir qu'il cherche. Bonheur et plaisir doivent se distinguer. Ce qui fait le bonheur, c'est l'action libre. Le maçon qui fait sa propre maison est heureux alors qu'il peut être malheureux à

son travail. Aussi le devoir moral ne s'oppose pas au bonheur. C'est pourquoi, en cas de conflit entre liberté et bonheur, comme lorsqu'un tyran propose à quelqu'un de trahir ou de mourir, il est clair que choisir de trahir, ce n'est nullement choisir le bonheur et non la liberté car qui se soumet à un tyran, choisit en réalité l'esclavage et le malheur de l'esclavage. Il faut donc toujours choisir la liberté parce qu'el contient la possibilité du bonheur.

CONCLUSION

Disons donc que le problème était de savoir s'il fallait préférer la liberté au bonheur. Il est apparu d'abord que le bonheur apparaît comme la fin ultime qu'il faut toujours choisir car la liberté est son moyen. Mais il est également apparu que le devoir moral qui enveloppe la liberté vis-à-vis des désirs est aussi une fin ultime plus claire que le bonheur comme réalisation des désirs. Dans les cas de conflit, c'est donc la liberté qu'il faut préférer. Toutefois, si on distingue bonheur et plaisir, il apparaît que c'est dans l'action libre que le bonheur est possible de sorte que préférer la liberté, c'est aussi et en même temps préférer le bonheur.

**SUJET N°19: UNE SOCIÉTÉ SANS RELIGION EST-ELLE POSSIBLE ?*

INTRODUCTION

Le mot religion vient de l'étymologie latine « religare » qui signifie relier. La religion, en effet, relie verticalement l'homme à la transcendance, c'est-à-dire Dieu ; mais relie aussi horizontalement les hommes entre eux par une idéologie commune constituée majoritairement par des principes moraux (comme par exemple : << << Tu ne tueras point ». « Tu ne commettras pas d'adultère ».) et des rites et rituels les rassemblant (comme des prières communes, des chants pour soutenir leur foi) des cérémonies, des fêtes commémoratives comme Noël ou Pâques.

Mais la religion en Occident, en ce qui concerne le christianisme a tendance à devenir un phénomène minoritaire. Par exemple, pour les Catholiques, on ne compte qu'environ 4% de fidèles pratiquants. C'est par ailleurs la crise des vocations. Pourtant, si on regarde l'histoire, la puissance de l'Eglise Romaine a pendant des siècles, imposé sa domination et sa censure sur les esprits et sur les livres. A un degré moindre, dans les pays à obédience protestante, l'influence de Luther ou de Calvin a aussi impacté les pensées et les moeurs.A partir de la seconde moitié du XXème siècle, le bouleversement des moeurs (mai 68), les changements opérés par le concile Vatican II, l'importation de religions exotiques (comme le bouddhisme ou l'hindouisme) ont minoré la puissance du christianisme. Cependant une société sans religion est-elle viable ? Les gens sans religion ne risquent-ils pas de n'avoir plus aucunes valeurs? Une société sans religion n'est-elle pas comme un voyageur sans boussole, ne sachant plus se situer entre les directions du Bien et du Mal, ne sachant plus s'orienter entre les caps du Vrai et du Faux ? N'y a-t'il pas risque d'une grave crise morale, ne peut-on pas craindre même un surgissement de phénomènes anarchiques?

DEVELOPPEMENT

PREMIERE PARTIE : UNE SOCIETE SANS RELIGION SEMBLE POSSIBLE.

Premier argument: La preuve en est quand on fait le constat sociologique de la déchristianisation actuelle de l'Occident. C'est comme si une partie de l'Humanité (du moins la plus prospère) voulait s'affranchir de toutes règles religieuses, et à fortiori de principes moraux. C'est un phénomène assez nouveau, dont on ne connaît pas les conséquences sur le long terme.

Cela est dû principalement à l'avènement de la science, la religion perd de plus en plus son crédit auprès des populations. Les gens avant le triomphe de la science croyaient ainsi plusfacilement aux miracles. Sans instruction, les individus remettaient moins en cause les écrits bibliques qui regorgent de miracles et de récits fabuleux (comme par exemple: Jésus changeant l'eau en vin aux noces de Cana, ou encore Jésus marchant sur les eaux, les trompettes de Jéricho qui font tomber les murs de cette cité, etc...)

Le philosophe qui a pensé que l'avènement de la science entrainerait forcément le déclin du phénomène religieux est Auguste Comte (1798-1857), philosophe français. Dans son Discours sur l'Esprit Positif, le philosophe expose sa théorie

des trois Etats. Pour lui, historiquement parlant, l'Humanité passe par trois stades. Quand l'Humanité est dans son enfance, elle est au Stade Théologique. Quand elle rentre dans son adolescence, l'Humanité passe au Stade Métaphysique; et quand l'Humanité atteint sa maturité historique, elle est au stade de ce qu'Auguste Comte qualifie l'Age Positif.

Quand l'Humanité est dans son enfance dans l'Etat Théologique, l'homme recherche d'une manière quasiment exclusive, l'origine de toutes choses, la cause essentielle de l'existence de l'univers et de ses phénomènes dans la volonté des dieux et des esprits ou d'un Dieu. Ce Stade Théologique comporte lui-même trois stades: le fétichisme, le polythéisme, le monothéisme. Comte définit le fétichisme : « comme la tendance consistant surtout à attribuer aux êtres extérieurs une vie essentiellement analogue à la nôtre ». La phase fétichiste est marquée par un très fort anthropocentrisme; par exemple, on prête à la Lune ou au Soleil des sentimentshumains, si la rivière déborde, c'est qu'elle est en colère, qu'elle veut se venger de quelque chose, etc... Dans la deuxième phase, le polythéisme : « La vie est enfin retirée aux objets matériels pour être mystérieusement transportés à divers êtres fictifs, habituellement invisibles, dont l'active intervention continue devient désormais la source de tous les phénomènes extérieures, et même ensuite des phénomènes humains ». C'est l'âge de Jupiter pour les Romains, et l'âge de Zeus pour les Grecs anciens, Zeus qui ne cesse de jeter ses foudres sur les humains quand il est irrité par eux, ou qui ne cesse de séduire de belles mortelles...

La troisième phase de l'Etat Théologique est le monothéisme. Cette phase constitue à la fois l'apogée et le déclin de l'Etat Théologique : « La raison vient restreindre de plus en plus la domination antérieure de l'imagination ». Un seul Dieu vient remplacer toutes les divinités païennes.

Par la suite, survient l'Etat Métaphysique, c'est l'âge d'or de la philosophie. La raison triomphe progressivement de l'imaginaire religieux. L'Etat Métaphysique correspond à la Renaissance et au siècle des Lumières. La voix de la raison se fait de plus en plus entendre. La raison philosophique prend le pas sur l'adoration religieuse.

Puis il y a le XIXème siècle, il y a apparition de l'Etat Positif ou état scientifique. Les hommes renoncent au questionnement sur le pourquoi, le sens des choses au profit du questionnement sur le comment. Par exemple, on ne se demande plus quelle est l'origine de la Lumière, mais on se demande comment concrètement produire de la lumière grâce aux connaissances acquises par la science de l'électricité.

Pendant longtemps au cours de sa vie, Comte a donc cru qu'avec le progrès scientifique et technique, l'homme ne se poserait plus de questions sur le pourquoi des choses, mais plus que sur le comment des phénomènes. En fait, au début de son oeuvre, il a pensé que la religion serait balayée à l'âge positif par la science.

Deuxième argument: Le savoir augmentant et se popularisant avec le développement des sciences et des techniques fait que de plus en plus d'hommes ne croient plus en Dieu. Il y a de plus en plus d'athées. C'est pourquoi Nietzsche, à la fin du XIXème siècle a proclamé : « Dieu est mort »>.

Pour Nietzsche, non seulement « Dieu est mort » pour un nombre toujours croissant d'humains, mais en plus selon lui, « nous sommes les assassins de Dieu ». Oui pour Nietzsche, l'athéisme grandissant n'est pas un phénomène passif, il s'agit bien du meurtre de Dieu par les hommes, les hommes se débarrassent de Dieu. Cela est particulièrement mis en relief dans les paragraphes 125 et 343 du Gai Savoir. Dans le paragraphe /25, Nietzsche fait parler un homme apparemment insensé au commun des mortels : « Dieu est mort! Dieu reste mort! Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consolerons-nous, nous, meurtriers entre les meurtriers!... Qui nous nettoiera de ce sang? Quelle eau pourrait nous laver ? Quelles expiations, quel jeu sacré serons-nous forcés d'inventer? La grandeur de cet acte est trop grande pour nous. Ne faut-il pas devenir dieux nous-mêmes pour, simplement, avoir l'air dignes d'elle? » Autrement dit, pour Nietzsche, une société sans Dieu est possible, une société sans religion est inéluctable, à condition que nous devenions non seulement des hommes supérieurs, mais des surhommes. L'Humanité doit se métamorphoser si elle veut survivre à la mort de Dieu, à la mort de la religion. Si l'Humanité tombe en décadence, la mort de Dieu entraînera la mort de l'Humanité dans sa suite. Le problème, c'est que la religion pour Nietzsche est « la moralité des moeurs»; si « Dieu est mort » (du moins pour l'Occident chrétien), qu'arrivera-t-il ensuite comme événements terribles historiquement parlant; Nietzsche comme un prophète, avant-coureur de son temps, perçoit déjà « les ombres dont

va bientôt s'envelopper l'Europe » (Nietzsche est mort en 1900), et Nietzsche va jusqu'à pressentir comme conséquence de « la mort de Dieu » : « une marée noire ».

Une société sans Dieu est possible, mais d'abord elle entrainera des événements historiques terribles. Ainsi Nietzsche dans un autre passage prophétise que « le XXème siècle sera l'âge des guerres classiques » et dans Ecce Homo, le paragraphe / se conclut de la manière suivante : « Il y aura des guerres comme il n'y en eut jamais sur la Terre ». Les guerres ne seront plus seulement des guerres frontalières entre nations belliqueuses, elles seront des guerres idéologiques et mondiales pour la domination de la terre.Nous qui sommes au XXIème siècle, nous devons lui accorder raison, nous qui avons connaissance a posteriori de la Première Guerre Mondiale et de la Seconde Guerre Mondiale, de la Shoah et de l'aventure du Communisme en Union Soviétique. Mais pour Nietzsche, « la mort de Dieu », les conséquences d'une telle mort ne peuvent être comprises par ses contemporains. Et pour Nietzsche, trois idoles tiennent lieu de Dieu après sa mort : la Science, le Progrès et le Socialisme. Mais que se passera-t-il quand plus aucune de ses idoles de remplacement ne fonctionnera?

Il est difficile de ne pas être terrifié en pensant au XXème siècle et d'être angoissé encore plus pour le XXIème siècle. Nietzsche appelle de ses vœux « une grande politique ». Mais quelle est la teneur de cette « grande politique »>. Nietzsche est ambigu sur ce point : Est-ce guerre menée à grande échelle pour le Progrès de l'Humanité, ou est-ce l'émergence d'une construction politique à partir des ruines laissées par ces guerres nouvelles (Première et Deuxième Guerres Mondiales) telle la Communauté Européenne qui s'est érigée après l'armistice de la Seconde Guerre mondiale. La Communauté Européenne eut d'abord pour but premier d'empêcher que l'Europe ne s'anéantisse à nouveau dans une guerre des Etats-Nations. Cette construction européenne est allée jusqu'à la création d'une monnaie unique et actuellement se pose la question de son unité politique: Faut-il aller jusqu'à la création d'un Etat Européen (comme Victor Hugo appelait dans ses discours politique à « la création des Etats-Unis d'Europe »), faut-il aller jusqu'à une unité linguistique (ce qui pose le problème de la disparition de certaines langues). Faut-il aller jusqu'à une unité militaire ? Cette construction européenne est, en effet, la première institution majeure après la « mort de Dieu », et remettant en cause à terme l'existence des Etats traditionnels. Il se dégage ainsi progressivement une notion de citoyenneté européenne avec un système juridique. En même temps, il y a un rejet populaire et massif et identitaire. Il y a un problème d'identification des gens à cette unité politique où seules les élites au pouvoir et aussi les élites financières « se sentent comme des poissons dans l'eau ». L'Europe rêve de paix éternelle et de confort matériel permanent et voudrait sortir des tragédies de l'Histoire. Mais le reste du monde (hors Occident) est encore plongé dans la grande précarité. De plus, l'hégémonie américaine et les grandes puissances économiques (telles la Chine, l'Inde, encore très repliées sur elles-mêmes) posent le problème d'une unité militaire européenne.

Nietzsche, par contre, n'a pas prévu que dans l'élan de la mort de Dieu, ressurgirait le fanatisme. L'islamisme extrémiste vient en quelque sorte combler un vide créé par l'échec du socialisme et des nationalismes, et cette forme du « retour du religieux » doit être envisagé dans la dynamique mondiale de la « mort de Dieu » (Mais par ailleurs, il faut savoir que Nietzsche apprécie le côté autoritaire et viril de l'Islam !)

La religion est fondamentale pour une société, et Nietzsche a bien conscience que « la mort de Dieu » cause un véritable problème pour le devenir historique de l'Humanité. La religion, selon notre philosophe, c'est « la moralité des mœurs », c'est l'institution qui a tenu en bride pendant des millénaires les individus comme les sociétés. Cependant pour Nietzsche, la religion (notamment le christianisme) est une erreur, une tradition névrosante qui culpabilise le plaisir

et sanctifie la souffrance; il pense donc que sa disparition est inéluctable et profondément souhaitable. Mais en même temps, Nietzsche a conscience de l'immense pouvoir de la religion pour structurer et réguler l'organisation des sociétés, et donc il ne se réjouit pas hâtivement de « la mort de Dieu ». Le philosophe est très inquiet pour le devenir historique de l'Humanité, il pressent de manière générale la suite de catastrophes et de tragédies qui seront consécutives à cette « mort de Dieu »>. Nietzsche est farouchement antichrétien, mais reconnaît le rôle formateur et sublime du christianisme. Car comme le dit P.Gaudin (commentateur de Nietzsche): suite à cette mort de Dieu, << les idéologies politiques du XXème siècle sont des pseudo-religions qui ont réalisé l'enfer en promettant le paradis sur Terre ». Aussi rajoute P.Gaudin « cette mort de Dieu entraîne des bouleversements dont nous n'avons pas fini de voir les conséquences »... « Nietzsche a compris que toutes les idéologies qui occuperaient le XXème siècle se

dégonfleraient comme des idoles vides creuses et nous laisseraient face à une aurore énigmatique où se mêlent pour lui la figure du Christ et celle de Dionysos »>. Dionysos est un Dieu grec païen qui fascine Nietzsche, car il exalte les instincts de l'homme pour enfin jouir des plaisirs de l'existence, sans culpabiliser la jouissance (notamment sexuelle) comme l'a fait la tradition judéo-chrétienne pendant deux mille ans. Pour Nietzsche donc, la « mort de Dieu » et la déchristianisation de l'Occident nous laissent finalement face à une énigme sur l'avenir.

Troisième argument: La religion va disparaître, car avec l'amélioration globale de la condition de vie des gens en Occident, il n'y a plus besoin de se réfugier dans un au-delà consolateur. Et un philosophe comme Marx (1818-1883) a prévu ainsi la disparition de la religion dans le devenir de l'Humanité. Pour cette raison d'ailleurs, la plus célèbre critique de Marx envers la religion est de dire qu'elle « est l'opium du peuple ». Pour l'auteur du Capital, la religion est un narcotique puissant donné au peuple pour qu'il supporte sa misère sans se révolter. La religion chrétienne fait miroiter à un homme un bien futur imaginaire (l'accès au Paradis) et le fait ainsi renoncer aux biens réels terrestres et immédiats. La croyance religieuse pour Marx est une fiction ; et pour montrer cela, il reprend la thèse de Feuerbach (philosophe allemand: 1804-1872). Dans l'Essence du Christianisme, celui-ci analyse la religion comme étant une projection des qualités de l'homme (comme la Bonté, la Charité, l'Intelligence) hors de soi dans un Dieu invisible et irréel. La religion est donc pour Feuerbach une sorte de vampire de l'Humanité. L'homme projette ses meilleures qualités en un super-être, se faisant il oublie de voir que c'est lui-même qui possède tous ses dons (bonté, charité, intelligence). L'homme se dévalue et par là-même, il renonce à se révolter. En reprenant la critique du christianisme par Feuerbach, Marx conçoit donc la religion comme une fiction, mais c'est aussi une aliénation (car la religion est une sorte de consolation une fiction, mais c'est aussi une aliénation (car la religion est une sorte de consolation compensatrice). Ainsi Marx dit que la religion << est le soupir de la créature opprimée ».

Pour Marx, la critique de la religion n'est que le début du chemin de l'émancipation humaine, ensuite après avoir pris conscience de ses qualités réelles, l'homme doit contester le capitalisme. La critique de la religion aboutit à la critique du capitalisme. Donc, dans une première étape, Marx reprend à son compte la thèse de Feuerbach, et dans une seconde étape, il encourage l'homme à se révolter, à renverser le capitalisme pour instaurer la société communiste qui doit réaliser le Paradis sur Terre.

La critique de la « forme sacrée » de l'aliénation humaine (la religion) doit se continuer en une critique de ses « formes profanes » (le capitalisme et l'exploitation outrancière du prolétariat par ce système économique). Le bourgeois possède les moyens de production, alors que l'ouvrier « ne dispose que de sa force de travail » (comme il le dit dans le Manifeste du Parti Communiste) et est ainsi corvéable à merci.

Donc, « La critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique » comme Marx le dit dans Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel. Pour Marx donc, une société sans religion est souhaitable et même possible quand les conditions de vie de la majorité des humains se seront améliorées, quand ils auront accès au confort moderne dans cette optique pour Marx, l'Etat doit arrêter de se servir de la religion à son compte, et doit devenir laïque. Les marxistes, en effet, considèrent que la religion est un << appareil idéologique d'Etat ». Et Marx pensait qu'en changeant notre vie, par l'instauration du communisme, nous pourrions faire disparaître le besoin de religion.

Quatrième argument: De plus, beaucoup de personnes ne veulent plus de religion, car elle s'est opposée souvent au développement de la science (cas par exemple de Galilée exilé et enfermé à Padoue pour avoir affirmé devant le pape que la Terre tourne sur elle-même et autour du soleil ; cas aussi de Darwin avec sa théorie de l'Evolution qui s'oppose aux données de la Genèse dans la Bible). D'autre part, elle est souvent en opposition avec l'émancipation des femmes.

Ainsi dans les Actes des Apôtres, Saint Paul prône la soumission de la femme à son mari, et pas seulement l'obéissance, il interdit aussi à la femme de professer ! Quant aux sociétés musulmanes, beaucoup sont clairement hostiles à la liberté de la femme (port du voile, polygamie...). Une société sans religion paraît donc souhaitable et bénéfique. L'affaiblissement des pratiques religieuses en Occident nous délivre donc de croyances passéistes et rétrogrades, mais nous permet aussi d'être débarrassés des guerres de religion (la France a connu pas moins de huit guerres de religions dans son histoire !)

Le fanatisme religieux s'est souvent opposé au progrès scientifique. On n'a pas pu, par exemple disséquer de corps humains pendant Le fanatisme religieux s'est souvent opposé au progrès scientifique. On n'a pas pu, par exemple disséquer de corps humains pendant des siècles à cause d'interdits religieux, ce qui a considérablement retardé le développement de la médecine. Et la médecine semble avoir sauvé plus de malades que la religion avec ses soi-disant miracles. Une société sans religion est donc possible, et notre époque en est la preuve même.

TRANSITION

Cependant si on réfléchit encore plus profondément que nous l'avons fait précédemment la religion n'a pas que des inconvénients. Même Comte qui s'exaltait sans cesse à propos du progrès scientifique, a fini par penser qu'il fallait une religion pour que la société subsiste. Aussi à partir de 1845, Comte prône une religion de l'Humanité, la religion positiviste, une religion sans Dieu où les hommes adoreraient et célébreraient les grandes figures de l'Humanité. Chaque jour du calendrier positiviste correspondrait ainsi à un homme célèbre ayant permis à l'Humanité de progresser comme par exemple Moïse avec les Dix Commandements (interdits qui servent à sortir de l'état de barbarie) ou encore Newton avec sa théorie de la gravitation. Les hommes, selon Comte, élaboreraient une religion de l'Humanité où celle-ci s'adulerait elle-même : à travers la célébration des morts immortels, ceux qui sont restés dans la mémoire des hommes

Dans son ouvrage Catéchisme Positiviste, A. Comte essaye de définir et de délimiter les rites correspondant à cette nouvelle religion.Cependant, cette religion n'est jamais apparue; et nous sommes au XXIème siècle et toutes les prophéties disent pourtant que vers l'an deux mille, l'Humanité verra le nouveau messie, la parousie disent certains ! Et puis comment vivre sans espérance, l'Humanité ne peut se passer de vivre sans croyances! A la Révolution Française, les révolutionnaires comme Robespierre pensaient aussi qu'il était impossible de vivre sans religion. Aussi Robespierre avait institué le culte de l'Être Suprême et de la Déesse Raison.

DEUXIEME PARTIE : UNE SOCIETE SANS RELIGION N'EST PAS POSSIBLE.

Premier argument Historiquement, il n'y a jamais eu de société sans religion. Même les tribus qui vivent en autarcie, au fin fond des forêts, ont une religion qui se traduit par de l'animisme. Même sous le régime soviétique (qui se voulait athée) la pratique religieuse se faisait clandestinement.

Car pour les Soviets, la religion était considérée comme un dangereux vestige du passé. Or, les Russes, lors du recensement de 1897, se sont majoritairement identifiés comme orthodoxes (90 millions de personnes sur 125 millions d'habitants). Il existait à cette époque 54 000 lieux de culte et 1000 monastères orthodoxes à travers le pays. Mais pour Lénine, la croyance en Dieu était à bannir: « Vénérer n'importe quel Dieu est de la nécrophilie idéologique ». Aussi les persécutions contre les orthodoxes commencèrent. On privait les prêtres du droit on fermait des monastères et des églises. En 1922, Lénine a ordonné la confiscation des biens de valeur de l'Eglise sur l'ensemble de l'URSS. S'ensuivit alors la mort de 2000 prêtres et autres personnes cherchant à protéger les églises. Mais la persécution contre les croyants orthodoxes se fit surtout sentir de 1928 à 1941. Ainsi 85 000 prêtres furent fusillés pour la seule année 1937; beaucoup d'autres étaient envoyés dans des camps de travail. L'argument phare des soviets était que seuls les gens arriérés croient encore en Dieu.

Mais les religieux résistèrent dans la clandestinité. Ainsi de nombreux prêtres pratiquaient des rites par contumace, cela veut dire que les cérémonies de mariage religieux étaient effectués en présence des anneaux envoyés ensuite aux mariés absents. Dans le même registre, les cérémonies funéraires orthodoxes étaient réalisées en présence d'un cercueil vide dans lequel le mort était ensuite déposé pour un enterrement laïque. La Deuxième Guerre Mondiale a cependant changé la position de Staline au sujet de l'Eglise Orthodoxe. Le dictateur a ainsi permis aux croyants de fêter Pâques, Noël et d'autres fêtes religieuses. Mais en 1953, le compromis de Staline avec le clergé a été attaqué suite à la mort du leader du Parti Communiste.

Le nouveau dirigeant Khroutchev a lancé une nouvelle campagne anti religieuse, notamment par le biais de sanctions économiques. Ainsi l'Etat Russe a augmenté les taxes sur les revenus des monastères et des organisations

épiscopales. Les croyants russes pouvaient se rendre à l'Eglise, mais c'était très mal vu, ils devaient affronter une pression sociale hostile. En 1985, il ne restait que 6893 églises et 15 monastères. Cependant la foi religieuse a quand

même subsisté malgré 70 ans d'athéisme d'Etat. Donc, on peut dire historiquement parlant que si la foi a survécu dans des conditions aussi draconiennes en Russie, c'est que la religion est indispensable à l'homme; donc une société sans religion paraît impossible.

Deuxième argument: Si une société sans religion advient, alors elle sera accompagnée d'un mouvement de décadence inouï entraînant sa chute; car une société sans religion est impossible à long terme. Ce qui se passe actuellement en Occident est inédit : une période de paix très longue (74 ans depuis la Deuxième Guerre Mondiale), et en même temps une délocalisation massive de l'industrie européenne en faveur des pays en voie de développement, comme l'inde ou la Chine, mais aussi l'Asie du Sud-Est (Corée, Thaïlande, etc...) Par exemple, l'industrie du textile a quasiment disparu en Europe de l'Ouest, et par contre a explosé dans les pays précédemment cités. La décadence de l'Occident est caractérisée par sa désindustrialisation massive.

Par ailleurs, il y a un rôle fondamental des médias (télévision + Internet qui favorise une bêtise généralisée (émissions par exemple de télé-réalité débilitantes). En même temps sur le web, il y a une généralisation de la pornographie (plus d'un milliard de pages !). Les Etats restent passifs devant ce type de phénomène inquiétant pour la moralité des individus. Désormais la majorité des enfants commencent à voir des images pornographiques à partir de 11-12 ans selon les enquêtes sociologiques menées sur ce sujet.

Par ailleurs, la plupart des gens négligent leur apparence vestimentaire. Le port du jean est généralisé, souvent il est délavé par plaques et même déchiré ! Beaucoup de jeans sont vendus déchirés tant la bêtise s'est répandue chez nos contemporains. Ensuite, des pratiques comme le tatouage sont très usités. On voit même des personnes entièrement tatouées de la tête aux pieds. Le corps des personnes ainsi tatoué est méconnaissable. L'élégance vestimentaire est devenue rare, les femmes pour la plupart portent des tenues hyper sexualisées. Beaucoup de femmes sont dans la spirale de la séduction permanente, même en étant mariées ou mère d'enfants. Autrement dit, le principe de fidélité dans le couple est devenu une pratique jugée désuète. Le taux de divorces est énorme, les enfants vivent dans des structures familiales de plus en plus précaires (familles monoparentales ou dans 80 % des cas, la garde est confiée à la mère, familles recomposées et décomposées !) Le nombre d'enfants allant au catéchisme est en nette diminution.

La situation de l'Europe de l'Ouest montre une société consumériste, déchristianisée, avec un taux de chômage impressionnant, envahie par des populations extra-européennes aux codes religieux complétements différents. La jeunesse est décervelée par les écrans (télévision, Internet, jeux vidéo), mais aussi par l'alcool et les drogues dont la consommation d'alcool est de plus en plus élevée.La décadence et la désespérance de ces sociétés européennes de l'Ouest est donc caractérisée.

David Engels, professeur d'université éminent en Allemagne affirme ainsi que « nous n'avons aucune chance d'éviter une guerre civile ». Selon lui cette guerre civile prendrait la forme de « banlieues qui échappent au contrôle de l'Etat, avec des territoires où règnent des groupes paramilitaires ethniques ou religieux avec une criminalité galopante, avec une faillite économique et un total immobilisme politique »>. Cette situation, pour lui, serait comparable à celle de la fin de la République Romaine. David Engels a ainsi écrit un livre intitulé : La Crise de l'Union Européenne et la chute de la République Romaine, quelques analogies.

Les sociétés actuelles de l'Occident sont en train de chuter progressivement vers le chaos. La religion chrétienne est en déroute (scandales récurrents de pédophilie au sein de l'Eglise Catholique, effondrement de la pratique religieuse, crise des vocations). Pour des esprits supérieurs, se passer de religion serait sans doute possible, mais les trois quart de l'humanité ont besoin de repères pour réguler leur comportement en société. C'est pourquoi Dostoievski a écrit : « Si Dieu n'existe pas, tout est permis ». Et c'est exactement ce qui se passe dans nos sociétés à bout de souffle. Par conséquent, une société sans religion parait donc vouée à l'effondrement à plus ou moins long terme. Troisième argument: Par ailleurs, la religion ne peut disparaître parce que le développement de la science ne résout pas la question de la destinée de l'âme après la mort. Ainsi dans les églises, ce sont essentiellement des personnes âgées que l'on retrouve. La peur de la mort est une motivation importante dans la pratique religieuse. Dans les Hôpitaux, les personnes atteintes de maux incurables sont souvent demandeuses de visites de religieux avant leur mort (pasteurs, prêtres, imams). La science ne trouve pas la réponse à toutes les questions, notamment ce qui se passe dans l'au-delà. Socrate dans le Phédon de Platon cherche ainsi à l'approche de la sentence (le philosophe était condamné à boire la

cigüe) à démontrer l'immortalité de l'âme. Mais cette démonstration est philosophique et il n'y a rien de scientifiquement prouvé.

De même dans les différentes religions, on nous parle de paradis et d'enfer, mais rien scientifiquement ne vient corroborer ce type de croyances. Cependant les hommes ont toujours besoin d'espérance. Les vertus classiques définies par Platon dans la République sont : la tempérance, la prudence, la force d'âme et la justice. Mais ces quatre vertus cardinales ne sont pas suffisantes pour affronter la peur de la mort ; l'homme a aussi besoin des vertus théologales comme la charité, la foi et l'espérance (vertus apportées par la croyance religieuse). Seules la foi et l'espérance peuvent nous armer dans nos derniers moments de vie. Et comme la médecine ne pourra jamais vaincre le phénomène de la mort (juste le retarder en améliorant l'espérance de vie), les hommes auront toujours besoin du secours de la religion. Pour cette raison, une société sans religion paraît impossible.

Quatrième argument: Enfin comme les hommes auront toujours besoin d'espérance, les hommes auront sans cesse besoin de croyances aux miracles. Et comment croire aux miracles sans religion? Cette croyance aux miracles est un besoin tellement vital que même Saint Augustin affirmait : « Je ne serais pas chrétien sans les miracles ». La foi permet de suppléer la raison quand celle-ci se trouve inopérante. La vraie prière (pas celle ânonnée mécaniquement par la récitation d'un chapelet) est un cri du cœur. Nous sommes au XXIème siècle, et il y a toujours un nombre important de personnes qui vont à Lourdes espérant un miracle. La science est beaucoup plus avancée qu'au XIXème siècle (les apparitions mariales de Bernadette Soubirous datent de 1858); mais l'on retrouve toujours une masse de gens se rendant en pèlerinage à cet endroit. La science psychiatrique a eu beau analyser le cas de Bernadette Soubirous, il y a encore beaucoup d'individus crédules qui pensent qu'elle a vraiment vu la Vierge Marie.

Et comme notre époque est aussi troublée par des menaces écologiques grandissantes (fonte des glaces, montée des eaux, réchauffement climatique, pollution de l'air, des eaux...aliments frelatés par des additifs, des conservateurs ainsi que des colorants nuisibles à la santé et même cancérigènes). Devant toutes ces menaces

CONCLUSION

La religion doit donc évoluer et se renouveler si elle veut subsister. Si la religion Catholique, par exemple, s'entête sur la question du célibat des prêtres ou sur la question de la contraception, alors il est inévitable qu'elle s'écroule.

Ce qu'il est important de noter donc, c'est qu'une société sans religion, sans principes sacrés et moraux ne peut que sombrer. Néanmoins la politique ne doit pas trop s'immiscer dans les affaires religieuses, sinon il y a risque de dictature et qui plus est de fanatisme. Rappelons pour mémoire que l'Inquisition a duré six siècles. La loi de 1905 qui instaure la séparation de l'Eglise et de l'Etat est donc fondamentale.

La religion, ce n'est pas que de l'obscurantisme comme le pensent certains athées obtus et bornés; la religion chrétienne a aussi permis des progrès dans l'Humanité. D'ailleurs, en son genre, Jésus fut le premier communiste ! Et par exemple, la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen est inspirée du christianisme; c'est ainsi que l'Abbé Grégoire (qui repose au Panthéon à côté des grands esprits qui ont fait la France), l'Abbé Grégoire à la Révolution a écrit l'article premier: « Tous les hommes naissent libres et égaux en droits. » Son corps repose au Panthéon car ce prêtre a eu le souci de vouloir émanciper le genre humain. Par contre, au Vatican, c'est le type même de religieux dont on ne veut pas entendre parler ! Il y a donc actuellement un conservatisme prégnant dans l'Eglise Catholique où on a affaire à une institution profondément sexiste. Car à la tête du Vatican, les cardinaux ne sont que des hommes. Sans tomber dans un féminisme fanatique et outrancier comme les femen par exemple, on peut se douter que cela pose un problème de compréhension quant aux grandes questions sociétales et morales de notre temps, de n'avoir qu'un point de vue masculin sur la réalité*.

SUJET N°20: Les théories scientifiques décrivent-elles la réalité?

INTRODUCTION

à Il paraît au premier abord absurde de chercher à remettre en cause ce qui nous paraît bien être une évidence que les théories scientifiques décrivent la réalité. Par exemple, si on pense la théorie galiléenne du mouvement, qui recourt au concept d'inertie, il paraît non douteux que cette théorie nous dit, mais de façon plus exacte que notre expérience quotidienne, comment se comportent réellement les corps dans le monde. Pourtant, ce que décrit réellement cette théorie, c'est le mouvement des corps, certes... mais de quels corps, puisque ce mouvement est celui qui aurait lieu dans les conditions idéales déterminées par la théorie ? Si la théorie du mouvement de Galilée ne prend pas en compte les obstacles qu'on rencontre dans l'expérience, alors, soit il faut dire que les théories scientifiques ne parlent pas du tout du monde, soit qu'elles cherchent à le décrire, certes, mais alors, il s'agirait du monde réel, par opposition au monde des apparences.

Il n'est donc pas évident que les théories scientifiques décrivent la réalité. On peut d'ailleurs noter que l'étymologie du terme " théorie " renvoie à une " vision intellectuelle", et au domaine humain de la spéculation, par opposition à la pratique. On peut aussi préciser que les théories scientifiques, depuis Galilée,s'expriment en langage mathématique. Tout ceci nous invite à penser que peut-être les théories scientifiques ne nous parlent pas du monde, ou de la " réalité" : elles semblent nous parler, plutôt, de la créativité de l'esprit humain. D'ailleurs, on peut dire, à ce propos, qu'il y a longtemps qu'on sait, contre l'inductivisme naïf, que les théories scientifiques ne sont pas issues des faits, ou de l'expérience, mais qu'elles la précèdent de sorte que, vraiment, nous pouvons tout compte fait avoir l'impression que par elles, nous imposons nos " vues" à la réalité, plutôt que nous la décrivons.

Nous devons encore préciser, avant de commencer notre analyse, que le terme même de " réalité", employé dans l'énoncé, est problématique. Ce terme peut en effet signifier, soit ce qui est vrai, soit ce qui est hors de nous. Et cette dernière expression peut elle même signifier, soit l'ensemble des phénomènes observables, soit ce qui se trouve derrière ces phénomènes.

L'énoncé nous amène donc à nous poser de nombreuses questions on peut se demander si les théories scientifiques décrivent les phénomènes, ou bien comment sont réellement les choses qui constituent la réalité. Mais avant de chercher quelle réalité décrivent les théories scientifiques, il convient évidemment de se demander si elles ont pour objet si elles ont pour objet de décrire la réalité. Enfin, il faudra se demander si elles réfèrent, tout simplement, à la réalité, ou à ce qui est hors de nous. Le problème étant cette fois de savoir si les théories scientifiques peuvent décrire la réalité de façonadéquate.

DÉVELOPPEMENT

1- Les théories scientifiques ne peuvent avoir pour objet de décrire la réalité : le positivisme

Nous nous demanderons d'abord à quelle conception des théories scientifiques s'oppose la thèse selon laquelle elles auraient pour objet de décrire la réalité.

Dans La théorie physique, son objet, sa structure (1906), P.Duhem commence par dire que l'objet des théories scientifiques n'est pas d'expliquer la réalité, mais de la décrire. Pour lui, en effet, c'est la seule manière de rendre la science physique autonome par rapport à l'entreprise métaphysique. La métaphysique en effet est une entreprise spéculative, ne bénéficiant d'aucun consentement universel, visant à " expliquer "la réalité. Que veut dire ici "

expliquer la réalité"? Il importe de le préciser, car si Duhem dit que la science ne vise pas à expliquer la réalité, il ne dit certainement pas qu'elle ne vise pas à relier entre elles, de façon cohérente, systématique et invariable, les données observables (ou phénomènes"). Bien au contraire. En fait, ce que veut dire Duhem par la thèse selon laquelle les théories scientifiques ne doivent pas expliquer la réalité, c'est qu'elles ne cherchent pas, et ne doivent pas y prétendre, les raisons profondes des choses.

Selon Duhem, les théories scientifiques, si elles ne versent pas dans la métaphysique, ne doivent pas chercher à spéculer sur la nature véritable du réel, ou sur ce qu'on appelle, dans toute spéculation métaphysique, " la structure véritable des choses ", " le fond du réel ". Les

théories scientifiques ne doivent pas viser ce qui est de l'ordre de l'ultime, comme les causes premières" ou " génératrices" des phénomènes. Déjà Leibniz, quelques siècles auparavant, disait à peu près la même chose que Duhem. Comme on peut notamment le constater dans le § 10 de son Discours de métaphysique, il a le mérite d'avoir bien séparé métaphysique et science. En effet, il nous dit bien qu'à la métaphysique appartient l'explication générale des choses, faisant appel aux causes ultimes, et spéculant sur la nature de la réalité; et à la science, il appartient seulement, puisqu'on se situe ici au niveau du" détail des phénomènes", de chercher à relier entre eux ces phénomènes, à l'aide de la seule trilogie mécaniste mouvement-grandeur-figure. Ainsi Leibniz tient-il à dire que quand il rappelle les formes substantielles des Anciens pour spéculer sur la nature du réel (les entités qui sont causes des apparences sont semblables à des âmes, etc.), c'est seulement en tant que métaphysicien qu'il se donne le droit de les valider. Au niveau des phénomènes (observables), où on n'a nullement affaire à cette " réalité ultime", on n'a ni besoin, ni le droit, de recourir à ces formes substantielles. Cela reviendrait à recourir à l'occulte, et on n'aurait alors pas une véritable théorie scientifique.

Bref, les théories scientifiques, contrairement à la métaphysique, ne se préoccupent pas vraisemblablement pas, que ce soit chez Duhem ou che Leibniz, de la réalité dernière des phénomènes, qui se situe par définition derrière les phénomènes, et est donc inaccessible à toute observation. Si les théories scientifiques peuvent par conséquent être dites décrire la réalité, on se gardera de croire que nous sommes d'accord avec la théorie réaliste qui dit cela même. Car ce qu'elle veut dire par là, c'est exactement la même chose que la métaphysique : à savoir, que les théories scientifiques visent à décrire comment est le monde réellement -ce qui nous smble revenir à postuler un" arrière-monde".

Nous sommes pour le moment convaincus par la thèse de Duhem et de Leibniz : les théories scientifiques s'occupent du comment, la métaphysique s'occupe du pourquoi. Mais nous avons présupposé ici que la seule thèse opposée à celle de la fonction descriptive des théories scientifiques serait celle selon laquelle leur fonctione st d'expliquer en un sens tout métaphysique. Il convient de se demander maintenant si la conception descriptive des théories scientifiques n'aurait pas une autre adversaire.

Il-Les théories scientifiques réfèrent-elles à quelque chose d'extérieur ? -Instrumentalisme et réalisme

Est-il vraiment si évident que les théories scientifiques décrivent la réalité, au sens où il serait évident qu'elles ont bien une signification empirique, dénuée de toute ambiguïté ? En tant que théories, ne sont-elles pas par définition fermées au réel? Il convient donc de nous demander maintenant si les théories scientifiques réfèrent ou non à quelque chose d'extérieur.

Revenons à la thèse de Duhem. Nous avons vu que, pour lui, les théories scientifiques ont pour objet, non pas d'expliquer, mais de décrire. Et nous avons précisé que " décrire " ne veut pas dire décrire comment est véritablement la réalité : car on a beau recourir ici au terme " décrire ", cela rentre dans la catégorie " expliquer " (en métaphysicien). Il importe maintenant de recourir à la définition précise que donne Duhem (op. cit.) des théories scientifiques. Pour lui, elles sont des systèmes de propositions mathématiques, déduites d'un petit nombre de principes, qui ont pour but de représenter aussi simplement, aussi complètement, et aussi adéquatement que possible, un ensemble de lois expérimentales". Nous pouvons, pour les besoins de l'analyse, indiquer quelle est la conséquence de cette définition des théories scientifiques, à propos de la relation qu'elles entretiennent avec la réalité : " ainsi, une théorie vraie, ce n'est pas une théorie qui donne, des apparences physiques, une explication conforme à la réalité; c'est une théorie qui représente d'une manière satisfaisante un ensemble de lois expérimentales ".

Pour Duhem, les théories scientifiques sont, avant tout, des constructions de l'esprit humain. Sa thèse réfère à la conception instrumentaliste des théories scientifiques qui est la grande adversaire de la conception réaliste. Cette conception stipule que la composante théorique de la science n'a aucune fonction (ou compétence) de description. Le fond de son argument peut en quelque sorte être qualifié de berkeleyien": en effet, selon cette conception, les termes théoriques, donc la théorie, ne peuvent par définition renvoyer à quelque chose d'observable : ce sont seulement des fictions. Tout ce que la science ou la théorie scientifique peut être dite décrire, comme on l'a déjà dit ci-dessus, ce sont les elations entre les données observables ou le monde quotidien. Les termes abstraits employés par la théorie ne présupposent donc rien quant à la réalité : elles ce ne sont que des fictions commodes. Les théories scientifiques ne renvoient à rien dans la réalité, elles ne sont que des instruments commodes destinés à effectuer des calculs, et des prédictions. Ainsi cette conception interdit-elle de considérer que les mots de " force ", d' "atome ", de " champ électro-magnétique " correspondent à quoi que ce soit dans la réalité. Bref, quand nous employons ces mots, nous ne prétendons pas dire que la réalité est telle ou telle, mais nous trouvons ça utile..... 11

On peut toujours dire, en quelque sorte, que les entités fictives et théoriques employées dans nos théories permettent de décrire la réalité, ou de se la représenter comme étant telle ou telle, mais évidemment, cette affirmation a un sens bien différent de celui qu'accepterait un réaliste.Le but qu'on se propose étant l'efficacité d'une théorie par rapport à une autre, on se propose seulement différentes manières de se représenter la réalité, qui satisfont (ou pas...) l'esprit humain. Par exemple, on préfère, intuitivement, les théories scientifiques les plus simples. Mais cette préférence est plus ou moins arbitraire : on pourrait, on peut même, se représenter la réalité (...) tout autrement. Mais, répétons-le, il ne s'agit vraiment pas de chercher la vérité : on cherche plutôt à se représenter la réalité le plus tilement possible. Ainsi, par exemple, ce qui fait qu'on préferera la théorie d'Einstein à celle de Newton, c'est que celle d'Einstein nous débarrasse d'une entité dite maintenant superflue, à savoir, la gravitation universelle. Ce n'est pas du tout parce que la théorie de Newton serait fausse. C'est ici qu'on dira d'ailleurs que l'instrumentalisme est plus satisfaisant que le réalisme. En effet, ce dernier ne peut pas rendre compte du fait que deux théories scientifiques décrivant une même réalité de deux manières différentes puissent pourtant être équivalentes empiriquement : pour le réaliste, il faut nécessairement, puisque les théories scientifiques ont pour but de décrire comment est réellement le monde, qu'une des deux soit fausse...

Les théories scientifiques semblent donc finalement n'être que des constructions" subjectives", qu'il ne faut nullement douer d'une existence objective, ou " ontologiser". En toute rigueur, les conséquences de ce que Hume stigmatiserait ici comme étant " la propension de l'esprit humain à se répandre sur les choses ", aurait, et a eu d'ailleurs, de fâcheuses conséquences; cela mène tout droit au type d'erreur appelé aujourd "hui" de catégorie ": comme par exemple de dire que si les théories sont simples, alors, le réel est simple; ou encore, dire comme Galilée que le réel est écrit en langage mathématique. Alors qu'il aurait été si simple de se souvenir de ces mots de Spinoza: " le concept de cercle n'est pas rond "...III- Mais, vraiment, les théories scientifiques ne renvoient-elles qu'à l'esprit humain? - pour un l'instrumentalisme conséquent.

Si nous avons pu interpréter ci dessus la théorie de Duhem en termes instrumentalistes, il semble en fait que Duhem n'accepterait pas entièrement notre assimilation. En effet, il est bien celui qui revient, notamment dans La valeur de la théorie physique, à l'antique conception de la science c'est-à-dire que pour lui, comme pour les Anciens, la science n'a pas seulement une visée pratique (les théories ne sont pas seulement des " recettes efficaces "), mais aussi, de connaissance du monde. En ceci, il se distingue bien de la conception instrumentaliste ! Evidemment, on nous

demandera comment il peut bien faire pour renouer avec cette conception plus réaliste des théories scientifiques, étant donné qu'il a défini celles-ci comme étant des classifications abstraites et résumées (=simples) des phénomènes ? Dans la Théorie physique (op. cit., II, 4), Duhem explique que, finalement, les théories ne sauraient être seulement idéales et abstraites: elles sont quand même, du moins elles tendent à l'être, le reflet d'un" ordre réel". Elles tendent, nous dit-il, à " devenir des classifications naturelles ". Duhem, pour rendre compte de ce qu'il lui est finalement impossible de nier, est obligé de recourir à une justification en termes de " croyance naturelle ", de foi, du scientifique. C'est-à-dire, à quelque chose dont on ne peut rendre compte, qui est inexplicable. Ainsi dit-il que le physicien a beau se pénétrer de cette idée que ses théories n'ont aucun pouvoir pour saisir la 11 réalité,qu'elles servent uniquement à donner des lois expérimentales une représentation résumée et classée; il ne peut se forcer à croire qu'un système capable d'ordonner si simplement et si aisément un nombre immense de lois, de prime abord si disparates, soit un système purement artificiel par une intuition, il affirme sa foi en un ordre réel dont ses théories soit une image, de jour en jour plus claire et plus fidèle ".

Ce que l'on peut tirer de cette affirmation, c'est que le problème que rencontre inéluctablement toute conception instrumentaliste des théories scientifiques, c'est qu'elle ne peut rendre compte que par quelque chose de l'ordre du mystère, de la foi, ou même du hasard, du fait que souvent et même très souvent, les théories scientifiques, soi-disant purement artificielles, se révèlent décrire le comportement des choses, ou correspondre à quelque chose dans la réalité. On peut donner pour exemple le cas des atomes qui pendant longtemps ont donné lieu à des débats acharnés au sujet de savoir si oui ou non on cherchait à travers eux à décrire la nature ultime de la matière, ou s'ils n'étaient que des fictions commodes: l'histoire semble avoir donné raison aux premiers. Quel miracle, alors, que des entités théoriques s'avèrent être des entités réelles !

Ce que dira à ce propos Popper, dans son article intitulé Trois conceptions de la connaissance, in Conjectures et réfutations, c'est que l'instrumentalisme ne peut rendre compte que des prédictions portant sur des évènements dont la nature nous est connue. Mais surtout, cette conception a des conséquences vraiment très néfastes pour l'activité (recherche) scientifique. En effet, en toute rigueur, pour que l'instrumentaliste soit conséquent avec lui-même, il doit s'interdire de chercher à réfuter sa théorie -ce qui, on le sait, est pour Popper la définition même de ce qu'il nomme pseudo-science", et qui relève de la mythologie -: il n'en a normalement pas besoin, puisqu'il a décrété que sa théorie ne correspond à rien de réel. L'instrumentalisme mène donc à freiner le progrès scientifique, puisqu'il empêche toute découverte. Toutefois, précisons qu'il ne peut être soutenu jusqu'au bout, puisqu'il y a des découvertes!

Si donc l'instrumentalisme ne nous satisfait pas, faut-il pour autant en revenir à ce réalisme qui ne nous paraissait pas plus satisfaisant dans notre première partie ? Faut-il dire que les théories scientifiques décrivent la réalité ? Oui, mais quelle réalité ? On doit rappeller ici que pour le réaliste, qui était en cela proche du métaphysicien, le monde est indépendant de notre présence en tant que détenteurs de savoirs son mode d'existence est indépendant de la connaissance théorique que nous en avons. Et les théories scientifiques vraies doivent décrire correctement (c'est-à-dire adéquatement et objectivement) cette réalité. Or, on peut objecter au réalisme qu'il semble difficile de pouvoir vraiment décrire" la réalité telle qu'elle est vraiment ", c'est-à-dire, sans nous. On pourrait croire que nous faisons ici référence, implictement, à Kant. Mais il n'en est rien. Nous faisons plutôt état de ce que les scientifques contemporains eux-mêmes ont découvert. Commençons par le plus banal: les "faits " ne nous sont pas accessibles, et on ne peut pas en parler, sans référence à une théorie pré-existante; nous faisons toujours appel, pour tester une théorie, à des systèmes de mesure qui dépendent de cette théorie: bref, ce n'est pas le réel objectif des réalistes (qui sont ici empiristes), mais des faits construits portant la marque irréductible de la théorie. Ce qu'on teste, précisons-le, ce sont des conséquences vérifiables de la théorie, non le réel en soi. Précisons de plus que l'on ne sait jamais si une expérience vérifie une théorie ; tout au plus peut-on dire qu'elle la réfute, et encore, on ne sait même pas, étant donné que l'hypothèse" mère est accompagnée de nombreuses hypothèses dites" auxilliaires", comprenant notamment les informations sur le système de mesure, ce que, dans la théorie, réfute exactement une expérience. Bref, les théories scientifiques ne décrivent pas la réalité, au sens où on ne peut jamais savoir si la réalité est telle qu'elles le disent. Enfin, il convient de dire, pour finir, que ce qu'ont découvert les scientifiques avec l'objet quantique, remet tout à fait en cause le réalisme : il est vain de vouloir se débarrasser du sujet connaissant; les théories ne décrivent plus la Nature en soi, mais l'interaction sujet-monde ou théorie-réalité. 11

Nous avons ici affaire, en quelque sorte, à un nouveau réalisme, ou à ce qu'on peut appeler " la nouvelle alliance" (1.Stengers). Les théories scientifiques décrivent bien la réalité, ou du moins, c'est ce qu'elles cherchent, mais nous savons aujourd'hui que cette réalité doit tenir compte de notre présence.

Conclusion

Il nous a donc semblé inévitable les théories scientifiques décrivent la réalité. Cette réalité n'est toutefois pas ce qui est sous-jacent aux phénomènes. Pourtant, il serait absurde de dire qu'elles se contentent de décrire ce qui est observable, car alors, la science ne servirait pas à grand-chose. Les théories scientifiques visent à avoir une représentation la plus conforme possible de la réalité, i.e., du monde où nous vivons. Elles ne visent pas à agir sur les choses.

SUJET :N°21 : Faut-il préférer la liberté au bonheur ?

INTRODUCTION

Tous les hommes désirent être heureux. Qui choisirait délibérément d'être malheureux ? Aussi semble-t-il évident qu'il faut préférer en tout le bonheur, y compris à la liberté. Et même celui qui choisit la liberté choisit en fait le bonheur qu'il se représente car faire ce qu'on veut, ce qui nous plaît ou mieux, ce qu'on a choisi, qu'est-ce d'autre qu'être heureux ?

Cependant, il arrive que des hommes se battent pour la liberté au détriment de leur bonheur et montrent ainsi une préférence pour une autre fin que le bonheur. On peut donc se demander s'il faut préférer la liberté au bonheur, c'est-à-dire si c'est un devoir moral de choisir lorsqu'il y a conflit la liberté plutôt que le bonheur. Il faut préférer le bonheur à la liberté s'il s'agit simplement de vivre mais plutôt la liberté au bonheur lorsqu'il s'agit de la morale, voire ne pas avoir à choisir entre liberté et bonheur si le bonheur est le fruit de l'acte libre.

DEVELOPPEMENT

Quel que soit le contenu du bonheur, il désigne subjectivement la satisfaction. Elle présuppose des désirs qui exigent d'être réalisés. Lorsque c'est le cas, c'est le plaisir. Sinon, c'est la douleur. Or, toutes nos actions trouvent leur fin dans le bonheur qui, lorsque nous l'obtenons, n'est pas un moyen pour autre chose. C'est pourquoi il est la fin ultime que nous visons. C'est pour cela qu'il n'est pas possible de préférer au bonheur la liberté entendue au sens habituel de faire ce qui nous plaît, voire au sens plus philosophique du choix. Elle est bien plutôt le moyen pour être heureux. Comme nous vivons en société, nous choisissons souvent de respecter les lois pour ne pas subir les punitions. Choisir, c'est être libre. Epicure, dans la Lettre à Ménécée, conseille de vivre avec prudence, honnêteté et justice pour être heureux. Car, qui pratique ces vertus, est heureux. physique. Il faut donc avec Kant dans la Critique de la raison pratique (1788) distinguer le devoir moral du désir de bonheur. Le premier

vise le bien, abstraction faite de l'intérêt de celui qui agit qui est ce que vise le second. Une chose est de gagner aux cartes en trichant, une autre est de jouer sans tricher. Dans le premier cas, je puis à la fois être heureux et me mépriser. C'est pour cela que lorsque le pouvoir politique est liberticide, il est possible de choisir la liberté plutôt que le bonheur. Dans Le loup et le chien de Jean de La Fontaine (Fables, I, 5), le fabuliste met en scène un loup famélique qui « n'avait que les os et la peau » et « un Dogue aussi puissant que beau ». Le dialogue entre les deux animaux montre que si le second éprouve des difficultés à trouver de quoi se nourrir, la beauté de l'autre qu'il admire un temps, est finalement ternie par cette trace de collier qui montre son esclavage. La morale se présente dans la parole du loup qui ne veut pas du sort du chien. Il refuse « même à ce prix un trésor ». Le loup s'enfuit, préférant la liberté au bonheur. S'il est possible de choisir la liberté plutôt que le bonheur, le faut-il ?

Non seulement le bien moral est supérieur au bonheur, mais celui-ci est un concept indéterminé comme le soutient Kant dans les Fondements de la métaphysique des mœurs (1785). En effet, le bonheur comprend non seulement tous les désirs de l'homme mais leur satisfaction tout au long de leur vie. Or, pour le connaître, on ne peut faire appel qu'à

l'expérience de sorte que comme la totalité de son cours ne nous est pas connue, nous ne pouvons savoir si la satisfaction d'un de nos désirs nous rendra heureux tout au long de notre vie. Le bonheur n'est pas la seule fin possible. Par contre, le devoir moral est toujours clair. Je sais qu'il est mal de tricher comme il est mal d'obéir à un tyran au détriment de la vie des autres, quelque malheur qu'il m'en coûte. Et comme on peut exiger l'obéissance au devoir moral mais non exiger le bonheur que chacun recherche, cela a un sens de préférer la liberté morale au bonheur dans la mesure

où le devoir moral est bien une fin ultime clairement déterminée. Néanmoins, il apparaît impossible bonheur, le faut-il ?

Non seulement le bien moral est supérieur au bonheur, mais celui-ci est un concept indéterminé comme le soutient Kant dans les Fondements de la métaphysique des mœurs (1785). En effet, le bonheur comprend non seulement tous les désirs de l'homme mais leur satisfaction tout au long de leur vie. Or, pour le connaître, on ne peut faire appel qu'à l'expérience de sorte que comme la totalité de son cours ne nous est pas connue, nous ne pouvons savoir si la satisfaction d'un de nos désirs nous rendra heureux tout au long de notre vie. Le bonheur n'est pas la seule fin possible. Par contre, le devoir moral est toujours clair. Je sais qu'il est mal de tricher comme il est mal d'obéir à un tyran au détriment de la vie des autres, quelque malheur qu'il m'en coûte. Et comme on peut exiger l'obéissance au devoir moral mais non exiger le bonheur que chacun recherche, cela a un sens de préférer la liberté morale au bonheur dans la mesure

où le devoir moral est bien une fin ultime clairement déterminée. Néanmoins, il apparaît impossible le bonheur, l'a montré. En effet, les hommes choisissent des activités qui comprennent des peines, des souffrances, comme la boxe. Par conséquent, ce n'est pas le plaisir qu'il cherche. Bonheur et plaisir doivent se distinguer. Ce qui fait le bonheur, c'est l'action libre. Le maçon qui fait sa propre maison est heureux alors qu'il peut être malheureux à son travail. Aussile devoir moral ne s'oppose pas au bonheur.

C'est pourquoi, en cas de conflit entre liberté et bonheur, comme lorsqu'un tyran propose à quelqu'un de trahir ou de mourir, il est clair que choisir de trahir, ce n'est nullement choisir le bonheur et non la liberté car qui se soumet à un tyran, choisit en réalité l'esclavage et le malheur de l'esclavage. Il faut donc toujours choisir la liberté parce qu'elle contient la possibilité du bonheur.

CONCLUSION

Disons donc que le problème était de savoir s'il fallait préférer la liberté au bonheur. Il est apparu d'abord que le bonheur apparaît comme la fin ultime qu'il faut toujours choisir car la liberté est son moyen. Mais il est également apparu que le devoir moral qui enveloppe la liberté vis-à-vis des désirs est aussi une fin ultime plus claire que le bonheur comme réalisation des désirs. Dans les cas de conflit, c'est donc la liberté qu'il faut préférer. Toutefois, si on distingue bonheur et plaisir, il apparaît que c'est dans l'action libre que le bonheur est possible de sorte que préférer la liberté, c'est aussi et en même temps préférer le bonheur.

Sujet N°22: Le travail n'est-il qu'une contrainte?

****INTRODUCTION****

L'étymologie latine du mot travail, « tripalium », signifie « instrument de torture ». En outre, c'est une action liée à la souffrance et qui possède une dimension fortement négative. Par définition, le travail est une activité de transformation de la nature qui a pour effet de transformer l'Homme lui-même. Pour Blaise Pascal, c'est un divertissement qui occupe une grande partie de la vie des Hommes et qui permet de masquer les problèmes essentiels de l'existence humaine. On définit une contrainte comme étant est une chose imposée par l'extérieur contre la volonté

d'un individu. Or, il faut bien différencier une contrainte d'une obligation, qui elle est une activité que l'individu s'impose lui-même librement. On peut donc se demander est-ce que l'Homme est contraint ou obligé de travailler ? Dans un premier temps, nous nous demanderons si le travail n'est qu'une activité imposée par l'extérieur contre la volonté de l'Homme, puis dans un deuxième temps nous nous interrogerons sur le fait que le travail est une activité que l'être humain s'impose librement à lui-même.

D'une part, on pourrait dire que l'Homme est résigné à être contraint de travailler au sens où le travail ne serait qu'une activité imposée par l'extérieur.

DEVELOPPEMENT

Tout d'abord, pourquoi ne pas considérer le travail comme une unique contrainte puisque dès son origine, cette activité est désignée comme telle ? Il s'agit en effet d'une action qui est infligée à l'Homme par des individus qui lui sont supérieurs. Dès sa création, le travail possède cette dimension pénible et négative liée au seul fait qu'il s'agit d'une action dictée par l'extérieur et qui pèse sur l'être humain. Que ce soit dans les religions monothéistes ou polythéistes le travail possède, dans les écits, la caractéristique de n'être pas naturel chez l'Homme, et donc d'être imposé par un élément externe. En effet, dans la religion chrétienne, la Bible présente tout d'abord l'Homme dans la Genèse à l'état de nature, comme un être vivant dans le jardin d'Eden, où il n'a pas besoin de travailler pour vivre car ce jardin lui offre naturellement de quoi exister agréablement. Toutefois, lorsqu'Adam et Eve commettent le pêché originel, Dieu les puni en les envoyant sur Terre, où la terre n'est pas fertile et où pour survivre l'Homme va devoir travailler. Ici, le travail est un châtiment divin, imposé par Dieu aux Hommes pour les punir de leur désobéissance. Le caractère pénible et douloureux du travail est ainsi exprimé dans la phrase « tu travailleras à la sueur de ton front ». Dans cet extrait, Dieu lie la souffrance au travail de manière puissante car il s'agit en quelque sorte d'une malédiction prononcée par cet être divin. Par ailleurs, Platon, dans Protagoras, relate l'apparition de la technique, et donc du travail, chez les Hommes dans « le mythe de Prométhée ». En effet, la technique désignant toutes les fabrications de l'Homme, elle englobe aussi le travail puisque l'être humain en est le « fabriquant ». Au début, l'Homme est un être naturel comme les animaux, or il est aussi naturellement démuni face aux autres car le frère de Prométhée, Epiméthée, omet de le doter d'une capacité qui lui permettrait de survivre. Pour réparer cette erreur, Prométhée offre la technique aux Hommes, ainsi que le feu. Le travail est ici dicté par les êtres divins que sont Prométhée et Epiméthée, c'est-à-dire des Titans. Cette activité apparait dans la religion grecque de l'Antiquité comme un cadeau qui est toutefois imposé aux Hommes pour qu'ils puissent survivre. Dans ces deux exemples, le travail est infligé aux êtres humains par des créatures divines qui leur sont supérieures, mais c'est aussi le seul moyen que les Hommes ont pour survivre. Néanmoins, l'existence d'êtres divins n'étant pas un fait prouvé on peut rester sceptique sur les origines du travail relatées précédemment. Par conséquent, pour déterminer si le travail n'a qu'un caractère contraignant on peut s'interroger sur le fait que c'est une activité qui peut être dictée aux Hommes par certains de leurs semblables.

En effet, le travail pourrait être qualifié uniquement de contrainte si il est imposé à l'humanité par d'autres Hommes. Il existe effectivement, des êtres humains qui possèdent une quantité de pouvoir importante et qui contraignent l'humanité à travailler en créant un cercle vicieux qui fait du travail une nécessité pour accéder à ses propres désirs. D'après Marx, les Hommes qui font du travail une contrainte sont ceux qui produisent les objets du désir des Hommes. L'Homme étant un être qui recherche sans cesse la satisfaction, il ne pourra s'empêcher de céder à ses désirs. Comme le disait Oscar Wilde dans Le portrait de Dorian Gray, « je peux résister à tout sauf à la tentation », c'est donc nécessaire pour l'Homme de contenter ses envies. Par conséquent, d'après Marx, les Hommes qui détiennent les clés des désirs de l'humanité auront en leur possession un pouvoir immense et une responsabilité d'autant plus importante. A l'époque actuelle, le désir réside dans la consommation d'objets de plus en plus sophistiqués et qui reflètent la nouveauté. Toutefois, le seul moyen d'assouvir ses envies de nos jours est de posséder de l'argent. Un revenu devient donc une nécessité pour que l'Homme puisse accéder à la satisfaction d'avoir comblé ses désirs. Néanmoins, pour obtenir avoir de l'argent, le travail est l'unique option que possède l'humanité et donc c'est un moyen pour l'Homme de satisfaire ses désirs. Ici le travail provient de la nécessité pour l'Homme de contenter ses désirs, qui sont créés par d'autres Hommes. Par exemple, les dirigeants de la société Apple ont créés l'Iphone 5. Ce smartphone est aujourd'hui

l'objet de désir d'êtres humains, mais son prix est très élevé. Pour satisfaire leur désir, ces personnes vont donc travailler pour acquérir de l'argent et s'offrir ce nouveau téléphone. Par conséquent, on pourrait dire que le travail est une contrainte car se sont d'autres Hommes qui impose le travail pour que l'humanité puisse satisfaire ses envies, qui est une action nécessaire à l'être humain. Le travail peut donc être désigné comme une contrainte parce qu'il est imposé aux Hommes par des individus externes, qu'ils soient divins ou humains. Par ailleurs, il pourrait aussi être dicté par la société dans laquelle les Hommes vivent.

Effectivement, le travail pourrait se révélé n'être qu'une contrainte si il est imposé par la société dans laquelle l'Homme doit vivre. Les Hommes appartiennent en effet à un système particulier appelé « société ». Dans celui-ci ils doivent vivre en communauté et suivre des règles, ce qui en fait des êtres de culture d'après LéviStrauss. Actuellement la société suit le modèle du système capitalisme, qui s'oppose au système communisme, et dans lequel le capital est au centre de tout. Dans ce système, au 19ème siècle, la société prône la réussite de certains Hommes, qui appartiennent à l'élite, basée sur le travail d'autres Hommes, qui eux font partie du monde ouvrier. Dans ce monde, d'après Karl Marx, le travail est en fait une nécessité, un simple moyen de survivre imposé par la société capitaliste. En effet, dans un tel engrenage l'Homme doit posséder de l'argent pour survivre et cet argent n'est accessible aux ouvriers que par l'intermédiaire du travail, aussi pénible, répétitif et sans intérêt soit-il. Dans cette optique, l'ouvrier va considérer le travail comme un moyen de survie qui lui permettra de gagner un salaire, c'est-à-dire un moyen de subsistance dans la société capitaliste. Dès lors, l'ouvrier qui travail ne produit plus ce qu'il fabrique, mais il produit un salaire qui est son seul moyen de survivre. C'est-à-dire que le travail de l'ouvrier n'est pas l'expression de son existence comme ce devrait être le cas en droit d'après Marx, mais c'est l'unique manière de pouvoir continuer à survivre dans un monde où seul l'argent a de la valeur. Par conséquent, le travail devient une nécessité et donc l'Homme perd sa liberté car il est dépendant du travail et n'a pas le temps d'accéder à la culture. Pour Marx, le travail n'est donc qu'une contrainte car c'est l'unique moyen de survie qui est imposé à certains Hommes par la société. C'est d'ailleurs cette activité qui est la cause de l'aliénation des travailleurs, c'est-à-dire que les ouvriers ne sont plus considérés comme des Hommes mais uniquement comme une force de travail utilisée par la société pour produire des richesses. Les êtres humains perdent par conséquent leur humanité à travailler et donc gâchent leur vie pour la survie, dans un monde où la société leur impose le travail. On a vu précédemment que le travail, comme il est imposé aux Hommes par des éléments extérieurs, pouvait être considéré uniquement comme une contrainte, mais le travail n'est-il que cela ? Ne peut-il pas être considéré comme autre chose qu'une contrainte ? L'Homme n'est-il pas libre de faire ses propres choix et donc de décider librement lui-même?

D'autre part, il est possible de considérer que le travail n'est pas uniquement une contrainte dans la mesure où il pourrait s'agir d'une obligation, c'est-à-dire une activité que l'Homme s'imposerait librement à lui-même.

Tout d'abord, on pourrait ne pas désigner le travail comme une contrainte si on considère que c'est naturel pour l'Homme de se l'imposer librement, et l'Homme n'est-il pas une créature libre? Effectivement, d'après Jean-Paul Sartre, l'Homme est un être naturellement libre qui est responsable de ce qu'il fait et donc de ce qu'il est. Pour ce philosophe « l'Homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait », c'est-à-dire que comme l'Homme est une créature libre et consciente d'elle-même. Toutes les activités qu'il fait sont donc faites consciencieusement et librement. D'après ce philosophe, l'Homme se définit par ses actions, et comme celles-ci sont réalisées librement et consciencieusement, l'Homme est responsable de ce qu'il est. Ainsi, on pourrait déterminer le travail comme une de ces actions qui n'a été imposée à l'Homme que par lui-même. Par conséquent, il serait impossible de désigner le travail comme une contrainte, mais plutôt comme une obligation car c'est l'Homme qui s'impose le travail naturellement et librement. Par ailleurs, d'après Rousseau, la perfectibilité est le propre de l'Homme, c'est-à-dire que la capacité de s'améliorer sans cesse est une caractéristique propre à l'être humain. Ce philosophe des Lumières désigne la perfectibilité comme « la faculté qui développe toutes les autres ». Par conséquent, la perfectibilité développe la faculté du travail chez l'Homme de manière naturelle et le travail développe par exemple les moyens de transports, ce qui permet à l'Homme d'améliorer sa condition de vie. En effet, le travail étant un des facteurs principaux qui permet à l'Homme d'améliorer son existence la perfectibilité le développe. Dans ce sens, le travail provient de la perfectibilité, qui est une faculté naturelle chez l'Homme puisqu'elle lui est propre. Ainsi, le travail est une obligation pour l'Homme puisque qu'il résulte de la perfectibilité et donc de la nature humaine. Par ailleurs, Aristote considère que la main est l'expression naturelle de la technique dans le corps de l'Homme. La technique serait donc naturelle pour l'Homme, ce qui induit que le travail

lui-même le serait aussi. Effectivement, d'après Aristote « la nature ne fait rien en vain » et aurai donc doté l'Homme de mains pour que celui-ci soit l'être le plus avantagé et ai des possibilités techniques illimitées. La technique étant tout ce qui relève de la fabrication humaine, elle englobe le travail. On peut donc considérer le travail comme une chose naturelle chez l'Homme et donc une chose que l'Homme s'impose librement à lui-même. Le travail d'après les exemples précédents ne peut guère être désigné comme une contrainte mais plutôt comme une obligation. Toutefois, le travail ne résulte pas seulement dans des caractéristiques qui sont propres à l'Homme telles que la liberté ou la perfectibilité car c'est aussi une nécessité pour lui.

Effectivement, l'Homme s'imposerait librement le travail car il en aurai besoin pour se libérer.

D'après Kant, l'Homme se dicterait librement le travail car il en aurai besoin pour se libérer de la nature qui est en lui. En effet, le travail est une activité qui induit de suivre des règles, et ces règles permettent à l'être humain de se libérer de la nature qui réside en lui, c'est-à-dire de se civiliser. Cette nature qui habite l'être humain s'exprime par le désir, l'instinct et les sentiments d'après Kant. Le travail est donc l'activité qui permet à l'Homme de ne plus être esclave de sa nature et d'accéder à l'estime de soi. C'est-à-dire que lorsque l'Homme travail, tout ce qu'il construit « il doit en avoir tout seul le mérite et n'en être redevable qu'à lui-même ». D'après Kant, le travail permet aussi d'évoluer et d'accéder à la culture, car si l'Homme ne travaillait pas, il serait resté au stade primitif. Par conséquent, l'Homme s'oblige à travailler pour se libérer de la nature qui est en lui et pour accéder à l'estime de soi ainsi qu'à la culture. Par ailleurs, d'autres philosophes voient dans le travail un autre facteur de libération. En effet, pour Pascal, le travail permet à l'Homme de se libérer de la misère existentielle, qui est le maux le plus douloureux de l'espèce humaine et qui est en fait la définition de la condition humaine. La misère existentielle est en fait une angoisse, un ennui qui est commun à tous les Hommes et qui résulte d'une interrogation sur l'existence humaine. Ces questions existentielles, qui sont universelles, plongeraient l'Homme dans une angoisse et un ennui profond. Il existe de nombreuses questions de ce genre comme « que faire de sa vie ? » ou bien « que faire face à l'angoisse de la mort ? ». Pascal considère que pour se libérer face à ce maux l'Homme s'impose librement le travail, qui est un divertissement qui l'occupe et l'empêche de se poser ces questions existentielles. C'est-à-dire que le travail est la seule solution pour l'Homme face au sentiment insupportable que l'existence humaine est absurde. Par conséquent, l'Homme se dicte librement le travail car c'est l'unique solution face à l'angoisse et l'ennui causés par la condition humaine. Le travail, d'après ces deux exemples constitue une obligation pour l'Homme dans le sens où il se l'impose librement afin de se libérer de la nature qui est en lui, ainsi que de la misère existentielle qui l'habite. Toutefois, le travail pourrait n'être considéré que comme une contrainte s'il constituait une activité réalisé pour une fin extérieure. .

Enfin, le travail pourrait être déterminé comme une obligation si c'est une fin en soi.

*****CONCLUSION***

En effet, à partir du moment où le travail devient une fin en soi, on ne peut plus le considérer comme une contrainte car cette activité est pratiquée par l'Homme librement pour elle-même et non pour une fin extérieure. D'après Marx, en droit le travail devrait être l'expression de l'existence de chaque être humain. C'est-à-dire que le travail devrait être une vocation, un plaisir qui est réalisé uniquement pour lui et non pas pour le salaire, comme c'est le cas dans la société capitaliste. Ce philosophe pense qu'à partir du moment où l'Homme sort de ce genre de société, alors le travail aliéné se termine et la vocation commence. Par conséquent, pour que le travail ne soit plus une contrainte, il faut que l'Homme sorte du capitalisme selon Marx. En effet, si le travail est une vocation pour l'Homme qui le réalise, alors cette activité est considérée comme une fin en soi et devient donc une obligation pour l'Homme et non plus une contrainte. Comme disait Stendhal, « la vocation, c'est le bonheur d'avoir pour métier sa passion >>, c'est-à-dire que dès qu'on ne travail plus pour un moyen de subsistance mais qu'on le fait par passion librement, alors le travail ne peut plus être considéré comme une contrainte. Par exemple, un Homme qui travail uniquement pour obtenir un salaire et qui n'apprécie pas son métier va le considérer comme une lourde contrainte alors qu'un Homme qui aime son métier et qui le considère comme une vocation va prendre du plaisir à le faire pour lui et non pour le salaire et va donc le considérer comme une fin en soi, c'est-à-dire une activité qu'il choisi de faire librement autrement dit une obligation.

Pour conclure, le travail ne peut guère être uniquement considéré comme une simple contrainte même si il est imposé à l'Homme par d'autres individus. En effet, il s'agit aussi d'une obligation, une fin en soi, qui lui permet en quelque

sorte de s'émanciper la nature qui est en lui ainsi que de sa condition humaine. Le travail permet en effet à l'Homme de se libérer d'aspects contraignant liés à l'existence humaine.

SUJET N°23:Croire en la science, est-ce une forme de religion?

****INTRODUCTION****

On oppose souvent l'homme de science au religieux. Or, le premier paraît avoir foi en la science. Dès lors, croire en la science, est-ce une forme de religion? Croire en la science semble être une attitude non scientifique s'il est vrai que la science exige de ne pas croire et de chercher plutôt à toujours prouver ce qu'on avance alors que la religion exige de croire même en ce qui semble contraire à toute possibilité de preuves. Cependant, pour faire de la science, il semble nécessaire de croire en la science, c'est-à-dire à la possibilité de prouver tout en étant apte à rejeter tout ce qui est insuffisant : ce qu'on ne retrouve pas dans la religion. Dès lors, on peut se demander si croire en la science est une forme de religion ou bien s'il est possible de croire en la science sans adopter une attitude religieuse.Croire en la science n'est pas une forme de religion si on croit après avoir bien examiné, voire parce qu'on ne croit pas dogmatiquement, mais croire en la science devient une forme de religion s'il est vrai que la science exige de ne croire en rien.

****DEVELOPPEMENT****

Croire en la science n'est pas une forme de religion. En effet, croire, c'est tenir pour vrai. Mais si on croit après avoir bien examiné comme le préconise Diderot dans l'article << Croire » de l'Encyclopédie(1752), alors on use bien de sa raison. Il faut lui faire confiance, même lorsque nous nous trompons car elle seule nous permet de chercher la vérité. Au contraire, lorsqu'on trouve le vrai sans user de sa raison ou en en usant mal, on ne peut être satisfait. Dès lors, croire en la science ne peut être une forme de religion puisque c'est la condition pour user de sa raison.

En effet, croire en la science, c'est finalement croire en la raison qui rend possible la science. Alors que la religion, sans s'opposer nécessairement à la raison, implique de croire parfois à ce qui n'est pas conforme à la raison. Le personnage de Thomas dans la Biblele montre. Lorsque les autres apôtres lui annoncent la résurrection du Christ, il refuse de le croire sans l'avoir vu et touché. Lorsque le Christ lui apparaît quelques jours plus tard dans une pièce fermée, il croit. Mais celui-ci lui déclare : << Parce que tu m'as vu, tu crois. Heureux ceux qui ont cru sans avoir vu. »> (Évangile de Jean, 20:29). En science, il ne peut être question de croire sans voir, et même de croire ce qui est incroyable. Il faut que les faits ne soient pas contraires à l'expérience commune.

Cependant, si croire en la science ne semble pas une forme de religion parce que c'est croire en la raison et non en des faits contraire à l'expérience commune ou à la raison, toujours est-il qu'il s'agit semble-t-il aussi foi. Dès lors, croire en la science serait aussi une forme de religion. Ou alors, est-il possible de penser que croire en la science ne serait pas la même forme de croyance que celle qu'il y a en religion ? On peut croire dogmatiquement, c'est-à-dire tenir pour vrai sans remettre en cause. Telle est la croyance religieuse. Par contre, la croyance en science n'est pas dogmatique. Le savant croit jusqu'à preuve du contraire. Comme le montre Russell dans « The essence and effect of religion » (1921), le savant abandonnera une conception théorique si une autre meilleure apparaît. Il donne l'exemple de la conception de Newton (1642-1727) de la gravitation qui a été remplacée par la conception d'Einstein (1879-1955). Qu'en est-il alors du fait de croire en la science ? Est-ce une forme de religion? On peut remarquer que croire en la science n'implique pas d'accepter des dogmes. C'est en ce sens que ce n'est pas une forme de religion. Les savants peuvent ne pas être d'accord sans qu'il y ait d'exclusions, de condamnations à mort. Ils peuvent remettre en cause les théories de leurs concurrents. Il suffit de tenter de prouver. Soit les preuves sont acceptées et une théorie l'emporte. Soit le différend reste et chaque savant cherche à le trancher. Par exemple, à l'époque de Galilée (1564-1642), la plupart des savants partisan de l'héliocentrisme soutenaient que les planètes tournaient de façon circulaire autour du Soleil. Seul Kepler (1571-1630) a soutenu qu'elles tournaient de façon elliptique: finalement, cette thèse s'appelle dorénavant la première loi de Kepler.

Toutefois, s'il apparaît que croire en la science n'est pas une forme de religion parce qu'il ne s'agit pas de croire dogmatiquement, il n'en reste pas moins vrai que croire implique de tenir pour vrai sans preuve de sorte qu'il semble qu'il soit nécessaire de ne pas croire en la science pour qu'elle soit en tant que telle. Dès lors, croire en la science n'est-il pas une forme de religion?

Le scientifique ne doit croire en rien. C'est pour cela qu'Alain dans « Les ânes rouges »> écrit que « le doute est le sel de l'esprit » (Propos du 5 mai 1931). Il veut dire que le doute, qui consiste à ne tenir ni pour vrai ni pour faux une proposition, permet de conserver les connaissances, même les connaissances qui reposent sur les preuves opposition, les plus solides. Par le croyant s'accroche à sa croyance et est prêt à mordre si on veut lui enlever. Même s'il doute, il reviendra à sa foi et n'en cherchera pas une meilleure. S'il en change, c'est une conversion. Aussi, le savant véritable ne croit pas en la science. Il ne la confond pas avec une vérité absolue révélée. Il sait sa faillibilité. Celui qui croit en la science finalement adopte une forme de religion et ne comprend rien à la science. Alain, dans les Propos d'un normand (15 janvier 1908) dit ainsi que ceux qui ne croient en aucune religion se réfugient dans la croyance en la science. C'est donc bien que croire en la science est une forme de religion, non pas au sens où il y a un culte organisé et des articles de foi obligatoires, mais au sens où on a foi en ce qu'on croit être une vérité absolue et définitive.

****CONCLUSION****

En somme, le problème était de savoir si croire en la science est une forme de religion ou bien s'il est possible de croire en la science sans adopter une attitude religieuse. Il est apparu que le bon usage de la raison qui fait la croyance en science se distinguait de la croyance religieuse qui ne nécessité pas la raison. Toutefois, il fallait distinguer entre croire dogmatiquement comme en religion et croire de façon provisoire. Finalement, la science requiert de ne pas croire du tout, mais de toujours douter, c°'est-à-dire examiner : c'est pour cela que croire en la science est bien une forme de religion.

****SUJET N24: La connaissance de soi est-elle plus facile que la connaissance des choses ?****

****INTRODUCTION****

On attribue à Thalès l'inscription sur le fronton du temple d'Apollon à Delphes de la prescription << connais-toi toi-même » (cf. Diogène Laërce [III° ap. J.-C.], Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres, livre premier, Thalès). On lui attribue aussi l'idée selon laquelle c'est la connaissance de soi qui est la plus difficile (ibid.). Comment la connaissance de soi pourrait-elle être plus facile que la connaissance des choses ? Chacun est plus proche de lui-même que de tout autre chose de sorte que la connaissance de soi paraît plus facile que la connaissance des choses. En effet, ne me suffit-il pas que je prenne conscience de mes intentions pour savoir tout ce qui me concerne ? N'est-ce pas moi qui me définis par mes actes, mes choix ? À l'inverse, les choses me sont d'abord inconnues et il me faut chercher à déterminer ce qu'elles sont.

****DEVELOPPEMENT****

Toutefois, lorsque je prétends me connaître, je suis juge et partie alors qu'avec les choses je ne peux qu'être impartial. On peut donc se demander s'il est possible de penser que la connaissance de soi est plus facile que celles des choses, autrement dit, si on peut les mettre sur le même plan. La connaissance de soi précède celle des choses et est plus facile en cela, mais le soi paraît comme une chose et exige la même démarche qu'elles, voire, il exige pour fixer l'aventure qu'il est, le rapport aux autres que les choses n'exigent pas en quoi il n'est pas du tout plus facile de se connaître que de connaître les choses.

La connaissance de soi est différente de la connaissance des choses en tant qu'elle est première alors que celle-ci est toujours seconde. De tout ce qui existe comme Descartes l'a montré, le sujet est ce qui est connu en premier, puisque je puis douter de tout ce qui existe mais non de moi qui en doute. << Je pense donc je suis» (Descartes, Discours de la

(1938) être capable de poser des méthode, IV° partie; Principes de la philosophie, première partie, art. 7) ou « je suis, j'existe» (Méditations métaphysiques, méditation seconde). La connaissance de soi est donc plus facile que celle des choses en ce sens que la première est indépendante de la seconde et non l'inverse. Et lorsque je cherche à me connaître, je puis douter que j'ai un corps mais non que je suis une « une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser » (Discours de la méthode, IV° partie) autrement dit, une « chose qui pense» (Méditations métaphysiques, méditation seconde). Alors que les choses extérieures à moi, si par là on entend des corps sont plus difficiles à connaître parce que je ne peux les atteindre qu'en testant des hypothèses sans être jamais absolument sûr que la preuve découverte est définitive. Il faut comme le soutient Bachelard dans La Formation de l'esprit scientifiqueproblèmes sans quoi on en reste à des opinions qui font obstacle à la connaissance des choses. Or, comment alors se connaît-on par différence avec les choses ? En effet, pour me connaître, il me faut réfléchir pour déterminer ce que j'ai fait. Alors que pour connaître les choses, je ne dois pas réfléchir à ce que je fais ou non, mais à quelle hypothèse est la meilleure et comment la tester. Par la réflexion, je m'atteins directement alors qu'elle ne me permet pas d'atteindre directement les choses. Ainsi on peut avec Alain dans ses Définitions (posthume, 1953) souscrire au jugement de Rousseau selon lequel << la conscience ne trompe jamais » (Rousseau, Émile ou de l'éducation (1762), livre IV << Profession du vicaire savoyard »). Il suffit que le sujet réfléchisse pour savoir ce qu'il est car la conscience est moins un être qu'un acte, c'est-à-dire que le sujet est ce qu'il fait. Si je suis lâche, c'est-à-dire si j'ai l'intention de fuir le danger plutôt que de l'affronter, voire en différant cet affrontement comme Horace dans le combat contre les Curiace (cf. Tite Live, Histoire romaine et Corneille, Horace), il me suffit de vouloir le savoir. Lorsqu'il s'agit de connaître les choses, non seulement il faut réfléchir, mais il faut encore trouver les preuves qui valident les hypothèses. Par exemple, Strabon (64 av. J.-C.-21 ou 25 ap. J.-C.) dans sa Géographie imagine l'observation d'un bateau arrivant à l'horizon comme test de la sphéricité de la Terre dans la mesure où on voit d'abord le haut du mât puis le reste du bateau apparaissant progressivement, la vision du bateau variant en fonction de l'altitude où se trouve l'observateur sur le rivage.

Cependant, si la conscience suffisait pour se connaître, nul ne se méconnaîtrait. Mieux, nul ne serait dans l'erreur. Prétendre qu'il suffit de vouloir pour se connaître, c'est tomber dans une difficulté insurmontable car comment pourrais-je vouloir sans être conscient et comment alors faire de la volonté la condition pour se connaître ? Dès lors, ne peut-on pas penser que la connaissance de soi n'est pas plus facile que la connaissance des choses parce qu'elles sont toutes deux difficiles ?

Le sujet se connaît parce qu'il ne peut se mettre en doute, mais ce qu'il connaît, c'est seulement son existence et au moment même où il se saisit dans l'expérience du cogito. Le reste du temps, il connaît tout aussi bien l'existence des choses. En fait par la conscience, le sujet saisit un objet qui lui demeure inconnu. Descartes lui-même pose bien la question de savoir qui il est une fois qu'il sait qu'il est. Répondre par le fait d'être conscient ne suffit pas pour caractériser le sujet, autrement dit pour prétendre le connaître de même qu'il ne suffit pas de savoir qu'une pomme est, pour savoir qu'elle est comestible ou qu'elle peut tomber. En effet, le moi est pour la conscience un objet, certes différent parce qu'il paraît toujours présent à la différence des autres objets, mais c'est bien un objet inconnu. C'est en ce sens qu'on peut reprendre le mot de Rimbaud (1854-1891): « je est un autre » (Lettres du voyant, lettre à Georges Izambard du 13 mai 1871 et lettre à Paul Demeny du 15 mai 1871). En effet, la conscience lorsqu'elle se retourne sur elle-même trouve un objet qui lui est extérieur en la figure du moi avec toutes ses déterminations.

De ce point de vue, le moi n'est pas différent de toutes les autres choses, si on entend seulement par là tout ce qui existe et est objet pour la conscience. Dès lors, par quoi passe la connaissance de soi qui l'égale à la connaissance des choses? En effet, la connaissance de soi ne peut passer par la seule réflexion. Elle passe également par l'examen des œuvres du sujet. C'est que la réflexion est illusoire puisque le sujet ne peut se diviser en deux pour s'observer comme Comte l'a montré. Il ne le peut lorsqu'il est passionné puisque la passion modifie sa représentation des choses et de lui-même. Il l'est encore moins lorsqu'il doit à la fois réfléchir et observer ce qu'il fait lorsqu'il réfléchit (cf. Cours de philosophie positive (1830), première leçon). Il lui faut donc émettre des hypothèses sur lui-même comme il le fait pour les choses. Et de ce point de vue, il doit prendre les actes humains faits comme les autres. C'est pourquoi Durkheim a pu dire qu'il faut traiter les faits sociaux comme des choses dans ses Règles de la méthode sociologiques (1895). Aussi, lorsqu'il s'agit de se connaître comme sujet moral, la conscience n'est pas suffisante (cf. De la division

du travail social, 1893, Conclusion). Ainsi, la connaissance de soi n'est pas plus facile que celle des choses parce que justement, elle est de même nature.

Néanmoins, alors qu'une chose reste égale à elle-même, le sujet paraît susceptible de variations qu'il semble impossible de ranger simplement sous des lois. Tout se passe comme si la vie du sujet était plutôt une aventure - même peu aventureuse qu'un relevé de faits toujours identiques. Ne faut-il pas alors penser que si la connaissance de soi n'est pas plus facile que celle des choses, c'est parce que le « soi » n'est pas une chose comme une autre ? -

Le sujet n'est rien d'autre qu'une série d'actes de consciences. Aussi, chacun de ses actes sert à le définir jusqu'au moment même. Mais ce qui ne se définit pas, c'est ce qu'il est, du moins tant qu'il peut dévier d'une trajectoire donnée. Qui aurait examiné Jean Genet adolescence

(1910-1986) durant son de jeune voyou, voleur et prostitué, en maison de redressement ou en fugue, n'aurait pas deviné l'écrivain qu'il devint. C'est ainsi qu'on peut comprendre le mot de Thalès pour qui la connaissance de soi est la plus difficile. Alors que les choses restent stables, identiques à elles-mêmes, le sujet ne peut savoir ce qu'il deviendra. Il est plutôt une histoire de sorte qu'il est plus difficile à connaître que les choses. En effet, l'identité des choses fait que la connaissance des lois des phénomènes, c'est-à-dire « leurs relations invariables de succession et de similitude » pour les définir comme Auguste Comte dans le Cours de philosophie positive (1830, première leçon), suffit à les connaître. Une fois connues les qualités nutritives de la pomme ou sa vitesse de chute, je sais tout ce qu'il y a à savoir sur la pomme. Qu'est-ce donc qui fait la différence entre la connaissance de soi et celle des choses ?

Elle passe par la médiation de l'autre comme le montre Socrate. Lorsqu'il apprend que l'oracle de Delphes à la question de son ami Chéréphon, à savoir, s'il y a un homme plus sage que lui, a répondu négativement, va dialoguer avec les supposés sages. En effet, Socrate est bien conscient de ne pas être sage, mais il a aussi conscience que le Dieu ne peut mentir. Devant cette contradiction, il va donc chercher à déterminer ce qu'il en est. Après qu'il a découvert que nul n'était plus sage que lui, au contraire, qu'il l'était parce qu'il était conscient de son ignorance, il ne s'arrête pas d'interroger les autres, seule façon de savoir ce qu'il en est de son propre savoir (cf. Platon, Apologie de Socrate). Autrement dit, la connaissance de soi passe par l'épreuve avec les autres et non simplement dans l'image qu'ils ont de nous qui peut toujours être fautive. Pour les choses, il faut bien les interroger, mais non pas pour se connaître, mais pour les connaître. Le savant teste ses hypothèses et apprend de l'expérience si elles sont vraies ou fausses. Par là, il n'apprend rien sur lui-même. Par contre, pour se connaître comme savant, il lui faut interroger les œuvres des savants, condition comme Comte l'avait vu, pour connaître l'esprit humain.

CONCLUSION*

Disons donc pour finir que le problème était de savoir la connaissance de soi est plus facile que celle des choses. Ce qui donne cette impression, c'est que l'existence du sujet paraît précéder la connaissance des choses dans l'expérience cartésienne du cogito. Or, le moi ou le soi qui fait l'identité du sujet ne se laisse pas simplement saisir par la réflexion. Il exige au minimum comme les choses une recherche. Et comme ce qui fait sa singularité est d'être moins une identité stable qu'une aventure, il ne peut être connu que dans la confrontation avec les autres alors que les choses peuvent être connues en testant des hypothèses. C'est ce qui fait que la connaissance de soi n'est pas plus facile que celle des choses parce qu'elle est en réalité, plus difficile.

SUJET N°25 : La liberté consiste-t-elle à faire ce qui nous plaît ?

INTRODUCTION

Il est fréquent de penser que la liberté consiste essentiellement à faire ce qui nous plaît. C'est ainsi que l'on pense le temps libre, celui des loisirs, de la détente. Ne rien faire peut même passer pour l'essentiel. Et pourtant comment

admettre que c'est dans le simple fait que la vie s'écoule paisiblement que résiderait l'essentiel de la liberté ? N'est-on pas d'autant plus libre que l'on fait volontairement ce qui déplaît ? Est-il libre celui qui boit du matin jusqu'au soir parce que cela lui plaît ? Un homme qui passerait sa vie à dormir serait-il libre parce que c'est là son activité préférée ? Demandons-nous donc s'il n'y a pas tout autre chose dans la liberté que sa définition courante « faire ce qui nous plaît »>.

****DEVELOPPEMENT****

Faire ce qui nous plaît, c'est faire ce que nous désirons. En effet, le désir est la condition du plaisir. C'est le cas lorsqu'on est rassasié ou las de quelque chose qui nous fait habituellement plaisir. Ainsi, même le gourmand peut en avoir assez de manger. Admettons avec Hobbes dans le chapitre XI du Léviathan que le désir n'a d'autre finalité que de se perpétuer, sans quoi nous serions comme morts, dès lors, nous pouvons faire résider la liberté dans le fait d'effectuer ce que nous désirons, quoi que nous désirions, et pour quelque raison que nous le désirions. Peu importe ce que nous désirons, l'essentiel est d'obtenir l'objet de nos désirs. En effet, un simple divertissement peut donner autant, voire plus de plaisir qu'une "grande" œuvre d'art. Que nous soyons ou non fondés à désirer ce que nous désirons, l'important est de désirer et il vaut mieux un désir factice que pas de désir du tout.

C'est qu'en effet, il faut alors nier toute fin dernière qui devrait donner sa loi au désir.

C'est pour cela que la liberté dépend du pouvoir que nous possédons. Et c'est pourquoi Hobbes voit dans le pouvoir l'objet universel du désir choix, toute initiative et donc toute responsabilité. Dès lors, ne faut-il pas penser qu'être libre, c'est choisir en tant qu'il permet d'obtenir pour chaque homme ce qu'il désire. On rejoint ici l'opinion commune qui définit la liberté aussi bien comme faire ce qui plaît et l'absence de liberté par l'impuissance. Bref, être libre revient à obtenir ce qu'on désire ou ce qu'on veut, comme on voudra dire. S'il faut distinguer la volonté du désir, ce serait uniquement en cela que la première désigne la décision finale alors que le premier désigne la tendance constante de notre vie. À l'inverse, ne serait-il pas absurde d'affirmer libre celui qui n'obtiendrait jamais ce qu'il désire, quoi qu'il désire par ailleurs ? Que nos désirs ne dépendent pas de nous n'interdit pas de penser que c'est en les satisfaisant que nous sommes libres de même que la vie elle-même ne dépend pas de nous. Ainsi la liberté serait dans la réalisation de nos désirs et non dans une volonté qui pourrait ne jamais se réaliser. Toutefois, concevoir une telle liberté, c'est finalement nier tout et que nous pouvons choisir ce qui ne nous plaît pas ? Mais pourtant, que signifierait un choix qui serait contraire à ce qui nous plaît ?

Si l'on se donne le cas d'un homme qui aurait tout ce qu'il désire à condition de n'avoir aucune initiative, d'être une sorte d'esclave, on peut penser que personne ne voudrait d'une telle vie. Bref, dans l'idée de liberté, il y a aussi celle de choix. Lorsque nous est commandé ce que nous désirons, il arrive que nous refusions. Russell donne dans le premier chapitre de Science et Religion (1936) l'exemple de Galilée (1564-1642) qui s'était vu interdire les mathématiques par son père. Il transgressa son ordre pour en faire. Il est clair que cette science passe pour déplaisante dans la mesure où elle est une "obligation" scolaire. Entendons qu'elle est une sorte de contrainte. Choisir est donc bien plutôt l'essence de la liberté. C'est pour cela que l'oiseau ou le fleuve n'est libre que par métaphore. En réalité, l'un est déterminé à agir par son instinct et l'autre par les forces physiques. La liberté s'oppose donc au déterminisme, c'est-à-dire au principe selon lequel une chose est l'effet nécessaire d'une cause elle-même nécessaire. Ce qui revient à dire que lorsqu'il agit librement, le sujet peut toujours faire autre chose que ce qu'il fait. Bref, être libre, c'est être le principe de l'action. Or, lorsque nous choisissons, ne faisons-nous pas ce qui nous plaît ? On peut accentuer l'expression du côté du "nous". Autrement dit, dans le "faire ce qui nous plaît", il y a essentiellement le fait que cela provient de nous. Or, c'est bien ce sens qu'il faut donner à cette expression. Autrement dit, être libre consiste bien à faire ce qui nous plaît non pas au sens où c'est le désir qui nous détermine, mais au sens où nous faisons ce qui nous semble bon. En effet, nous pouvons dire avec Descartes que le libre arbitre consiste à faire ce que bon nous semble. Car, qui agirait contre lui-même. En ce sens, l'indifférence au sens premier, c'est-à-dire l'ignorance où nous sommes de choisir entre un parti et un autre d'égale valeur apparente comme le choix de l'âne de Buridan (~1300-~1358) (qu'il n'a nullement soutenu pour sa part) entre l'avoine et l'eau qui le tue - est le plus bas degré de la liberté comme Descartes l'affirme dans la quatrième de ses Méditations métaphysiques. C'est que s'il est vrai que la connaissance du vrai et du bien incline notre volonté sans la déterminer, nous pouvons refuser de l'affirmer ou de le suivre au nom de notre libre

arbitre. Un tel choix que pense la lettre au père Mesland du 9 février 1645 montre que ce qui nous plaît, c'est effectivement ce que nous choisissons. Néanmoins, si c'est le plaisir même

défini par nous-mêmes qui est à la source de la liberté, on ne voit pas du tout en quoi elle se distingue de son contraire, le déterminisme. Dès lors, ne faut-il pas plutôt comprendre la liberté par l'autonomie du choix ? N'est-ce pas dans l'action morale qu'on est libre?

En effet, être libre, c'est choisir disions-nous. Or, lorsqu'on choisit, encore faut-il avoir des motifs de le faire. Le plaisir ne peut être le seul motif, sinon il serait déterminant et non un simple motif. Par motif, on entend ce pour quoi la volonté agit sans qu'il s'agisse d'une cause qui détermine nécessairement son effet. Agir selon des motifs, voilà alors ce qui distingue la volonté du désir. Il faut donc que le choix trouve un autre motif que le simple plaisir. On le trouvera dans la moralité et uniquement dans la moralité. En effet, supposons que je choisisse de ne pas suivre un certain plaisir, cela peut être pour un autre plaisir ou pour éviter une douleur. Par exemple, je peux être honnête par peur du gendarme. Dès lors, je suis déterminé à agir. On peut prendre le cas que propose

Kant dans la Critique de la raison pratique. Si on demandait à quelqu'un s'il accepte de se faire pendre après avoir satisfait la passion dont il prétend ne pouvoir se passer, il répondrait qu'il pourrait finalement s'en passer. Pourquoi ? Parce qu'un tel pouvoir s'explique suffisamment par le plaisir de vivre. Il ne manifeste nullement la liberté. En ce sens, on peut dresser un animal à faire le contraire de ce qu'il fait naturellement comme le voit avec les chiens dressés pour la chasse qui ramène la proie à la place de la manger selon l'exemple que prend Descartes dans l'article 50 de son traité sur Les passions de l'âme (1649). Par contre, si on demandait au même de faire un faux témoignage pour un motif politique contre un honnête homme sous peine d'être exécuté, il répondrait qu'il pourrait refuser. Pourquoi ? Il ne s'agirait pas simplement d'un plaisir. Au contraire ! En agissant moralement, c'est-à-dire en refusant de nuire intentionnellement à autrui, il irait à l'encontre de sa vie. Donc, il se conçoit comme capable d'agir indépendamment de tout plaisir. Il faut écarter le simple suicide, toujours ambigu car il peut être un moyen pour le sujet de se débarrasser du poids de la vie. Comme il n'y a que la moralité de l'action qui serait le motif de son action dans ce cas, on peut dire que ce serait une action libre mais qui toutefois ne consiste nullement à faire ce qui plaît. En effet, ce n'est pas un désir qui est ici satisfait : c'est la volonté pure. Ainsi, la liberté consiste moins à faire ce qui plaît qu'à agir moralement. Et si la morale ne s'oppose pas toujours au plaisir, il est clair qu'elle peut s'y opposer.

****CONCLUSION****

Nous nous demandions comment définir la liberté ou plutôt si la définition traditionnelle ou populaire, à savoir que la liberté consiste à faire ce qui nous plaît. Or, cela revient à identifier la liberté avec la simple satisfaction du désir. On a pu plutôt voir que la liberté résidait dans le choix. Mais même ainsi entendu, c'est bien toujours le plaisir qui fait la liberté puisque le refus du bien ou du vrai présuppose de choisir le plaisir d'affirmer sa liberté. Aussi n'est-ce que si nous faisons intervenir le point de vue moral que nous sommes amenés à faire résider la liberté dans l'obéissance à la conscience morale, quelque douleur qu'elle nous coûte.

****SUJET N°26: LA SCIENCE SE LIMITE T-ELLE A CONSTATER LES FAITS*** ?*

****Introduction****

La science et le réel paraissent au premier abord indissociables, aussi comme le sous-entend le sujet ; on pourrait penser que la science se contente de constater les faits. D'ailleurs, il y a autant de disciplines scientifiques que d'aspects diversifiés du réel. Ainsi, par exemple, la science des insectes s'appelle l'entomologie, celle des oiseaux se dénomme l'ornithologie; le botaniste étudie les plantes, le chimiste étudie les éléments de la matière, le mathématicien explore les règles des nombres et chiffres. A chaque pan du réel correspond une science déterminée. Aussi, on pourrait penser de prime abord, que la science se borne à recueillir les faits. C'est ainsi que Bacon (philosophe mort au début du XVIIème siècle) pensait que la première étape de la science commençait par la « grande chasse de Pan », c'est à dire qu'il croyait que la première tâche du savant était de ramasser le plus de données était de ramasser le plus de données

précises possibles sur le réel. Mais à ce moment là, la science ne serait qu'un catalogue de faits. La science ne relève t-elle donc que du talent d'observateur, ou au contraire fait-elle appel à d'autres facultés de l'esprit humain telles que l'imagination, la raison créatrice ?

DEVELOPPEMENT

PREMIERE PARTIE : LA SCIENCE NE SE LIMITE PAS A CONSTATER LES FAITS, CAR ELLE S'EST SOUVENT BATIE A L'ENCONTRE DE LA PERCEPTION SENSIBLE IMMEDIATE

a) la connaissance scientifique ne va pas forcément être le reflet de nos sensations basiques. Prenons un exemple évident. De nos jours, quasiment tout le monde sait que la Terre est ronde et que c'est la Terre qui tourne autour du soleil, et non l'inverse. Mais si on s'en tient à la perception immédiate, comme l'on fait les savants jusqu'à la Renaissance, on croira que la Terre est plate et immobile, et que c'est le soleil qui tourne autour de nous. L'héliocentrisme est une connaissance scientifique extrêmement répandue de nos jours, mais tel ne fut pas le cas pendant des millénaires.

b) Par ailleurs, les expériences qui servent à accréditer les théories scientifiques ne sont pas de l'ordre du quotidien. Par exemple, Galilée pour prouver sa théorie sur la chute des corps dût faire des expériences qui sont impossibles dans la vie ordinaire. Par exemple, pour prouver le mouvement continu uniforme, il utilisait des sphères rondes et polies en métal et les faisait glisser le long d'un tuyau plus ou moins penché et recouvert de papier vélin afin de réduire au maximum les frictions de l'air. On voit bien que les expériences organisées par Galilée pour conforter sa théorie n'ont rien de commun avec l'expérience banale et quotidienne. Pour prouver sa théorie, le scientifique doit souvent organiser des expériences par la raison, et non s'en tenir à l'expérience concrète, immédiate.

DEUXIEME PARTIE : LA SCIENCE N'EST PAS QU'UN CONSTAT DES FAITS CAR ELLE REPOSE SUR LE RAISONNEMENT HYPOTHETICO-DEDUCTIF. AUTREMENT DIT, LA SCIENCE NE SE BASE PAS SUR LA SIMPLE OBSERVATION DES PHENOMENES, MAIS SUR LA FORMULATION D'HYPOTHESES QU'IL FAUT TESTER PAR DES EXPERIENCES ORGANISEES PAR DES SCIENTIFIQUES.

Par exemple, au XVIIème siècle, en 1633, les fontainiers de la ville de Florence constatent que l'eau ne peut pas monter à plus de 10 mètres 33 dans les cuves qui servent de réservoirs aux fontaines. Ce phénomène apparaît au premier abord mystérieux et irrationnel. La pensée primitive pourrait interpréter ça comme magique, occulte. Ce phénomène interpelle à l'époque les scientifiques car au XVIIème siècle, il existait une théorie qui disait que « la nature a horreur du vide » et tend toujours à combler le vide. Or, si l'eau ne monte pas à plus de 10m33 dans les cuves de réserve, cela laisse un espace au vide et vient contrevenir cette théorie admise. Le physicien italien Toricelli (formé par Galilée) va alors émettre l'hypothèse de l'existence de la pression atmosphérique. Si l'eau ne monte pas à plus de 10m33 dans les cuves, c'est que la pression de l'air l'en empêche. Cependant le physicien Torricelli n'aura pas le temps de prouver son hypothèse, c'est le savant et philosophe Blaise Pascal qui va reprendre son hypothèse à titre posthume et faire des expériences pour la démontrer exacte. La science, en effet, est une œuvre collective, et les hypothèses et les théories de certains peuvent être recueillies par d'autres savants. L'essentiel est qu'au fil des siècles, la connaissance scientifique aille en progressant. Pascal, a d'autant plus de mérite de récupérer cette hypothèse de Torricelli, qu'au départil partage l'opinion communément admise à son époque, comme quoi << la nature a horreur du vide » et tend toujours à le combler. Mais en vrai scientifique, B.Pascal se comporte sans préjugés et teste cette hypothèse de Torricelli même si elle va à l'encontre de son opinion personelle. Pour ce faire, B. Pascal remplace l'eau par du mercure. Le mercure est,en effet, quatorze fois plus lourd que l'eau. Pascal imite l'expérience des fontaines de Florence en mettant du mercure à la place de l'eau, et en utilisant des tubes à essai en verre. Pascal se dit que « si la nature a horreur du vide » il n'y a pas de raison pour qu'elle en ait plus en haut d'une montagne qu'à une altitude zéro. Par contre, si la pression atmosphérique existe, alors le mercure montera plus plus haut en haut d'une montagne qu'en basse altitude. Pascal va tester l'hypothèse de l'existence de la pression atmosphérique dans de célèbres expériences réalisées en haut du Puy de Dôme et en haut de la Tour Saint Jacques à Paris. Pascal constate et vérifie que le mercure monte légérement plus haut en haut du Puy de Dôme d'un centimètre et demi; et de quelques millimètres en haut de la Tour Saint Jacques. On observe une variation du mercure dans les tubes en verre qui ne s'expliquent que par le poids de l'air.

La science est un édifice collectif qui se batît sur des expériences issues d'hypothèses logiques et inventées par l'ingéniosité humaine. Certes, ces hypothèses rendent compte de l'expérience réelle, mais les expériences scientifiques ne sont pas en général de celles qu'on trouve dans la vie de tous les jours, dans l'expérience concrète. Donc, la science ne repose pas sur le constat des faits, mais sur l'expérimentation d'hypothèses issues de l'imagination et de la raison créatrice.

TROISIEME PARTIE : PAR AILLEURS, CE QUI MONTRE QUE LA SCIENCE NE SE LIMITE PAS A CONSTATER LES FAITS, C'EST LE FAIT QUE LA SCIENCE SOIT CAPABLE DE PREVOIR CERTAINS PHENOMENES À L'AVANCE

Autrement dit la science ne se limite pas aux constats des faits, mais même devance l'expérience. Les premiers phénomènes prévus par la science ont d'abord été les éclipses qui passaient dans l'Antiquité pour des phénomènes funestes et manifestant la colère de Dieu. Puis les hommes, au cours des siècles, ont compris qu'il s'agissait d'un alignement synchronique des planètes induisant des phénomènes cosmiques spectaculaires tel que par exemple le disque noir en plein jour d'un soleil éclipsé par le passage de la lune sur son axe. Puis les hommes ont prévu la venue régulière de comètes, comme celle de Halley (nom du scientifique qui l'a étudié) qui revient tous les soixante douze ans. La sience permet de rendre compte des phénomènes et de démystifier le réel. Mais il est très évident que les phénomènes célestes comme les éclipses ou les comètes ont pendant longtemps terrorrisé les hommes. L'une des plus grandes prévisions réalisées en science, est celle de la découverte de Neptune par l'astronome français Le Verrier, alors que sa présence avait déjà été repérée par l'allemand Gall par le simple calcul d'après la théorie de la gravitation universelle de Newton. En effet, les scientifiques au XIXème siècle constatèrent que l'orbite d'Uranus ne correspondait pas aux calculs effectués d'après la théorie de Newton. Aussi le physicien Gall émit l'hypothèse géniale que la théorie de Newton n'était pas fausse, mais qu'on pouvait supposer l'existence d'une planète encore inconnue aux abords d'Uranus et qui rendrait compte des déviations anormales d'Uranus. L'emplacement et la masse de la planète Neptune furent calculés par Gall, avant même qu'elle ait été observée concrétement par le Verrier au télescope en 1846. La science permet donc de prévoir les phénomènes et pas seulement de les constater.

QUATRIEME PARTIE : ENFIN, LA SCIENCE EN AUGMENTANT NOS CONNAISSANCES BOULEVERSE NOTRE RAPPORT AU MONDE

c'est pourquoi certaines connaissances scientifiques furent jugées comme impies, et ne devant pas être diffusées. L'exemple le plus célèbre est celui de Galilée qui lors de l'Inquisition dut renoncer à enseigner l'héliocentrisme. Le pape le força à renier que la Terre tourne autour du soleil. Les écclésiastiques percevaient, en effet, cette nouvelle théorie astronomique comme étant contraire à la foi chrétienne. Le système astronomique communément admis à l'époque de la renaissance était le géocentrisme établi par l'astronome Ptolémée. Pour les clercs, affirmer que la Terre n'est qu'un satellite du soleil, et non l'inverse, c'était quelque part comme renier Dieu. Car si Dieu a conçu l'Univers, l'homme doit être logiquement au centre, ainsi que la Terre qui le porte. Galilée, Copernic et les autres grands astronomes de la Renaissance remirent en cause cette vision du monde. La Terre n'était plus qu'une planète parmi d'autres, parmi des myriades d'autres. Freud déclara d'ailleurs, au début du XXème siècle que la découverte de l'héliocentrisme fut la première blessure faite au narcissisme humain. Au XIXème siècle, l'énoncé de la théorie de l'évolution par Darwin fut << un autre coup » porté à la religion et au narcissisme humain. La théorie de l'évolution soutient, en effet, que nous sommes biologiquement « cousins du singe » et que les pré-hominidés ont été des singes mutants, un peu plus évolués que les autres. Les données scientifiques actuelles corroborent cette hypothèse de Darwin puisque nous partageons 99% de gênes en commun avec les bonobos ! Cependant l'apparition de l'espèce humaine sur Terre demeure encore un mystère. Absolument personne n'est encore capable d'expliquer l'apparition de la conscience dans le cerveau humain. Physiologiquement, on sait que la conscience se situe plutôt dans l'émisphère gauche du cortex et qu'elle semble jaillir au niveau de la troisième ou quatrième circonvolution dans la zone frontale gauche. Mais cette localisation matérielle du courant de conscience qui démarre sans doute au niveau du cervelet pour traverser tout l'émisphère gauche (le côté gauche du cerveau est spécifique au langage, tandis que le côté droit est plutôt réservé aux images) ne nous donne pourtant pas la clé d'explication du jaillissement de la conscience. Cependant, il est évident que l'âme humaine a une base matérielle neurologique et biologique.

Pour Freud, le développement de la science a donc déclenché trois blessures au niveau du narcissisme humain.

1 l'héliocentrisme a montré que spatialement nous ne serions pas au centre de l'Univers (ce qui pour moi est cependant discutable, on pourrait quand même être au centre de l'univers, c'est une question de point de vue, disons que c'est une question de degrè de conscience).

2 le darwinisme a montré une certaine parenté entre l'animalité et l'humanité (cependant, cela n'enlève en rien la grandeur à l'Humanité, il y a des gens qui sont choking pour un rien, my god!)

3 la découverte de l'existence de l'inconscient par Freud. L'existence de l'inconscient a montré que le moi << peut ne pas être maître dans sa propre maison ». Ainsi à cause de pulsions comme celle d'Eros (libido, pulsions sexuelles) ou de pulsions comme celle de Thanatos (pulsions de violence et de mort, voire de meurtre), le moi humain ne se réduit pas à la conscience. Il y a dans le psychisme humain des forces extrêmement difficiles à dompter. Par exemple, lorsque l'on rêve, remarquait déjà Platon au IVème siècle avant J-C, on peut même en étant vertueux, avoir des rêves avec des pulsions de violence et de sexe (c'est vrai qu'au réveil, c'est un peu limite, mais bon ...il ne faut pas trop se prendre au sérieux!). Donc le développement de la science ne se borne pas à constater des faits, c'est toutes les mentalités qui se trouvent modifiées.

Prenons un dernier exemple très actuel cette fois. Pendant très longtemps on a cru que l'homme donc le cerveau féminin est plus était supérieur intellectuellement à la femme. Les savants du XIXème siècle mysogines s'appuyèrent sur des données scientifiques exactes : le cerveau masculin était en moyenne de 150 à 200 grammes plus lourd que le cerveau féminin en moyenne. Moi-même étant de sexe féminin, j'ai comme éprouvé un sentiment réel d'infériorité, d'autant plus que les grandes découvertes scientifiques ont été faites à 99,9% par les hommes jusqu'à maintenant. Cependant les données actuelles de la science montrent que le cerveau féminin a 40% de substance blanche en plus par rapport au cerveau masculin, ce qui le rend plus apte à se servir de ses deux hémisphères cérébraux en même temps, autrement dit la pensée de la femme n'est pas inférieure, mais plus globale que celle de l'homme. Par ailleurs, dans un cerveau féminin, pour compenser la différence de taille avec celui de l'homme, les femmes ont 13% de connexions en plus entre leurs neurones, petit, mais aussi plus concentré ! Les données de la science nous montrent que l'homme et la femme ont des intelligences différentes d'un point de vue physiologique et donc psychologique, des pensées que l'on peut supposer complémentaires. Le développement de la science du cerveau vont bientôt rendre batardes les pensées primaires sexistes ! Comme quoi, la science n'est pas qu'un catalogue de faits, mais influe forcément sur les mentalités d'une époque donnée.

CONCLUSION

Le développement de la science bouleverse notre conception de la vie. Des esprits étroits pourraient penser que le développement de la science implique le développement du matérialisme, et par ricochet, le développement de l'athéïsme. Mais l'exploration de l'univers fait naître de nouvelles questions là où on a des débuts de réponse. Aussi le développement de la science ne signifie pas la fin de la philosophie, mais son renouvellement par de nouvelles connaissances.

En général, plus la science est développée dans une société donnée (surtout grâce à un système éducatif accessible à un maximum d'enfants), moins il y a de barbarie et de mœurs cruels et rétrogrades. La science ne fait pas que constater les faits, elle participe à l'élévation du degré de conscience de l'Humanité.

SUJET N°27: La technique peut-elle transformer la morale ?*

INTRODUCTION*

Il est d'usage de distinguer entre les questions techniques qui portent sur les moyens et les questions morales qui portent sur les fins. Dès lors, quelle que soit la technique qu'on examine, quelle que soit son évolution, la morale ne peut que rester la même. Cependant, un changement technique permet de nouvelles actions et donc implique un examen du point de vue moral qui est susceptible de modifier, voire de transformer la morale dans la mesure où le sujet dispose de possibilités qu'il n'avait pas jusque là en bien comme en mal. On peut donc se demander si la technique peut transformer la morale.

DEVELOPPEMENT

La technique désigne à proprement parler le domaine du savoir-faire qui use d'outils, c'est-à-dire de moyens fabriqués en vue de certaines fins. Comme le souligne Kant dans la Critique de la faculté de juger (1790), il ne suffit pas de connaître les chaussures pour être cordonnier. Il faut savoir les fabriquer, ce qui ne s'apprend que par la pratique. La technique apparaît alors comme indépendante de la morale qui elle a pour domaine le bien et le mal et partant les fins à poursuivre et celles à éviter. Si la morale a à examiner la technique, c'est en tant qu'elle permet de réaliser certaines fins. Par contre, la technique ne peut rien dire des fins de la morale. Socrate selon Platon dans l'Apologie de Socrate, critiquait les artisans qui, au nom de leur savoir spécifique, se croyaient capables de parler des choses les plus importantes, c'est-à-dire les valeurs. En effet, une question technique relève de ce que Kant nomme un impératif hypothétique. La fin étant posée, je cherche quel moyen peut me permettre de la réaliser au mieux. Mais que je doive poursuivre cette fin, aucune technique ne me le dit quant au fond. En effet, lorsque la question de la réalisation de la fin est une question technique c'est qu'elle le moyen d'une autre fin. En dernière instance, les fins ultimes, c'est-à-dire les fins qui ne sont jamais les moyens d'autre chose ne ressortissent pas à la technique mais à la morale. Les fins morales relève de l'impératif catégorique qui me prescrit ce que je dois faire sans condition. Que de nouvelles techniques ne puissent transformer la morale se montrent par le fait que c'est au contraire la morale, bien ou mal comprise d'ailleurs, qui les justifie. Ainsi les problèmes liés à la procréation assistée ont pour source le souci moral de permettre à toutes les femmes de porter des enfants. La morale peut donc donner une impulsion à la recherche technique. Et les possibilités que la technique offre ne légitiment aucune fin. Que le clonage permette de cultiver des cellules ne justifie pas que l'on veuille cloner des humains pour s'en servir comme de do les pour prélever leurs organes au fur besoins. En effet, la morale interdit d'utiliser une personne simplement comme un moyen. Toutefois, la morale n'est peut-être rien d'autre que l'expression de la vie sociale. Or, celle-ci dépend de la technique. Dès lors, la réflexion morale n'est-elle pas transformée par la technique dans son développement ?

On peut en effet penser avec Marx que la morale ressortit à la sphère de l'idéologie. Pour le comprendre, il faut partir de l'idée que les hommes produisent leur existence avec des outils qu'ils ont eux-mêmes fabriqués de sorte que la séparation entre les fins et les moyens est une abstraction. En effet, l'usage de l'outil vise une fin qui est à chaque fois bonne ou mauvaise du point de vue moral. Chacun ayant une place déterminée dans la société se voit assigné à tel usage par rapport à la totalité du dispositif technique de la société. Un chasseur Guayaki tel que Pierre Clastres (1934-1977) le décrit dans La société contre l'État (1974) qui chasse mal met en péril sa tribu. Un chasseur dans notre société qui rate sa cible satisfait au moins les ligues de protection des animaux. La chasse n'est pas la même technique dans l'un et l'autre cas en ce sens

qu'elle n'a pas le même rôle social. Aussi, selon la technique dont ils disposent les hommes ne se posent-ils pas les mêmes questions morales. Ainsi à l'économie essentiellement agricole et à la civilisation urbaine de l'antiquité correspond une interrogation sur le bon usage de l'esclave. Et Aristote a pu soutenir dans le livre I de La Politique que certains hommes sont naturellement esclaves. Par contre, le capitalisme a amené la disparition de l'esclavage et son remplacement par le prolétariat, autrement dit par des travailleurs qui ne possèdent que leur force de travail qu'ils sont contraints de vendre sur le marché du travail. La morale a enregistré ce changement avec l'idée que tous les hommes sont libres, qu'ils sont tous des personnes, des fins en soi et non simplement des moyens. Par contre qu'il y ait toujours un groupe de chômeurs, soit une << armée de réserve industrielle >> selon l'expression de Marx dans le livre I du Capital (VII° section : Accumulation du capital, chapitre 25: Loi générale de l'accumulation capitaliste, III. - Production croissante d'une surpopulation relative ou d'une armée industrielle de réserve), qui permet aux salaires de ne pas être trop élevés, ne pose aucun souci moral. Mieux. Le travail étant pensé dans notre culture comme une obligation, le chômeur doit se sentir coupable de ne pas travailler tout en étant un produit social. Si son sort est vraisemblablement plus satisfaisant que celui de l'esclave de l'antiquité, morale moderne est bien conforme la technique moderne. Dès lors, les grands changements technologiques bouleversent la morale qui n'est rien d'autre que l'expression en terme de bien et de mal des conditions sociales d'existence des hommes. Déjà Montaigne dans ses Essais faisait dériver la conscience morale des mœurs. Il faut faire un pas de plus et dire que la technique en tant

que force productive détermine les changements dans les rapports de production des hommes et donc leur et la morale comme le reste de l'idéologie, c'est-à-dire de l'expression consciente que les hommes ont de leur existence. Pourtant, il paraît difficile de réduire la morale à l'expression de la technique puisqu'à la même technique dans une société peut correspondre des réflexions morales différentes comme le montre la richesse de la réflexion morale chez les philosophes de l'Antiquité. La morale paraît donc autonome. Dès lors, la technique ne transforme-t-elle pas la morale en ce sens qu'elle l'amène à prendre en compte de nouvelles interrogations et donc de nouvelles réponses?

C'est que la morale, ce n'est pas seulement l'interrogation abstraite sur le bien, c'est surtout l'ensemble des jugements sur ce qu'il est bien ou mal de faire dans chaque cas. C'est pour cela que la morale est l'expression des mœurs. Et celles-ci dépendent de la technique. Prenons l'exemple des mères porteuses. Certes, il ne faut pas faire usage de l'autre comme d'un moyen. Est-ce le cas de la mère porteuse ? N'est-ce

pas elle qui se donne pour aider un couple en détresse ? Ou bien le couple en mal d'enfants n'a-t-il pas simplement une volonté narcissique de faire un enfant biologiquement identique ? Le problème se pose à partir du moment où la technique est présente. De même, il est mal de tuer. Mais les bombes atomiques posent un tout autre problème que celui de l'usage des lances ou des arcs : il y va de la survie de l'humanité. Ainsi, la morale quil étymologiquement provient de "moralis" terme latin inventé par Cicéron dans le Traité du destin pour traduire le grec "éthikos" qui désigne la réflexion sur la meilleure vie possible. Mais cela ne change pas les principes essentiels de la morale dira-t-on ? Nullement car ceux-ci n'existent pas. L'interdiction du meurtre peut rester la même mais la question de la responsabilité n'a pas le même sens pour le chasseur cueilleur de la préhistoire et pour un État possesseur de bombes atomiques. Dans ce dernier cas, il ne suffit pas de s'interroger sur les fins, il faut aussi se poser la question des conséquences à très long terme. Un chasseur qui en tue un autre porte implique une nouvelle réflexion sur le bien et le mal.

atteinte à la loi de la tribu. Par contre, un État qui en attaque un autre avec des bombes atomiques met en danger l'humanité tout entière. Aussi la technique transforme-t-elle radicalement la morale. La réflexion sur le bien et le mal ne peut plus se contenter de le définir abstraitement et une fois pour toute. Elle doit prendre en compte les effets négatifs possibles de la technique sur le long terme et sur la survie de l'humanité. En effet, la technique moderne qui est l'application de la science a pour but selon l'expression de Descartes dans la sixième partie du Discours de la méthode de « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature ». Dès lors, elle apparaît comme une fin et à ce titre elle implique une nouvelle réflexion sur le bien et le mal .

****CONCLUSION****

Bref, le problème était de savoir si la technique peut transformer la morale. Si on pense que la technique est du domaine des moyens et la morale du domaine de s fins, il est évident que la technique ne peut transformer la morale. Or, il est apparu qu'une telle conception est abstraite. Certes, la technique peut apparaître comme la condition de la morale la transformation de l'une faire celle de l'autre. Toutefois, c'est plutôt dans son développement et dans les problèmes nouveaux qu'elle pose que la technique transforme la morale.

SUJET N°28 Grâce aux progrès de la science et de la technique, l'homme est devenu : <<maitre et possesseur de la nature. >> Pensez-vous qu'il en soit plus heureux ?

INTRODUCTION

Les progrès de la science et de la technique ont certes aidé l'homme à adapter la nature à ses besoins contrairement aux animaux qui s'adaptent à la nature. Où réside alors cette différence entre l'humanité et l'animalité ? Aujourd'hui le bonheur humain est attribué aux exploits scientifiques et techniques, fait visible ! Ces exploits ne sont sans problèmes et engendrent ainsi des réflexions critiques notamment philosophiques. Comment peut-on comprendre ce rapport entre la philosophie et la science ? L'élucidation de ces problèmes soulevés nous permettra d'en saisir davantage.

DEVELOPPEMENT

L'homme et l'animal sont tous des êtres vivants qui vivent dans la nature. Ce milieu ambiant leur cause des problèmes surtout les calamités. Mais de par l'instinct de vie et de conservation qu'incarne chaque être vivant, l'homme et l'animal vont essayer de résister aux colères de la nature et Chacun à sa manière. L'animal va donc se conformer à la nature. Et ce besoin de conformité développera en conséquence son organisme. c'est ainsi que l'animal résiste au froid, à la pluie et autres de façon non artificielle, naturelle. On dit ainsi qu'il s'adapte à la nature. Quand à l'homme, il essaye de comprendre, de s'interroger sur l'origine. la cause, le pourquoi des phénomènes naturels Ceci lui possible parce qu'il est doué d'une faculté de réflexion, de connaissance qu'est la raison. La maîtrise, la connaissance de la nature par l'homme lui permettra de développer l'anti (le contre), de soumettre la nature à ses exigences donc de l'adapter à ses besoins, à ses plaisirs,

à sa volonté. Ce qui fait dire Descartes dans Traités des passions que l'homme doit prévaloir la raison c'est elle qui permet la connaissance :« c'est proprement avoir les yeux fermés sans tâcher jamais de les ouvrir que de vivre sans philosopher ». Précisons pour que l'homme soit :<< maitre et possesseur de la nature», en outre il faut la pratique. Ainsi dit Descartes dans Discours de la méthode (VI, 1637): << Au lieu de cette philosophie spéculative (celle du moyen âge, scolastique) qu'enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres... >> La théorie scientifique devient utile si elle est appliquée dans la technique. Telle est la conception positiviste, scientiste. Par le progrès technique et scientifique, il y aura moyens d'action augmentation des et de production ; par l'augmentation de ces moyens, il y aura amélioration de la condition humaine, du bien-être et de la situation sociale; par l'amélioration des conditions économiques et sociales, s'obtiendra l'épanouissement de l'homme et par l'épanouissement de soi, on aura le bonheur. C'est ainsi que dans l'agriculture, l'invention des machines, la découverte de nouvelles techniques culturales assureront de bonnes récoltes pouvant garantir l'autosuffisance alimentaire. Avec des moyens de déplacement, de communication le monde serait un village planétaire, par le contact permanent des différents peuples, aussi actuellement l'on parle de réseau Internet, objectivé par la toile d'araignée ..... En médecin; la découverte de vaccins et d'autres médicaments va assurer la santé, chose précieuse pour tout bien-être social. Grâce au mécanisme, la physique va avoir son application dans l'industrialisation de l' Europe en général.

Nous ne saurons voir seulement à la science et à la technique, des << miracles » des exploits, des mérites. Les progrès scientifiques, « techniques ont engendré d'autres problèmes de nature sociale voire éthique. Autrement dit tout développement de la science provoque des problèmes d'ordre métaphysique, philosophique.. L'histoire de la philosophie montre que les différentes -découvertes scientifiques et techniques ont poussé les hommes â se poser de nouveaux problèmes philosophiques, à mettre en cause l'ordre social,.... C'est ainsi le développement du capitalisme, fruit du machinisme. qui a permis la naissance du marxisme ; ce sont les hostilités de la deuxième guerre mondiale et du machinisme qui sont à la base de l'existentialisme, pensée sur le sens, la valeur de l'existence humaine élaborée par JEAN PAUL SARTR.E (1905-1980), soulevant des questions telles que l'homme peut il espérer sur un avenir meilleur ? Le progrès technique et économique peut-il rendre l'homme heureux ? La destinée de l'homme dépend-elle ● de la providence (de Dieu) ? On peut considérer que le progrès scientifique est nuisible au progrès moral. Notre temps lui-même en est la preuve. La barbarie scientifique corps démesurément grossi, l'âme de la guerre moderne avec ses lance-flammes, ses bombes au napalm, ses gaz asphyxiants, et demain avec les larmes bactériologiques et les explosions atomiques, suffirait à nous en assurer. Un courant important de philosophie, de DUHAMEL « Science de la vie future » 1929 à GABRIEL MARCEL («<Les hommes contre l'humain 1951) dénonce la porte du sens de l'humain dans notre époque de technocratie et d'obsession scientifique (scientisme) BERGSON (1859-1941) écrivait en 1932: «Voici que l' intelligence, haussant la fabrication de ses instruments à un degré de complication et de perfection que la nature n'avait pas prévu, déversant dans ces machines des réserves d'énergie auxquelles la nature n'avait pas pensé, nous a dotés de puissances à côté desquelles celles de notre corps comptent à peiné; elles seront illimitées quand la science saura libérée la force que représente, condensée, la moindre parcelle de matière pondérable.... Or, dans ce reste ce qu'elle était, trop petite maintenant pour le remplir, trop faible pour le diriger. D'où le vide entre lui et elle,

d'où les, redoutables problèmes sociaux, politiques, internationaux qui sont autant de définitions de ce vide et qui, pour le combler, provoquent aujourd'hui tant d'efforts désordonnés et inefficace : il y faudrait de nouvelles réserves d'énergie potentielle, cette foismorales»> La science doit prendre conscience d'elle-même, de sa mission humaniste (l'objet de sa création) donc adopter une attitude philosophique d'où la sagesse suprême léguée par SOCRATE, depuis l'antiquité : « connais-toi toi-même ». Ainsi dit Rabelais, à la Renaissance française : « Science sans conscience n'est que ruine de l'âme ». De son côté, GABRIEL MARCEL affirme dans :« Les hommes contre l'humain » : « De même qu'au niveau de l'individu, la technique serait entièrement bien faisant si elle demeurait au service d'une activité spirituelle orientée vers des fins supérieures, de même au plan international, la technique pouvait être considérée comme un don inestimable si elle s'exerçait au bénéfice d'une humanité unifiée ou plus exactement concertante. Mais dès le moment où ceci n'est réalisé ni au plan de l'individu ni au plan des grandes collectivités humaines, il devient tout à fait manifeste que la technique est appelée à se changer au contraire en malédiction >>. Il y a lieu de ne pas ignorer qu'une vaste et influente philosophie, la philosophie hindou; se situe tout entière en dehors de cette foi dans la science et dans le progrès, tourne le dos subitement à ces grands mythes (miracles) occidentaux et affirme que seul un effort d'approfondissement intérieur, spirituel et moral dans son-essence, peut nous donner accès à une existence meilleure.

CONCLUSION*

En définitive, le progrès scientifique et technique est la preuve que l'homme devienne « maitre et possesseur de la nature ». Chaque progrès scientifique et technique débouche sur des problèmes métaphysiques qui' dépassent la compétence du savant. Le problème métaphysique exige une intervention de l'esprit philosophique. En ce qui concerne le rapport philosophie-science, il s'agit de faire une approche dialectique. Il ne s'agit pas d'opposer ces deux genres de savoir rationnel ni d'en établir une égalité, mais une complémentarité. Ainsi le véritable développement n'est pas seulement qu'économique, technique, mais aussi social. Comme on le dit «l'homme ne se nourrit pas seulement de pain, mais d'idées».. Quand est ce que savant et philosophe travailleront en synergie pour un développement harmonieux ?

SUJET N°29 LES PRATIQUES ARTISTIQUES TRANSFORMENT-ELLES LE MONDE ?

INTRODUCTION :

"Changer la vie", a dit Rimbaud. Les artistes, des peintres aux poètes, des cinéastes aux écrivains nous ont donné leurs visions du monde. Tantôt optimistes, tantôt pessimistes, ils nous aident à façonner notre manière d'appréhender ce qui nous entoure comme l'histoire qui nous emporte. Mais ces artistes changent-ils ce monde par définition extérieur à nous autant qu'intégrant notre individualité ? Il convient d'abord de définir l'art, la transformation et le monde, mots très larges de sens et subjectifs :

L'art d'abord est une création à part entière avec ses valeurs et artifices, son langage La transformation est un bouleversement, une rupture est intrinsèque, le chaos est un passage obligé

- Le monde suivant les courants philosophiques est extérieur à nous, le cosmos des Grecs, avec nous pour Heidegger et la phénomologie. Depuis Descartes en effet nous pouvons comprendre le mécanisme du monde et influer ou comprendre.

L'art, donc, peut-il influer sur le parcours du monde, son histoire, ses politiques diverses ? Nous allons réfléchir maintenant aux différentes approches et éclairages philosophiques sur le sujet ainsi précisé.

DEVELOPPEMENT

L'art change le monde : Merleau-Ponty croit que l'artiste "rumine" le monde et le transfigure. Sartre va plus loin en associant l'obligation d'engagement de l'écrivain pour l'humanité. Ce qui est certain est que les œuvres nous aident à voir autrement ce qui nous entoure ; les impressionnistes, les artistes révolutionnaires russes, les cinéastes traitant des injustices modifient notre perception.

L'artiste est dans le monde. Il ne peut s'en dissocier diront les existentialistes Sartre, Camus. Le monde est même devenu un support pour les artistes modernes, en peinture, sculpture, streetart. Qui n'a pas eu l'impression qu'un livre, un film a changé sa vie ?

L'art ne peut pas influer sur le monde : Rousseau aimait à dire qu'il s'évadait dans ses lectures, ses promenades inspirantes. Montaigne et ses écrits de la Boétie n'a pas dit mieux. L'art est un refuge, une évasion, un défouloir mais n'agit pas sur le monde. Il nous offre une respiration uniquement. Théophile Gautier va plus loin encore en affirmant que l'artiste ne doit pas chercher à changer ce monde indéfini par ailleurs- au risque d'être jugé par des critères autres qu'esthétiques et utilisé à des fins idéologiques. Ce n'est pas Rousseau, Voltaire, Montesquieu qui ont changé le monde mais plutôt l'utilisation faite par les lecteurs et responsables politiques. L'œuvre n'appartient plus à l'auteur, affirmait Tournier. Dans ce cas, ces visions nouvelles peuvent être subversives. D'ailleurs, pourquoi les gouvernements s'acharnent-ils à censurer et à encadrer les productions artistiques ?

L'art est subversif: De par son existence même, l'œuvre d'art conteste l'ordre des choses. Elle dévoile à celui qui la contemple que le monde ne s'arrête pas à ce qui est, mais contient aussi ce qui n'est pas et qui devrait être. Au niveau du sensible se joue quelque chose qui dépasse le simple état de fait et qui peut prendre la forme de valeurs ou des buts moraux à atteindre. L'art est un message entre l'auteur et le récepteur. Il apporte donc une matière qui par définition modèle notre vision et notre entourage, notre action comme dit Sartre. L'art choque, bouscule, remet en cause. Il ne peut y avoir de liberté qu'en ne se satisfaisant pas du donné, en le « néantisant ». L'expérience esthétique décrite par Sartre à la fin de La Nausée (1938) a exactement cet effet de néantisation.

CONCLUSION :

L'art n'est pas destiné en premier lieu à révolutionner le monde des Hommes. Mais en réinterprétant librement notre rapport au réel, il peut modifier notre regard sur lui. Enfin, en nous faisant prendre conscience qu'il existe autre chose que ce qui est ici et maintenant, il peut nous proposer de nouveaux objectifs à atteindre, et ainsi nous pousser à subvertir l'ordre existant.

SUJET N°30 : REVIENT-IL A L'ETAT DE DECIDER DE CE QUI EST JUSTE ?

INTRODUCTION

L'Etat est un tout mais l'Etat n'est pas tout, aurait pu dire Hobbes dans le Léviathan et son souhait de voir naître un Contrat que reprendra Rousseau dans le contrat social. Ils inspireront la Révolution française et nos institutions même. Mais l'homme peut être un loup pour l'homme lancera Rousseau, la société pervertit l'humanité renchérira-t-il. De fait il faut un législateur, médiateur, un pouvoir arbitrant mais non arbitraire disent les philosophes cités comme Locke, Montaigne, Montesquieu, etc. contre l'absolutisme et aboutissant jusqu'au libéralisme. Mais Marx et Engels iront plus loin et souhaiteront un pouvoir fort et apportant la justice. Mais qu'est que l'Etat ? Que signifie "décider de ce qui est juste", quelle raison cela draine-t-il ? Et qu'estce que la Justice ? La justice est une vertu, c'est notre capacité à agir avec les autres en respectant l'égalité. Si l'Etat décide de ce qui est juste, c'est que l'Etat est en charge de son application, de sa mise en œuvre et de sa protection. Il régule. Mais qui est cet Etat ? L'ensemble des institutions politiques, économiques, judiciaires, etc. en charge d'organiser la vie de la société. Mais une telle méfiance est née de l'absolutisme que la réflexion est intéressante pour les citoyens que nous sommes de penser cet Etat, à part nous ou nous représentant. Sommesnous dans l'Etat comme dans le monde ou dissocié de celui-ci et donc son rôle est-il de garantir cette justice ?

DEVELOPPEMENT

L'Etat doit intervenir : C'est Montesquieu, avec ses contradictions liées à son rang noble, qui engage la réflexion philosophique sur le rôle de l'Etat et les distinctions des pouvoirs judiciaires, législatifs, exécutifs qui nous sont aujourd'hui communément admis et pratiqués, même si leurs circonscriptions sont débattues. Rousseau souhaitait un Etat protecteur du peuple. Les communistes aussi mais la vision est tout de même différente. L'objectif cependant est de contrecarrer un absolutisme récurrent et passéiste comme de limiter plus tard les affres du libéralisme. Le personnalisme récemment comme Leibniz bien avant, Montaigne, Kant, aussi prêche pour un Etat modéré en fonction de la culture du temps et des freins des monarchies. Mais qu'est-ce-que l'Etat sinon une personne morale à part? Toute société n'est pas forcément un Etat, c'est-à-dire avec un pouvoir politique institutionnel et autonome. L'État se distingue de la société civile, mais aussi du gouvernement et des hommes politiques qui le dirigent. L'Etat se distingue aussi de la nation, car cette dernière renvoie à une conscience historique commune sans comprendre des institutions. L'État se distingue également des instances plus petites qu'il englobe (départements, régions, communes) ou des plus

grandes dans lesquelles il peut être englobé (empires, confédérations). L'Etat est donc un être à part, qui en théorie permet l'impartialité. C'est le pouvoir régalien qui assure sécurité et assistance. Pour Hobbes, l'intervention d'un Etat est nécessaire car l'état de nature de l'homme est la guerre des uns contre les autres. Plus tard l'Etat, cette personne morale, sera érigé en représentant du peuple (les Lumières). Le tout est que l'Etat soit le bon interlocuteur du peuple et des citoyens qui l'ont élu : << En vérité le but de l'État, c'est la liberté » lance Spinoza, très tôt dans notre histoire. Mais ce représentant qu'est l'organe étatique est-il toujours à la hauteur ? Le désintérêt de la vie publique ne doit-il pas nous alarmer sur la qualité de cette mission d'intervention comme arbitre ?

Ce n'est pas l'Etat qui doit décider de ce qui est juste : « Si l'Etat est fort, il nous écrase. S'il est faible, nous périssons, » dit Paul Valéry. Les anarchistes Proudhon comme Montesquieu et Voltaire nous apprennent à nous méfier de cet Etat qui se révèlerait trop puissant. Schopenhauer veut nous alerter en clamant que l'État n'est que « la muselière dont le but est de rendre inoffensive cette bête carnassière, l'homme, et de faire en sorte qu'il ait l'aspect d'un herbivore ». L'expérience communiste nous invite à revoir les idées mal généreuses de l'Etat marxiste ou hégelien et ainsi que le droit, l'ordre éthique, l'État ne constituent pas la seule réalité positive promise et la seule satisfaction de la liberté ! Alors le pouvoir judiciaire, législatif est remis en avant chez Foucault, Rousseau et même Pascal et sa théorie de la complémentarité entre la force et de la justice. Tocqueville dans sa théorie du despotisme doux mettra aussi une limite à la bienfaisance de l'Etat. Mais comment à la fois modérer l'interventionnisme de l'Etat tout en garantissant un arbitre au peuple soumis aux lois ?

L'Etat est un bras de la Justice: Merleau Ponty, dans ses voyages et études constructivistes, montre que la justice peut être selon les civilisations, l'apanage de l'Etat organisé ou de la tradition dans certaines cultures. Les abus de l'Etat, les crimes d'Etat montrent que cet organe ou personne morale peut ne pas assurer la justice. Il organise, légitime mais n'est pas paradoxalement le garant. Le pouvoir peut devenir excessif dira Tocqueville, comme Voltaire comme en son temps Leibniz et Descartes avec le despotisme éclairé. D'où la reprise moderne par Montesquieu et Montaigne d'une nécessaire instance ou institution libre et indépendante de justice. L'actualité montre encore combien cet autre bras doit être indépendant. Nous voulons éviter Antigone de Sophocle et l'abus du pouvoir.

*****CONCLUSION***

Il est impératif d'avoir un Etat indépendant mais représentant du peuple. Cet Etat doit avec synthèse, être le garant de l'action d'un pouvoir judiciaire mais aussi ne pas s'en mêler. Tout le paradoxe est là mais aussi toute la démocratie. Quand l'Etat est trop présent nous assistons à des absurdités bien démontrées par les auteurs grecs, Camus et Corneille. La presse avec sa vigilance peut permettre de circonscrire les actions d'un Etat qui s'enivrerait de sa puissance... De fait avec les penseurs comme Foucault, Glucksman, héritiers de Voltaire, mais aussi dans l'art avec Molière, Hugo, la justice doit se mêler de l'Etat et non l'inverse. La Justice se doit d'être indépendante mais assurée par le pouvoir législatif du peuple. C'est tout l'intérêt de la loi sur l'Etat.

*****SUJET N°31 : La foi est-elle l'ennemi de la preuve ?***

*****INTRODUCTION****

En 1633, Galilée jure sur la Bible que la Terre est immobile et que le Soleil tourne autour au terme d'un procès éprouvant pour le vieux savant de 69 ans. On prétend qu'il aurait dit tout bas: << Et pourtant, elle tourne ! »>. On peut se poser la question : la foi est-elle l'ennemi de la preuve ?

C'est que d'un côté, qui a la foi, non seulement ne cherche pas de preuve, mais convaincu qu'il détient la vérité, il concevra toute idée de remise en cause de la foi comme un attentat contre la Vérité. Ce serait donc la foi qui serait le seul adversaire mortel de la preuve.

Mais d'un autre, la foi est compatible chez certains avec la recherche scientifique la plus rigoureuse comme Pascal par exemple.Dès lors, on peut se demander si la foi est toujours l'ennemi de la preuve ou bien s'il y a des conditions, et lesquelles, qui amène cette volonté de détruire toute tentative de prouver.

La foi est l'ennemi de la preuve si elle est essentiellement fanatique. La foi ne peut pas être l'ennemi de la preuve lorsqu'elle connaît son lieu. La foi est l'ennemi de la preuve lorsqu'elle prétend diriger la raison.

******DEVELOPPEMENT*****

La foi consiste comme la croyance à tenir pour vrai une proposition ou un fait sans preuve. Mais le propre de la foi, c'est de refuser la preuve. Par exemple, avoir foi en quelqu'un, c'est lui faire confiance en refusant de l'éprouver. On ne peut essayer de vérifier l'amitié de quelqu'un puisque ce serait agir contre l'amitié. De même, qui a foi en son Dieu, refusera de tenter de le soumettre à une quelconque épreuve. Au contraire, lorsqu'on cherche une preuve, comme dans une enquête policière, on part d'au moins une hypothèse. Or, l'hypothèse se distingue de la foi en tant qu'on doute, c'est-à-dire qu'on sait qu'on ne peut la tenir pour vraie ou pour fausse. On voit donc que la foi exclut et détruit toute recherche de preuve. C'est en ce sens qu'elle en est l'ennemi par excellence. Mais ce terme désigne aussi la volonté de faire preuve de violence. La foi l'implique-t-elle ?

La foi est fanatique. Il faut comprendre par là non seulement l'adhésion pleine et entière à une certaine doctrine, mais le refus obstiné et violent de changer d'idée. On peut avec Alain dans les Définitions dire que le fanatisme s'appuie sur le serment à soi qu'implique la vérité, mais on voit alors qu'il sera bien l'ennemi de toute preuve dans la mesure où justement, l'idée même de prouver implique d'introduire un doute, donc le contraire de la foi qui est certitude.

Reste que toute foi n'est pas toujours fanatique. Et vouloir prouver, n'est-ce pas avoir foi en la raison ? Dès lors, la foi n'a-t-elle pas un domaine propre différent de la preuve qui implique qu'elle ne soit l'ennemi de la preuve ?

En effet, la foi désigne une croyance qui repose sur le sentiment. Or, comme Pascal le montre avec raison dans les Pensées, la raison ne peut juger de tout. En effet, il lui faudrait tout prouver, ce qui est impossible puisqu'il faudrait à chaque preuve, en admettre chercher une autre et ainsi de suite à l'infini. Aussi, vouloir tout prouver, c'est tomber dans le piège des pyrrhoniens qui remettent tout en cause. Comme la raison repose sur les premiers principes qui sont connus par sentiment, c'est-à-dire par le cœur, la preuve repose sur une forme de croyance. Mais en quoi la foi ne vise-t-elle pas à détruire toute preuve ?

La foi pour qui croit vient de celui en qui il croit. L'ami en qui on a confiance, Dieu ou ceux qui l'annoncent pour le religieux. Qui a la foi lira le texte religieux comme la parole de son Dieu alors que celui qui ne l'a pas y verra un mythe. Les Anciens entendaient la voix de Zeus dans les chênes de Dodone. Quant à nous, c'est à peine si nous nous disons que c'est possible. Or, si la foi exclut la preuve dans son domaine, elle ne l'interdit pas dans les autres domaines. C'est en ce sens qu'elle n'est pas l'ennemi de la preuve. C'est même pour quoi elle peut au contraire chercher à trouver des preuves, non pour devenir une connaissance, ce qui la détruirait comme foi, mais pour chercher de quoi convertir ceux qui n'ont pas la foi.

Cependant, lorsque la foi est indirectement touchée par la recherche de la connaissance et donc de la preuve, elle va impliquer un rejet de ce qui peut la remettre en cause. Dès lors, la foi n'est-elle pas nécessairement l'ennemi de la preuve ? Ou bien ne l'est-elle que parce qu'elle implique la volonté de diriger la raison ?

En effet, la foi est une croyance volontaire selon Alain dans les Définitions. Il faut comprendre par là qu'avoir la foi implique un choix. Or, qu'il s'agisse comme il le soutient de croire en l'homme ou qu'il s'agisse de croire en un Dieu, il est clair que la décision que l'on prend implique de refuser de chercher des preuves, voire d'en tenir compte. C'est ainsi que dans l'amour, les amants continuent à croire quoi que l'autre fasse ou dise. L'amour est aveugle parce qu'on ne veut pas voir. De même, celui qui a la foi en un Dieu juste et bon, continuera de croire comme Job, qui perd pourtant femme, enfants et richesse, quoi qu'il lui arrive. Il est donc clair qu'en ce sens, la foi est l'ennemi de la preuve puisqu'elle en détruit la possibilité. Comment est-ce possible ?

C'est que la foi dans ce cas se présente comme supérieure à la raison. Et c'est en ce sens qu'elle apparaît bien comme l'ennemi de la preuve. Car la raison repose moins sur des croyances que sur des principes. Ceux-ci, elle les admet en tant qu'ils sont évidents. Et comme le dit Diderot dans l'article << Croire >> de l'Encyclopédie, c'est après les avoir bien examinés. Aussi, si c'est nécessaire, la raison est tout à fait capable de les remettre en cause. Autrement dit, les principes de la raison sont de simples hypothèses, c'est-à-dire des propositions qui ne sont ni vraies ni fausses qu'on admet comme bases pour en prouver d'autres. La foi quant à elle finit toujours par considérer qu'il y a en elle un noyau qui ne peut être examinée. Elle tente donc toujours de limiter le champ de la raison, voire comme Pascal, en utilisant la raison contre elle-même. C'est bien pour cela qu'elle est l'ennemi par excellence de la preuve.

CONCLUSION

Disons donc finalement que le problème était de savoir si la foi est l'ennemi de la preuve seulement à certaines conditions. Il est vrai que le fanatisme, c'est-à-dire une foi prête à user de violence paraissait une condition. Mais comme la raison semble reposer sur une sorte de foi en elle, il semblait que la foi ne soit pas nécessairement l'ennemi de la preuve. Toutefois, parce qu'elle est une affirmation volontaire sans preuve, elle résiste dans son fond à toute tentative de remise en cause et a pour essence de vouloir soumettre la raison, c'est-à-dire de refuser la preuve qui ne peut pas ne pas être une libre recherche où on ne peut savoir d'avance ce qu'on va trouver.

SUJET N32: LE TEMPS EFFACE T-IL L'HISTOIRE ?

INTRODUCTION

Le temps a massivement détruit les traces de la préhistoire de l'espèce humaine. Ainsi il ne nous reste comme témoignages de cette époque que quelques dessins dans des grottes rupestres et quelques statuettes, ainsi que quelques squelettes et restes de rites mortuaires. Par conséquent, sur ces époques reculées, nous ne pouvons faire que des conjectures, notamment sur leurs religions, leurs croyances. Le temps a en grande partie effacé la préhistoire. En est-il de même de l'Histoire, sachant que l'Histoire apparaît avec la naissance de l'écriture (environ -4000 avant J-C), mais que le mot Histoire (c'est à dire la discipline historique en tant que telle) ne fait véritablement son apparition qu'en 450 avant J-C environ. Histoire signifie littéralement en grec ancien (ionien): « Enquête, Recherche ». Et Hérodote, le premier historien justifie son ouvrage << afin que le temps n'abolisse pas le souvenir des actions des hommes »>. Le temps efface t-il l'Histoire malgré les efforts des hommes pour la conserver ?

DEVELOPPEMENT

PREMIÈRE PARTIE : ON S'APERÇOIT QUE LE TEMPS EFFACE L'HISTOIRE EN GRANDE PARTIE DANS BEAUCOUP DE CONTEXTES

PREMIER ARGUMENT: << Rien de nouveau sous le soleil ». D'abord ce qui fait que le temps a effacé en grande partie l'Histoire, c'est que malgré l'apparente diversité de chaque époque et le côté unique et particulier de chaque civilisation disparue, « il n'y a rien de nouveau sous le soleil ». Comme se lamente un roi hébraïque dans l'Ecclésiaste (ce mot << Ecclésiaste signifie : celui qui parle aux foules ») Dans ce livre de la Bible (environ - 300 avant J-C), le roi dont on n'est même pas sûr du nom, tellement le temps efface les détails de l'Histoire; nous dit qu'à chaque génération, les hommes vivent les mêmes passions, les mêmes envies, les mêmes souffrances. Tout être humain finalement est emporté par la mort, ce qui fait que comme se lamente le Sage: << Vanité, tout est vanité ». C'est pourquoi le Sage préconise de profiter de cette vie raisonnablement, du boire et du manger ainsi que de la compagnie de son conjoint et de sa famille et de ses amis. La mort, de toute façon emportera tout, et le plus grand Mal de l'existence humaine pour le Sage est la solitude:<< Car si un homme est seul...Qui le relèvera ?!... Rien de nouveau sous le soleil,...tous les fleuves descendent à la mer, et la mer n'est jamais remplie »>. Le temps semble tout effacer: les empires, les civilisations. Que subsiste t-il ? Quand on regarde le spectacle de l'Histoire, c'est désespérant. Les hommes semblent répéter les mêmes erreurs (guerres, conflits).

DEUXIÈME ARGUMENT: MÊME LES GRANDS PERSONNAGES Semblent DISPARAÎTRE DANS LA NUIT DE L'OUBLI TELLEMENT LE TEMPS EFFACE IMPLACABLEMENT EN GRANDE PARTIE L'HISTOIRE.

Par exemple, Alexandre le grand, roi

conquérant issu de Macédoine (mort en - 322 avant J-C) fit bâtir tout au long de ses conquêtes plus d'une cinquantaine de villes qui furent nommer Alexandrie en son honneur (tellement il était « show off », c'est à dire poseur). Mais lui-même ne vécut qu'environ un peu plus de 30 ans. Lui, l'empereur qui remporta tant de batailles fût emporté dans la force de l'âge par la maladie (comme par une marque de dérision). A peine fût-il mort, que son empire fût morcelé, et que seule l'actuelle Alexandrie d'Égypte porte encore son nom parmi les nombreuses villes jusqu'au Pakistan qui furent

baptisés en son nom. Ainsi l'Histoire semble nous projeter dans un fatras de détails historiques d'où se dégagent péniblement quelques actions héroïques. Le temps semble nous dérouler une série d'événements enchevêtrés les uns aux autres de manière compliquée aux grès des alliances et des conquêtes et des mélanges de populations et de langues. On a souvent l'impression de crouler sous une masse de détails et d'anecdotes sans arriver à dégager de sens majeurs aux actions humaines. L'ironie de l'Histoire, c'est justement qu'elle s'efface d'elle-même à cause d'une mémoire trop encombrante.

TROISIÈME ARGUMENT: LE SOLEIL LUI-MÊME NE SERAIT PAS ÉTERNEL,DONC

LE TEMPS FINIRA MÊME PAR EFFACER L'ESPÈCE HUMAINE, DONC TOUTE HISTOIRE.

D'après les scientifiques, l'Univers est infini, et ne cesse de s'accroître. L'univers est tellement étendu spatialement, qu'il est forcément aussi étendu infiniment dans le temps. L'infinité spatiale de l'Univers implique l'infinité temporelle de ce dernier, et comme disait Pascal (philosophe français du XVIIème siècle) : « le silence de ces espaces infinis m'effraie ». Comment dégager un sens à cet univers, lui donner une Histoire qui le charge de signification ? Actuellement, les données scientifiques semblent faire apparaître que l'origine de l'Univers daterait environ de 13 milliards 700 millions d'années. Le soleil, lui-même, astre qui semblait éternel aux hommes des siècles précédents aurait une durée de vie limitée. Notre voie lactée devrait elle-même disparaître et se mêler dans un grand cataclysme avec celle d'Andromède. Si le soleil lui-même s'éteindra dans un futur lointain, l'espèce humaine elle-même, n'est-elle pas condamnée à disparaître ? Le temps apparaît alors comme le Dieu Cronos dévorant ses propres enfants. Dans la Bible, dans la Genèse (3, 14), le temps est aussi présenté comme un monstre infanticide, ainsi il est écrit à propos du sort de chaque être humain : « Tu es poussière et tu retourneras à la poussière ». Mais cette phrase malheureusement semble aussi s'appliquer à l'espèce humaine en son entier, et pas seulement aux individus, chacun de nous (numériquement parlant) n'étant qu'un individu, misérable et minuscule échantillon de l'espèce.

TRANSITION

Le temps, à première vue semble effacer non seulement l'histoire de l'Humanité, mais aussi l'espèce humaine dans sa matérialité biologique. Cependant le temps où l'Univers s'effondrera sur lui-même n'est pas pour demain. Et surtout à notre époque, où nous venons justement d'entrer dans le troisième millénaire, où nous avons une résurgence des sectes, des mouvements millénaristes en recrudescence et des replis communautaires alarmants; il faut plus que jamais s'armer d'espoir et penser que le temps n'effacera pas toute l'Histoire.

DEUXIÈME PARTIE : LE TEMPS NE PEUT TOUT DE MÊME PAS EFFACER TOUTE L'HISTOIRE PREMIER ARGUMENT: TOUT D'ABORD, ON PEUT DISTINGUER MALGRÉ LES PARTICULARITÉS DE CHAQUE ÉPOQUE, QUE LE TEMPS N'EFFACE PAS TOUTE L'HISTOIRE, CAR ON ARRIVE À EN DÉGAGER DES PRINCIPES GÉNÉRAUX.

À savoir, comme l'ont montré Marx et Engels dans le Manifeste du Parti Communiste, que le moteur de l'Histoire, est en général « la lutte des classes »; et que, celle-ci, elle-même repose sur le « matérialisme historique ». La lutte des classes, c'est le fait qu'éternellement, << sous le soleil », il y a une guerre qui persiste toujours à travers le temps et qui n'est jamais effacé, c'est la guerre entre les riches et les pauvres. Les classes sociales ont beau changé de nom à travers les âges, il n'en reste pas moins vrai que comme le dit le proverbe : « l'argent, c'est le nerf de la guerre ». Ainsi dans l'Histoire du monde, dans l'Antiquité, il y eût la guerre, la lutte entre les maîtres et les esclaves. Pharaon et scribes asservissaient les esclaves en Égypte, tandis que ce sont les classes patriciennes qui exploitaient les esclaves à Rome. Au moyen-âge, la lutte des classes continua entre nobles, seigneurs et serfs. L'esclave en tant que tel n'existait plus au sens antique du terme, mais le seigneur était possesseur de terres sur lesquelles étaient attachées tels ou tels hommes (les serfs) pour les travailler. Enfin, à partir de la seconde moitié du XIXème siècle, eût lieu la Révolution Industrielle, qui dépeupla les campagnes et remplit les usines d'esclaves modernes : les ouvriers (premières victimes de la guerre économique). Ainsi pour Marx et Engels, il y a un principe à travers l'Histoire qui ne s'efface pas, c'est la lutte des classes.

Mais comme matériellement l'esprit humain repose sur la biologie du cerveau, la lutte des classes repose sur le matérialisme historique, c'est à dire sur les moyens concrets de

production et d'exploitation des richesses. Ainsi le faible niveau de technologie des premiers âges explique la dureté des mœurs antiques (esclavage) et de l'époque féodale (servage) : « on n'avait pas de machines pour faire le sale boulot »>. La façon de produire le pain par exemple avec le meunier et le moulin à eau expliquent la division du travail au moyen-âge, tandis que la machine à vapeur et les systèmes d'extraction des mines expliquent les rapports d'exploitation entre prolétariat et bourgeoisie.

DEUXIÈME ARGUMENT: PAR AILLEURS LE TEMPS N'EFFACE PAS TOUT; CAR, À LA LUTTE DES CLASSES QUI FÛT CONSTANTE À TRAVERS L'HISTOIRE, SE JOINT LE DÉVELOPPEMENT DES SCIENCES ET DES DIVERSES BRANCHES DU SAVOIR.

On ne peut plus dire << Rien de nouveau sous le soleil » comme dans l'Ecclésiaste

au IIIème siècle avant J-C, alors que nous sommes à l'ère d'Internet et du décryptage permanent et quotidien de l'ADN. À travers l'Histoire, quelque chose ne s'efface pas : le progrès dans les connaissances et les conditions de vie qui s'améliorent pour une certaine partie de la population mondiale. Évidemment, tous les êtres humains n'ont pas la même chance à la naissance, mais globalement le niveau de vie des habitants de la Terre augmente peu à peu. Le progrès dans la connaissance a surtout eu lieu avec une invention capitale : l'imprimerie. À partir de la fin du XVème siècle, il y a environ 500 ans, la découverte de l'imprimerie permit une démocratisation du savoir. En Égypte antique, par exemple, seul Pharaon et les scribes savaient lire et en profitaient pour asservir les autres. Les conditions de vie étaient inégalitaires du fait du non-partage du savoir. Il en fût de même tant que l'écriture ne fût pas soutenue par des moyens techniques puissants pour la développer. L'Histoire a commencé avec l'écriture; elle a démarré lentement dans l'Antiquité avec les difficultés liées aux productions des livres (papyrus pour les égyptiens, parchemin pour les romains), écriture des livres en latin dans les monastères au moyen-âge. Mais dans les tous premiers âges, seules les pierres étaient gravées et pouvaient servir de repères et témoignages historiques sûrs. Avec l'invention de l'imprimerie, le savoir ne fait pas seulement que démarrer comme auparavant; il s'accélère et s'accroît de manière exponentielle.

La démocratisation du savoir avec l'imprimerie a permis véritablement le Progrès et l'apparition du confort moderne. Ceux-ci eux-mêmes ont adouci les mœurs. Car il n'y a pas que la musique qui adoucit les mœurs, il y a aussi le confort! À partir du moment où les conditions de vie s'améliorent, les êtres humains souffrent moins biologiquement, physiquement; alors les mœurs se font moins barbares. Prenons un exemple concret pour vérifier ceci, la condition de la femme s'améliore grâce essentiellement à la démocratisation du savoir. Tant que les femmes étaient rattachées en tant que matrices à leurs seules fonctions de génitrice et de ménagères, les être humains ont cru que la femme était moins intelligente que l'homme. Le développement du savoir jusqu'aux femmes démontrent que les cerveaux féminins et masculins ne fonctionnent pas tout à fait de la même manière ; et que leurs manières d'appréhender la réalité sont différentes et complémentairesplus qu'elles ne sont supérieures ou inférieures et rivales les unes des autres. Les guerres ne sont peut-être pas prêts de cesser, mais la « guerre des sexes » aura tendance à être moins vivace dans les zones de démocratisation du savoir où l'instruction de masse est répandue. Ce qui est nouveau sous le soleil depuis la fin de la dernière glaciation ! En effet, ce que n'ont pas vu Marx et Engels, c'est qu'il n'y a pas que la lutte entre les classes sociales qui joue un rôle dans le développement de l'Histoire, il y a aussi les efforts que fait chaque individu pour accéder à la reproduction (et en tous cas, du , moins pour les plus romantiques par le biais du sentiment amoureux). Mais l'amour est un luxe qui ne fleurit que dans des conditions exceptionnelles. Ce n'est que depuis que le Progrès est généralisé à une grande partie de l'Humanité, qu'on parle de mariage d'amour et plus seulement de mariage de raison comme auparavant. Cependant il suffit hélas que quelques conditions matérielles ne soient plus réunies, pour que l'amour n'existe plus ou n'apparaisse jamais ! Ce qui écrit l'Histoire avec un grand H, ce ne sont pas seulement les conflits militaires, mais aussi les histoires d'amour. Et ceci est véridique depuis l'enlèvement d'Hélène de Troie par Paris.

TROISIÈME ARGUMENT: ENFIN CE QUI APPARAÎT INEFFAÇABLE, ÉTERNEL ET QUI EST LE MOTEUR DE L'HISTOIRE, CE SONT LES CROYANCES, LES RELIGIONS ET LE DÉVELOPPEMENT DES DIFFÉRENTS ARTS POUR LES VÉHICULER.

Car la fonction essentielle de l'art est de véhiculer des croyances qui permettent de vivre, et pas seulement de montrer ou de décrire des belles choses. La thèse de « l'Art pour l'art >> ne peut que générer des œuvres absurdes, au mieux comme celles de J.P Sartre et de Camus, au pire comme celle des dadaïstes et autres inepties, où on se moque de

l'intelligence du Peuple. Car comme le disait Descartes (première phrase du Discours de la Méthode) « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée », et il faut rajouter, à condition de partager le savoir ! L'intelligence se cultive, ce n'est pas une donnée statique, il faut la développer, la nourrir, l'entretenir par un exercice constant et biologiques des fonctions neuronales. On voit par exemple qu'avec le développement d'Internet des gens au potentiel moyen ont développé considérablement leur Q.I et leur savoir par une utilisation assidue de ce nouveau média. Le temps n'efface plus l'Histoire s'il y a des moyens techniques accessibles pour développer le savoir, les connaissances. TROISIÈME PARTIE : IL Y A LA NÉCESSITÉ DÉVELOPPEMENT DU DE LA SAGESSE, DE LA PHILOSOPHIE POUR ENTRETENIR UN HAUT NIVEAU DE CIVILISATION ET POURSUIVRE L'HISTOIRE.

PREMIER ARGUMENT: IL N'Y A PAS QUE LE SAVOIR QUI FASCINE LES ÊTRES HUMAINS MAIS AUSSI LE POUVOIR. OR CE DERNIER EST IRRESPONSABLE OU IN ADÉQUAT ENTRE LES MAINS D'INDIVIDUS QUI NE LE MÉRITENT PAS. IL Y AURAIT ALORS STAGNATION ET RÉGRESSION HISTORIQUE, VOIRE EFFACEMENT DE L'HISTOIRE.

On dit parfois « savoir, c'est pouvoir »>, mais ce n'est pas toujours le cas. Des fois on sait certaines choses sans pouvoir les appliquer dans la réalité. Par exemple, quelqu'un connaît très bien la philosophie dans les livres, mais pour devenir un vrai philosophe et savoir être sage dans la vie, il faut l'épreuve de l'expérience concrète.

Être passé maître en savoir philosophique, et en retirer le charisme naturel qui en découle demande beaucoup de combats et d'endurance. Autrement dit, il faut la noblesse de l'âme et celle-ci ne s'acquiert que par le mérite, c'est à dire par l'effort quotidien d'être de bonne volonté pour les choses simples de chaque jour, et pas seulement performant dans les grandes occasions. Par exemple, un très bon élève, ce n'est pas celui qui se contente d'apprendre sa leçon quelques jours avant l'examen, c'est celui qui s'intéresse beaucoup à ses devoirs tous les jours, et qui lutte contre la tentation de trop regarder la télévision avant d'aller travailler. De même que bien savoir faire la cuisine, ce n'est pas seulement faire quelques recettes pour épater des invités une fois de temps à autre, mais savoir faire pas mal de recettes et les avoir expérimenté concrètement, car il y a << certains tours de main » à acquérir empiriquement. Les meilleurs livres de recettes, par contre, ne sont pas à négliger évidemment, mais il faut savoir allier théorie et pratique, ce qui n'est évident pour personne au départ ! C'est pourquoi comme on dit familièrement en français courant : << il faut mettre du cœur à l'ouvrage »>.

Et mettre du cœur à l'ouvrage, c'est être de bonne volonté. Dans nos sociétés modernes, on croit trop facilement que le pouvoir n'est qu'une question d'argent. C'est vrai qu'avoir de l'argent donne toujours une certaine << assise sociale », mais l'argent à lui seul ne saurait donner le charisme (attraction magnétique que dégage chaque individu quand on le rencontre, et donc seul pouvoir dit << naturel »). Les Bantous, qui en Afrique, ont développé une philosophie issue de la nature et du << fond des âges », disent qu'avoir du pouvoir, c'est « avoir le mana >>. Le << mana » chez eux est plus fort que l'argent, qui jusqu'à récemment dans leur ethnie n'existait pas. Mais qu'est ce que le « mana », le pouvoir en dehors de l'argent ? D'où vient l'énergie spirituelle qui soulève les montagnes ? Elle vient de la foi. Mais la foi sans les Lumières du Progrès n'est qu'une forme d'obscurantisme. La Foi sans le savoir n'est pas encore la sagesse.

Et c'est pourquoi au XXIème siècle, on ne peut pas seulement commémorer la mémoire de Jésus sans saluer la mémoire de Socrate et développer le questionnement philosophique. »Jésus » sans la sagesse et le questionnement d'un Socrate nous fait tomber dans la niaiserie, et nous ferions la Charité aux pires des barbares sans remords ni conscience.. Car quand on regarde l'Histoire, au-delà de la désespérance, des hécatombes et des épidémies, que de belles Lumières !

Les êtres humains, en général, sont égarés entre les quatre pôles de la pensée, il y a le Bien et le Mal (attention d'ailleurs danger du manichéisme, c'est à dire penser que le Bien est d'un côté, et le Mal de l'autre). Il y a le Bien et le Mal, bien sur, mais le problème c'est qu'il y a aussi le Vrai et le Faux ! Et si le génie de Socrate nous invite à développer notre raison pour démêler le vrai du faux, le génie de Jésus (encore plus sublime par son martyr) nous permet de distinguer le Bien du Mal. Car les deux références absolues de l'Histoire de l'Humanité à travers les âges sont Jésus et Socrate, puis la Révélation Hébraïque (avec le pic des dix commandements) et le miracle grec (c'est à dire le développement des cités des Hellènes dans l'antiquité, avec le phare Athénien). Et c'est faute d'avoir trop négligé la

maïeutique de l'esprit socratique que nous avons engendré un christianisme décadent niaiseux et frustrant qui assimile entre autre le plaisir sexuel au Diableou encore la femme à un démon malfaisant.

DEUXIÈME ARGUMENT: POUR QUE LE TEMPS N'EFFACE PAS L'HISTOIRE, IL FAUT QUE L'HUMANITÉ MOBILISE SON COURAGE.

Il est évident, avec la consommation des siècles précédents et les temps révolus que la religion sans la tempérance de l'esprit philosophique mène à des excès regrettables (nuit de la Saint Barthélémy, massacre des templiers, affaire du chevalier de la Barre défendu par Voltaire...). Il est aussi évident que les cathares (hérésie albigeoise du XIIème siècle, suite au retour des croisades) se trompaient quand ils disaient aux gens de ne plus se reproduire, que la Réalité concrète était l'œuvre du Diable. Si les gens ne faisaient plus de bébés, ce serait une catastrophe, ce serait renier que le monde puisse avoir un sens.

Car c'est seulement ça le sens de l'Histoire qui ne s'efface pas, avoir le courage de toujours continuer la vie de génération en génération, en cherchant le meilleur et en sacrifiant parfois son plaisir personnel et égoïste à l'intérêt général.

Ceux qui sont les Héros de l'Histoire ne sont pas des rebelles à l'Ordre naturel, mais des révoltés (c'est à dire des personnes qui disent non à l'Ordre social quand celui-ci est à l'Ordre social quand celui-ci est contraire à l'Ordre naturel).

CONCLUSION

Le temps efface t-il donc l'histoire ? Non, car l'Humanité a des phares dans la nuit, des personnages tellement éblouissants qu'ils sont désormais immortels dans la mémoire des hommes. C'est pourquoi les penseurs socialistes français comme Auguste Comte et Saint Simon au XIXème siècle ont essayé de penser un renouveau religieux par le culte des Immortels. Le cinéma serait bien inspiré de rechercher à retranscrire ces vies d'hommes illustres (artistes, savants, scientifiques et idéalistes de tous ordres) le plus fidèlement possible afin de nous épargner un défilement d'images purement esthétique avec des effets spéciaux complètement irréalistes. Car les histoires au cinéma qui n'ont que peu de sens avec des scénarios abracadabrantesques sont rapidement effacés de nos mémoires. Seuls les chefs d'œuvre demeurent dans l'Histoire.

SUJET N°33 : la politique peut-elle être un métier?

INTRODUCTION

On parle souvent de classe politique ou des politiciens, c'est-à-dire des spécialistes du domaine politique. La politique peut-elle être un métier ?

Il est vrai que dans les États modernes, on peut gagner sa vie grâce à la politique dans la mesure où les fonction politiques sont rémunérées. Il n'est pas besoin d'avoir une fortune personnelle ou d'hériter pour agir dans le domaine public. Il y a là un progrès dans le sens de la démocratisation.

fin D'un autre côté, la politique a pour l'intérêt public et non l'intérêt privé, de sorte qu'il semble contradictoire de la considérer comme un métier.

On peut donc se demander s'il est légitime que la politique soit un métier.La politique paraît être l'activité des citoyens, mais elle peut être celle des détenteurs du pouvoir voire les représentants qui visent l'intérêt public et non le seul intérêt privé, la rémunération compense l'engagement pour la collectivité.

DÉVELOPPEMENT

La politique est originairement l'activité des citoyens qui se sont emparé du pouvoir et l'ont arraché aux aristocrates comme les citoyens athéniens. Le pouvoir n'appartient alors à personne. Il est au milieu comme Jean-Pierre Vernant l'analyse dans les Origines de la pensée grecque. Aussi ce qui importe dans la cité, c'est la parole qui permet de persuader. Aussi, faire de la politique, c'est s'exprimer devant l'ecclésia (ÉKKλnoía), l'assemblée du peuple et l'entraîner dans une direction. Par exemple, Thémistocle (524-459 av. J.-C.) avait persuadé les Athénien d'utiliser les revenus des mines du Laurion pour construire une flotte qui permit aux Athéniens de vaincre les Perses à Salamine en 480, victoire mises en scène par Eschyle (525-456 av. J.-C.).Si la politique ne peut être un métier, c'est parce qu'un métier, c'est un travail ou une tâche spécialisée qu'on réalise pour son intérêt personnel. Ainsi l'architecture peut être un métier tout comme la sculpture, ainsi que ce fut le cas de Phidias (490-430 av. J.-C.) qui dirigea les travaux du Parthénon (447-432av.J.-C). Périclès (495-429 av. J.-C.) qui ordonnait ces travaux était un stratège, régulièrement élu, qui se consacrait à la vie publique car, riche, il en avait les moyens.

Quant aux citoyens, on peut concevoir comme à Athènes une indemnité pour les plus pauvres afin qu'ils puissent participer aux affaires publiques ou les faire voter le jeudi comme au Royaume Uni pour avoir une plus grande participation depuis 1935. Ainsi, c'est en permettant la participation des citoyens et non en rémunérant une classe politique que les affaires publiques peuvent bien se porter. Sans cette participation, la politique se transforme en pur exercice du pouvoir, autrement dit elle disparaît.Toutefois, le peuple ne peut pas toujours exercer directement le pouvoir. Dès lors, il lui faut des représentants. Ceux-ci n'exercent-ils pas alors un métier ?

Si par métier, on entend une spécialisation, alors quiconque s'engage en politique, même dans une démocratie directe, se spécialise. Ainsi, dans les monarchies d'Ancien régime des ministres comme Colbert (1619-1683), ont consacré leur existence aux intérêts de l'État tout en s'enrichissant grâce à ce service. Les rois eux-mêmes faisaient instruire leurs successeurs pour qu'ils apprennent leur métier de roi.

Il n'en reste pas moins que le terme de métier est plutôt ici une analogie vague. L'organisation de l'État repose sur des lois qui déterminent qui a le droit d'exercer le pouvoir. Sinon, la prise du pouvoir, même illégal, n'a rien à voir avec un métier, elle présuppose un consentement au moins tacite des gouvernés. Hobbes soutenait qu'État existait sur la base d'un contrat tacite entre les sujets qui renoncent à leur droitde gouverner au profit 'un homme ou d'une assemblée (cf. Léviathan, chapitre XVII). Un État fondé sur la conquête ou sur la peur des sujets est tout aussi légitime. Les politiques qui conservent le pouvoir peuvent alors se rémunérer. Le consentement des gouvernés peut reposer sur des lois traditionnelles qu'on a l'habitude de respecter, comme pour la monarchie de l'ancien régime qui bénéficiait en outre de l'appui de la religion si importante dans la vie des hommes de cette époque.

Néanmoins, l'apparition dans les États modernes d'un personnel formé et rémunéré pour le service de l'État et le développement des partis politiques, ont rendu possible le métier d'homme politique. Est-ce légitime ?

Un métier suppose soit qu'un employeur nous propose un contrat, soit, comme dans une profession libérale, qu'un client nous démarche. Or, la politique ne peut être un métier en ce sens, que s'il y a un employeur, et cela peut être l'État ou un client, l'ensemble des électeurs ou le peuple. Ne risque-t-on pas alors de confonde l'intérêt privé et l'intérêt public ?

Lorsqu'il conçoit sa belle cité (KaXXútoxuç, kallipolis; cf. La République, VII, 527c), Platon prévoit que la classe des producteurs nourrira celle des dirigeants ou philosophes qui ne doivent rien posséder en propre. Il s'agit là d'une sorte de salaire, même si Platon réserve ce terme aux manœuvres qu'il appelle mercenaire. Il est vrai que les dirigeants de la belle cité ne changent pas d'employeurs comme peuvent le faire de simples salariés. On peut avec François Châtelet (1925-1985), dans Une histoire de la raison (1992, posthume) y voir l'invention du fonctionnaire. Il est clair que les hauts fonctionnaires qui ont l'intérêt public pour objet sont mus par la rétribution matérielle et l'honneur social (cf. Max Weber, le métier et la vocation d'homme politique, Politik als Beruf, 1919, traduction française Le savant et le politique, p.105). de façon générale, toutes les formes de domination politique impliquent que ceux qui soutiennent le chef, tyran roi, démagogue, chef de guerre, soient rétribués. En ce sens la politique est un métier. Et si la politique est conformément à la thèse de Machiavel dans Le Prince (posthume, 1532) l'acquisition et la conservation du pouvoir,

alors, qu'elle soit un métier ne pose pas de problème, dans la mesure où il n'y a pas alors de contradiction entre l'intérêt privé et l'intérêt public. Qu'en est-il alors dans les démocraties représentatives ?

La légitimité est acquise par l'élection. Quant aux candidats, ils sont souvent sélectionnés par les partis politiques. Sont alors possibles des carrières politiques où les rémunérations dépendent de la capacité à persuader les membres du parti, puis les électeurs. Aussi l'apprentissage de l'éloquence, comme pour les hommes politiques de l'Antiquité, ainsi que des connaissances qui permettent de servir l'État, le droit notamment, mais également l'économie qui s'est introduite dans la modernité comme préoccupation principale de la politique. Il n'est pas étonnant que les hommes politiques se recrutent souvent chez les fonctionnaires ou chez les avocats. N'y a-t-il pas un risque que la politique, c'est-à-dire le souci du bien public alors disparaisse? Nullement dans la mesure où les citoyens peuvent destituer ceux qui gouvernent en les remplaçant par d'autres, on peut alors selon Popper parler de démocratie. Le peuple est comme un employeur qui change de salariés.

CONCLUSION*

Le problème était de savoir s'il est légitime que la politique soit un métier. Si la politique telle que les Grecs l'ont inventé interdit la professionnalisation, sa transformation en conquête et exercice du pouvoir a permis que la politique soit un métier. Il est légitime lorsqu'il est possible pour le peuple de révoquer ceux qu'il a choisis.

SUJET 34:* *Discuter est-ce renoncer à la violence ?

INTRODUCTION

Ce sujet est un sujet transversal qui met en relation plusieurs notions du programme : la liberté, la vérité, l'Etat, la morale et la justice. C'est d'ailleurs, comme nous le verrons, surtout la notion de justice qui constitue, selon nous le centre « secret » de cette question. Le candidat a donc la possibilité de choisir plusieurs aspects du cours et il peut ainsi plus aisément laisser libre cours à sa pensée personnelle et c'est une bonne chose car la philosophie a cette ambition de renvoyer chacun à sa propre pensée. Toutefois, si Le candidat ignore la notion de justice ou d'éthique dans le traitement de ce sujet, il peut passer à côté de celui-ci. De plus ce sujet très en lien avec les grands enjeux du monde contemporain. Comment reformuler cette question ? Il s'agit ici de se demander si l'échange peut être un moyen d'éviter la violence et si le meilleur moyen de vaincre la violence est de passer par l'échange et le dialogue. Mais ce sujet s'interroge aussi sur le dialogue. Est-ce que celui qui dialogue veut toujours faire cesser la violence ? N'y a-t-il pas parfois de la mauvaise foi chez ceux qui prétendent vouloir dialoguer avec nous ? Quelles sont donc les conditions d'un échange fructueux ? La construction de l'éthique et de la société passe-t-elle nécessairement par l'échange ?

DEVELOPPEMENT

C'est un sujet d'actualité car nos sociétés sont traversées par des crises de plus en plus fortes, des tensions de plus en plus conséquentes. Face à ces tensions, certains soutiennent qu'il faut reprendre le dialogue alors que d'autres considèrent que tout dialogue est devenu impossible du fait de la mauvaise foi de certains interlocuteurs.

Un fait peut être souligné ici: les individus se parlent de moins en moins. Les groupes n'échangent plus. On parle de « guerre de générations » de « fin de l'amour » et de guerre des sexes. Est-ce bien le cas ? Ce sujet est une occasion de réfléchir à cette réalité de notre époque.

Nous vivons à l'heure du narcissisme et de l'individualisme nous disent des auteurs comme C. Lasch, dans son livre, La culture du narcissisme. Ce narcissisme caractérise-t-il notre époque ? Il faut s'interroger ici sur cette problématique.

Plusieurs éléments expliquent une telle évolution (si elle est réelle) et le candidat pouvait ainsi mettre en évidence les causes de la violence actuelle des sociétés post-modernes et il peut aussi s'interroger sur l'individualisme contemporain.

Il pouvait ensuite proposer des solutions en s'inspirant de son cours sur la justice. C'est donc un sujet important qui va permettre aux jeunes et moins jeunes de s'interroger sur les nécessités du dialogue dans une époque qui ne sait plus

trop parler ni échanger. Mais aussi c'est un sujet qui peut permettre de réfléchir sur le repli sur sa sphère qui caractérise le monde contemporain.

En première partie, les causes de la violence contemporaine (ou du repli sur soi) pouvaient être explorées. A ce sujet, un auteur comme J F Lyotard dans son texte la condition postmoderne pouvait être utilisé. Mais d'autres références étaient possibles nous l'avons noté. Aucune référence n'est obligatoire en philosophie.

Dans ce texte Lyotard explique que nous sommes à l'époque post-moderne. Être postmoderne ce n'est plus être moderne. C'est précisément ne plus se reconnaître dans les valeurs de la modernité. Mais c'est également vivre dans un monde où il n'y a plus de langage commun. Lyotard évoque la disparition d'un méta-langage. Les groupes ont tous des valeurs qui leur sont propres. Chacun parle (et pense selon lui juste) selon une logique qui est la sienne. Il ne parvient plus à échanger avec l'autre. Un tel, par exemple sera croyant et l'autre au contraire considérera que la religion est une contrainte. Un tel croira fermement en la science et tel autre sera dans une logique complotiste, considérant que les grands labos pharmaceutiques dirigent le monde.

Entre les différents groupes, des valeurs différentes sont prônées et parfois les individus sont aux antipodes au niveau de leurs propres croyances. Pour cette raison, Lyotard évoque la notion de « différend » pour expliquer les relations qui existent désormais entre les hommes. Le différend est encore plus profond que le conflit. En effet, il suppose des individus et des groupes qui n'ont pas les moyens de trouver des langages communs, des espaces communs pour dialoguer. Aujourd'hui, selon lui, c'est bien le différend qui caractériserait le social. Ce ne serait plus le lien qui pourtant forme son essence même (en principe).

En deuxième partie, il pouvait être justement mis en évidence cette nécessité de dialoguer pour construire une société qui ne peut se penser dans le désordre, le conflit et l'ignorance de l'autre. Hobbes l'a bien montré dans son Léviathan. Il faut un Etat pour coordonner les groupes. Mais cet Etat ne peut plus être l'Etat hobbesien qui prétend gouverner les autres de haut et de manière verticale et dictatoriale ou dominatrice. Il faut s'adapter à la nouvelle donne qui est la forme de nos sociétés plurielles. C'est d'ailleurs la thèse que soutient le philosophe contemporain J. Habermas dans son texte, De l'éthique de la discussion. Pour lui, la seule exigence éthique, c'est-à-dire le seul devoir moral de tout homme et de tout groupe est d'engager l'échange avec l'autre et plus encore à l'heure de la société globalisée ou les conflits internationaux se mélangent aux conflits nationaux et où les réseaux sociaux et les médias, voire les transports faciles ont transformé le monde en un « village mondial ». En conséquence, dans cet environnement, pour << faire société » comme on le dit aujourd'hui, il est indispensable, selon lui, d'engager un dialogue avec autrui, avec celui qui est différent. Ce dialogue est le cœur même de toute société pluriculturelle qui se respecte. Il est devenu fondamental. Dans les travaux qui ont été réalisés par les sociologues américains, on montre ainsi que les écoles qui réussissent le mieux, dans cet environnement sont celles qui favorisent les partenariats. L'isolement dans sa bulle c'est le début de la fin de toute société et de tout groupe. En conséquence, il ne faut pas être dans le différend mais accepter au contraire la différence. Cette exigence de discussion est essentielle dans les sociétés qui sont les nôtres et qui sont (en plus d'être mondialisées) des sociétés démocratiques où tout le monde se considère comme un roi, où le fils lui-même estime devoir être au même niveau que le père.

En troisième partie, il pouvait justement être proposé des réflexions sur les raisons de la tendance contemporaine. Pourquoi est-il si important de discuter pour éviter la violence dans ces sociétés heureusement démocratiques et mondialisées ? Tocqueville l'explique fort bien dans La démocratie en Amérique. Nous vivons à l'heure de la passion de l'égalité. Tout le monde se considère l'égal de tout le monde. y a des abus face à une telle situation et certains, de ce fait, n'hésitent pas à « gifler » le président de la République pour simplement faire le « buz » dans les réseaux sociaux. Le fait que chacun s'estime être l'égal de l'autre est sans doute le début d'une forme de violence. Toute société ne peut, en effet fonctionner, si l'on ne revient pas sur ce qu'est la notion d'égalité et sur celle de discrimination et donc sur ce qu'est la justice. Être égal à l'autre, ce n'est pas vouloir tout ce qui existe pour soi. Certains le pensent. Ils oublient cependant qu'il existe deux formes d'égalité : l'égalité des chances et l'égalité des positions. L'égalité des chances est considérée comme l'un des fondements essentiels de la notion de justice chez J. Rawls, dans son texte Théorie de la justice. L'égalité des positions a été théorisée par F. Dubet. Elle suppose des

Propriété exclusive de Studyrama. Toute reproduction ou diffusion interdite sans autorisation. écarts plus faibles entre les situations des individus. Cependant, c'est un fait social indéniable, nous indique Dubet moins l'égalité des chances et l'égalité des positions sont fortes et présentes dans un groupe et plus il est difficile de discuter entre chaque groupe. En conclusion, certains individus exagèrent et veulent tout pour eux. Ils veulent aller au-delà de tout respect de celui qui pourrait l'augmenter et l'aider à grandir. Arendt l'a bien noté dans la crise de la culture. Cependant, parfois la violence est également sociale. Lorsque les différences sont trop grandes, la violence est trop forte et les individus ne peuvent plus se parler.

Nous arrivons ainsi, en dernière partie, à la difficulté que pose ce sujet. Certes, il faut discuter. Certes il est impératif d'échanger avec autrui afin qu'il y ait moins de violence mais comment y parvenir si les écarts entre les individus sont de plus en plus grands et si la justice n'est pas réalisée dans une société ? Le sentiment d'injustice, soutenait Freud dans son Malaise dans la Culture, est à l'origine de profondes névroses chez les individus. Or l'homme névrosé est un être qui est déjà traversé par de nombreuses violences internes. Comment discuter avec autrui lorsque l'on est soi-même traversé par des violences profondes et internes ? Comment favoriser le dialogue si les écarts entre les individus sont de plus en plus grands ? C'est le problème qu'Aristote pose dans son grand livre qu'est l'éthique à Nicomaque. Dans le chapitre qu'il a consacré à l'amitié, il explique ainsi que l'on ne peut penser de société sans une certaine << amitié » ou philia (que l'on peut traduire par « lien »). Cependant, cette amitié/ce lien est impossible si les écarts entre les individus sont trop grands. Il faut donc penser (et réduire autant que faire se peut) ces écarts si l'on veut favoriser le dialogue. Ils peuvent être de tout ordre : économiques, culturels et sociaux.

CONCLUSION

En conclusion, certes, il faut échanger mais pour que l'échange soit possible, il faut que les individus ne souffrent pas trop d'injustice (au pluriel comme au singulier) dans leur quotidien. Il faut également admettre les différences de points de vue qui sont de plus en plus nombreux dans nos sociétés plurielles et pluriculturelles ainsi que démocratiques. Il convient de ne pas les refuser et admettre que ces différences forment le socle du monde dans lequel nous vivons et qui peut être source de grand bonheur si nous le prenons avec toute la richesse qu'il nous offre. Car nos sociétés défendent la liberté et être libre c'est aussi penser et vivre comme nous le désirons, dès lors que ce que nous pensons et désirons ne porte pas gravement atteinte à la pensée et au désir de l'autre. Notre pluralité est donc la marque de notre progrès vers une humanité qui se caractérise par sa singulière singularité. Cette singulière singularité est un bonheur qu'il faut cultiver chez chacun. Pour éviter que cette singularité ne se transforme en guerre de tous contre tous ou en violence, il faut donc d'une part dialoguer avec l'autre - sans oublier que le dialogue n'est pas le monologue mais la rencontre de deux logos ou pensées - et d'autre part, trouver continuellement des médiations pour que les groupes aient continuellement des espaces de rencontre qui diminueraient les écarts de toute sortes à la fois culturels, économiques et intellectuels. Ces écarts sont la richesse de l'humanité. Il ne faut pas qu'ils deviennent une source de jalousie ou de haine de l'autre. Car il est facile de haïr l'autre et il est plus difficile de l'aimer pour ce qu'il est. L'homme a souvent tendance à la facilité et l'éducation doit lui rappeler à quel point cette tendance peut être porteuse de mort si elle n'est pas canalisée comme il se doit, sans excès mais sans oubli de soi et de l'autre.

SUJET N°35 :La passion est-elle ennemi du bonheur ?

****INTRODUCTION***

La tradition philosophique remontant à Platon condamne les passions au motif qu'elles aliènent l'homme à des choses qui le dégradent, qui le poussent au vice. A-t-elle raison ? Certes, il est facile d'énumérer nombreux faits historiques fâcheux liés aux débordements passionnels de certains individus : on sait par exemple que la mégalomanie d'Hitler a coûté très cher aussi bien matériellement que psychologiquement aux pays impliqués dans la seconde guerre mondiale en général et au peuple allemand en particulier. Mais la passion n'a-t-elle que des effets désastreux ? N'aide-t-elle pas aussi construire ? Sans les passions de la connaissance, de l'amour, de la justice, de la liberté que serons-nous aujourd'hui ? La passion n'est-elle qu'ennemie du bonheur ?

DÉVELOPPEMENT

Ce sujet appelle à la réflexion sur la relation entre l'aspiration de l'homme au bonheur et la passion. Concrètement, il invite à se prononcer sur la nature de cette relation c'est-à-dire à chercher à déterminer si elle est antagonique ou non. Le mot de « passion », dans son acception classique comme dans celle moderne exprime l'idée de souffrance ou de perte. Ainsi pour les anciens dont Platon, sont des passions toutes les affections de l'âme, à savoir, les perceptions, les émotions et les sentiments, dans cette perspective, les passions sont des phénomènes subis par l'esprit et provoqués par des processus physiologiques, en un mot par le corps. Les modernes assimilent la passion à un désir poussé à l'extrême, à un sentiment excessif et exclusif c'est-à-dire « tyrannique » oppressant. « Est l'ennemi du bonheur » ce qui non seulement fait obstacle à notre épanouissement, mais aussi représente une force capable de s'opposer activement à la recherche de ce dernier. Par exemple, les philosophes voient dans l'illusion l'ennemi du bonheur, car à leurs yeux celle-ci nous met dans un état inconfortable, déprimant et nous empêche de prendre conscience de cet état, donc d'en sortir. Le problème du sujet peut donc se formuler ainsi : la passion comme phénomène de dépendance s'oppose-t-elle absolument à l'accomplissement total de l'homme ? Le platonisme affirme sans ambages que la passion nous afflige, nous endolorit. Selon lui, l'homme est un être double : il est un corps et un esprit ; dans cette dualité, l'esprit doit jouer le premier rôle en vertu de sa nature supérieure presque divine, il doit en un mot diriger, régir le corps, mais ce rapport hiérarchique normal peut être inversé, et quand cela arrive, quand l'esprit, au lieu de dominer le corps se met à son service, lui obéit, la passion naît. Pour Platon donc la passion est la victoire de la matière sur l'esprit, du sensible sur le rationnel, du corps sur l'âme c'est-à-dire l'expression d'un désordre, d'une distorsion d'un déchirement au niveau de l'être humain ; c'est pourquoi tant qu'elle existe chez nous, nous ne pouvons connaitre que des ennuis, des désagréments.

Effectivement, l'esclavage des plaisirs du corps, l'attachement aveugle aux choses bassement matérielles nous attire des malheurs. On s'en persuaderait aisément, à considérer les désastres qu'ont toujours causés aux hommes l'exploitation excessive du corps et le goût immodéré des richesses matérielles. A l'époque plus que jamais la consommation abusive de l'alcool, du tabac et de la drogue et la sexualité débridée compromettent la santé physique et mentale d'un nombre toujours de personnes, alors que la course effrénée à l'argent au luxe détruit les liens sociaux en accroissant l'individualisme et l'agressivité. Celui qui est sous le joug de ses sens, de ses instincts est comme dans l'obscurité, il est en proie à des illusions à des idées délirantes, ce qui fait qu'il se trompe et sur lui-même et sur le monde extérieur, incapable de discernement, de jugement critique, il prend ses désirs pour la réalité, le mal pour le bien. Dans ces conditions, il se détourne des problèmes qui sont les siens, son existence lui échappe, il connait le triste sort d'un individu dépossédé aliéné réduit à la passivité et à l'inactivité. De ce point de vue, la passion est un frein à notre bien-être. La passion devient encore plus aliénante, plus pernicieuse quand elle nous asservit, nous enchaîne exagérément à un objet qui peut être une chose, un être ou une idée. Le passionné ne compte, ne voit que l'objet de son désir tout ce qui ne se rapporte pas à cet objet ne l'intéresse pas tout son psychisme se fixe se polarise sur ce dernier. Ainsi, l'amoureux ne considère que la personne qu'il aime, l'avare ne songe qu'à son argent, le fanatique refuse toute discussion autour de ses convictions. Obsédé donc par son sentiment, englué dans ses fantasmes, le passionné mène une existence pauvre, monotone ; en fait il n'agit pas, il est plutôt agi, joué, torturé son caprice son désire le ronge, le dévore, lui cache ses autres besoins. Tandis que l'homme équilibré maître de lui-même opère des choix judicieux à partir d'une analyse sans complaisance des situations, ce dernier ne peut prendre aucune décision réfléchie raisonnable, son attitude est comparable à celle de la personne qui ne jouit plus de ses facultés mentales. En ce sens Pierre Janet écrit « la passion proprement dite, celle qui entraine l'homme malgré lui ressemble dans son développement à la folie » (automatisme psychologique).

Tout comme le schizophrène, l'homme qui souffre de la tyrannie de son désir vit dans le mutisme c'est-à-dire dans un monde fermé imperméable à la raison. Par exemple s'il est un ivrogne, il ne se souciera guère de sa santé, s'il est un amoureux coupable il ne pensera pas au scandale et à l'humiliation qui l'attendent. En d'autres termes la passion nous prive de toute possibilité de valoriser le monde. Par là elle nous dissimile nos réalités, nos vrais problèmes et nous fait irresponsables. On voit donc que les griefs portés par les moralistes anciens à l'encontre des passions ne sont pas sans fondement. Mais certaine de ces critiques ne-t-elles pas excessives ?

Descartes, à la fin de son traité des passions écrit que « les hommes que les passions peuvent le plus émouvoir sont capables sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie ». C'est qu'à ses yeux et contrairement à ce que

pense Alain, celles-ci ne sont pas toutes négatives « malheureuses ». Dans quelle mesure les passions peuvent-elles apporter du bien ?

L'homme a toujours signalé sa présence au monde en menant des actions à la fois sur le monde extérieur et sur lui-même. L'une de caractéristiques de ces actions c'est qu'elles traduisent des préoccupations plus ou moins conscientes. Alors que l'activité de l'animal est purement extinctive, inconsciente celle de l'être humain matérialise, concrétise une idée, s'effectue conformément à un idéal, à un projet poursuit toujours le but. Nos œuvres, quelles qu'elles soient, sont toujours inspirés par des sentiments, des intentions, des désirs, des passions. C'est parce que nous sentons peser sur le poids de la réalité que nous refusons d'adopter l'attitude expectative. Nos joies, nos tristesses, nos préoccupations, nos besoins nous incitent à affronter le réel, à prendre des initiatives. Si nous n'accordions aucune importance à la vie si nous étions totalement indifférents à notre condition à tout ce qui nous entoure, si rien ne nous émouvait si nous ne nous passionnions pour rien est comme absent du monde ; de lui on ne peut alors rien attendre. Comme l'écrit Vauvenargues « un homme sans passion serait un roi sans sujet ». Autrement dit la passion est à l'égard de l'homme ce que le sujet est l'égard du roi ; autant il n'y a pas de roi sans sujet, autant il n'y a pas d'homme sans passion. L'histoire n'est qu'une suite de traces, de faits tristes et glorieux des hommes et jamais ceux-ci ne se montrent aussi entreprenants, créatifs, déterminés que ils sont obnubilés par les idées qu'ils croient justes, légitimes ; leurs rêves, leurs convictions ; leur donnent des pouvoirs si grands qu'ils arrivent à surmonter les obstacles les plus sérieux. De là à penser que tout les hauts faits historiques ont leur source dans les passions il n'y a qu'un pas qui franchit Hegel : « Rien de grand n'a jamais été accompli, ni ne saurait s'accomplir sans passion ». Au nombre des conquêtes marquantes de l'histoire on peut retenir, citer les grands doctrines philosophiques, la création et le développement prodigieux de la science qui ont permis la mise au point des moyens techniques très performants et les avancées spectaculaires dans le domaine de l'administration politique et économique culturelle de la vie sociale. Ces faits l'humanité les doit à des hommes passionnés pleins de volonté prêts souvent à faire tout pour la réussite. Plus soucieux de l'intérêt général que de leurs intérêts personnels animés des desseins les plus purs convaincus de la noblesse de leur combat, de leur idéaux philosophiques, hommes de science, artistes, religieux ; juriste ont réalisé des œuvres, dans les différentes étapes de l'évolution sociale dont la portée est inestimable.

De nos jours, l'Afrique est confronté à des défis comme la faim, la guerre, la pauvreté et l'exploitation injuste de ses ressources par les puissances capitalistes. Ce ne sont pas des appuis venant de l'extérieur qui résoudront ces difficultés mais plutôt les actions mûrement pensées et concertées des nationalistes africains sensible aux souffrances des populations et rêvant de la véritable émancipation de ce continent. Des passions de ce genre ne trouble pas notre équilibre interne, ne gênant pas nos intérêts, ne détériorent pas nos rapports avec le monde. Au contraire elles s'accordent avec la raison et nous fournissent des moyens nous aidant dans notre tâche d'adaptation aux circonstances.

CONCLUSION

Au terme de cette réflexion nous nous rendons compte que certaines passions ont des effets négatifs et d'autres des effets positifs. Si les premières sont condamnables, détestables parce qu'avilissantes, les secondes, elles, méritent d'être entretenues et développées parce que conditionnant le progrès. C'est grâce aux passions de la connaissance, de la vérité, de l'art, de la justice que l'humanité s'est hissée au niveau du progrès qu'elle connaît aujourd'hui. La passion n'est donc pas absolument ennemie du bonheur.

SUJET N°35 :La passion est-elle ennemi du bonheur ?

INTRODUCTION

La tradition philosophique remontant à Platon condamne les passions au motif qu'elles aliènent l'homme à des choses qui le dégradent, qui le poussent au vice. A-t-elle raison ? Certes, il est facile d'énumérer nombreux faits historiques fâcheux liés aux débordements passionnels de certains individus : on sait par exemple que la mégalomanie d'Hitler a coûté très cher aussi bien matériellement que psychologiquement aux pays impliqués dans la seconde guerre mondiale en général et au peuple allemand en particulier. Mais la passion n'a-t-elle que des effets désastreux ? N'aide-t-elle pas aussi construire ? Sans les passions de la connaissance, de l'amour, de la justice, de la liberté que serons-nous aujourd'hui ? La passion n'est-elle qu'ennemie du bonheur ?

DÉVELOPPEMENT

Ce sujet appelle à la réflexion sur la relation entre l'aspiration de l'homme au bonheur et la passion. Concrètement, il invite à se prononcer sur la nature de cette relation c'est-à-dire à chercher à déterminer si elle est antagonique ou non. Le mot de « passion », dans son acception classique comme dans celle moderne exprime l'idée de souffrance ou de perte. Ainsi pour les anciens dont Platon, sont des passions toutes les affections de l'âme, à savoir, les perceptions, les émotions et les sentiments, dans cette perspective, les passions sont des phénomènes subis par l'esprit et provoqués par des processus physiologiques, en un mot par le corps. Les modernes assimilent la passion à un désir poussé à l'extrême, à un sentiment excessif et exclusif c'est-à-dire « tyrannique » oppressant. « Est l'ennemi du bonheur » ce qui non seulement fait obstacle à notre épanouissement, mais aussi représente une force capable de s'opposer activement à la recherche de ce dernier. Par exemple, les philosophes voient dans l'illusion l'ennemi du bonheur, car à leurs yeux celle-ci nous met dans un état inconfortable, déprimant et nous empêche de prendre conscience de cet état, donc d'en sortir. Le problème du sujet peut donc se formuler ainsi : la passion comme phénomène de dépendance s'oppose-t-elle absolument à l'accomplissement total de l'homme ? Le platonisme affirme sans ambages que la passion nous afflige, nous endolorit. Selon lui, l'homme est un être double : il est un corps et un esprit ; dans cette dualité, l'esprit doit jouer le premier rôle en vertu de sa nature supérieure presque divine, il doit en un mot diriger, régir le corps, mais ce rapport hiérarchique normal peut être inversé, et quand cela arrive, quand l'esprit, au lieu de dominer le corps se met à son service, lui obéit, la passion naît. Pour Platon donc la passion est la victoire de la matière sur l'esprit, du sensible sur le rationnel, du corps sur l'âme c'est-à-dire l'expression d'un désordre, d'une distorsion d'un déchirement au niveau de l'être humain ; c'est pourquoi tant qu'elle existe chez nous, nous ne pouvons connaitre que des ennuis, des désagréments.

Effectivement, l'esclavage des plaisirs du corps, l'attachement aveugle aux choses bassement matérielles nous attire des malheurs. On s'en persuaderait aisément, à considérer les désastres qu'ont toujours causés aux hommes l'exploitation excessive du corps et le goût immodéré des richesses matérielles. A l'époque plus que jamais la consommation abusive de l'alcool, du tabac et de la drogue et la sexualité débridée compromettent la santé physique et mentale d'un nombre toujours de personnes, alors que la course effrénée à l'argent au luxe détruit les liens sociaux en accroissant l'individualisme et l'agressivité. Celui qui est sous le joug de ses sens, de ses instincts est comme dans l'obscurité, il est en proie à des illusions à des idées délirantes, ce qui fait qu'il se trompe et sur lui-même et sur le monde extérieur, incapable de discernement, de jugement critique, il prend ses désirs pour la réalité, le mal pour le bien. Dans ces conditions, il se détourne des problèmes qui sont les siens, son existence lui échappe, il connait le triste sort d'un individu dépossédé aliéné réduit à la passivité et à l'inactivité. De ce point de vue, la passion est un frein à notre bien-être. La passion devient encore plus aliénante, plus pernicieuse quand elle nous asservit, nous enchaîne exagérément à un objet qui peut être une chose, un être ou une idée. Le passionné ne compte, ne voit que l'objet de son désir tout ce qui ne se rapporte pas à cet objet ne l'intéresse pas tout son psychisme se fixe se polarise sur ce dernier. Ainsi, l'amoureux ne considère que la personne qu'il aime, l'avare ne songe qu'à son argent, le fanatique refuse toute discussion autour de ses convictions. Obsédé donc par son sentiment, englué dans ses fantasmes, le passionné mène une existence pauvre, monotone ; en fait il n'agit pas, il est plutôt agi, joué, torturé son caprice son désire le ronge, le dévore, lui cache ses autres besoins. Tandis que l'homme équilibré maître de lui-même opère des choix judicieux à partir d'une analyse sans complaisance des situations, ce dernier ne peut prendre aucune décision réfléchie raisonnable, son attitude est comparable à celle de la personne qui ne jouit plus de ses facultés mentales. En ce sens Pierre Janet écrit « la passion proprement dite, celle qui entraine l'homme malgré lui ressemble dans son développement à la folie » (automatisme psychologique).

Tout comme le schizophrène, l'homme qui souffre de la tyrannie de son désir vit dans le mutisme c'est-à-dire dans un monde fermé imperméable à la raison. Par exemple s'il est un ivrogne, il ne se souciera guère de sa santé, s'il est un amoureux coupable il ne pensera pas au scandale et à l'humiliation qui l'attendent. En d'autres termes la passion nous prive de toute possibilité de valoriser le monde. Par là elle nous dissimile nos réalités, nos vrais problèmes et nous fait irresponsables. On voit donc que les griefs portés par les moralistes anciens à l'encontre des passions ne sont pas sans fondement. Mais certaine de ces critiques ne-t-elles pas excessives ?

Descartes, à la fin de son traité des passions écrit que « les hommes que les passions peuvent le plus émouvoir sont capables sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie ». C'est qu'à ses yeux et contrairement à ce que

pense Alain, celles-ci ne sont pas toutes négatives « malheureuses ». Dans quelle mesure les passions peuvent-elles apporter du bien ?

L'homme a toujours signalé sa présence au monde en menant des actions à la fois sur le monde extérieur et sur lui-même. L'une de caractéristiques de ces actions c'est qu'elles traduisent des préoccupations plus ou moins conscientes. Alors que l'activité de l'animal est purement extinctive, inconsciente celle de l'être humain matérialise, concrétise une idée, s'effectue conformément à un idéal, à un projet poursuit toujours le but. Nos œuvres, quelles qu'elles soient, sont toujours inspirés par des sentiments, des intentions, des désirs, des passions. C'est parce que nous sentons peser sur le poids de la réalité que nous refusons d'adopter l'attitude expectative. Nos joies, nos tristesses, nos préoccupations, nos besoins nous incitent à affronter le réel, à prendre des initiatives. Si nous n'accordions aucune importance à la vie si nous étions totalement indifférents à notre condition à tout ce qui nous entoure, si rien ne nous émouvait si nous ne nous passionnions pour rien est comme absent du monde ; de lui on ne peut alors rien attendre. Comme l'écrit Vauvenargues « un homme sans passion serait un roi sans sujet ». Autrement dit la passion est à l'égard de l'homme ce que le sujet est l'égard du roi ; autant il n'y a pas de roi sans sujet, autant il n'y a pas d'homme sans passion. L'histoire n'est qu'une suite de traces, de faits tristes et glorieux des hommes et jamais ceux-ci ne se montrent aussi entreprenants, créatifs, déterminés que ils sont obnubilés par les idées qu'ils croient justes, légitimes ; leurs rêves, leurs convictions ; leur donnent des pouvoirs si grands qu'ils arrivent à surmonter les obstacles les plus sérieux. De là à penser que tout les hauts faits historiques ont leur source dans les passions il n'y a qu'un pas qui franchit Hegel : « Rien de grand n'a jamais été accompli, ni ne saurait s'accomplir sans passion ». Au nombre des conquêtes marquantes de l'histoire on peut retenir, citer les grands doctrines philosophiques, la création et le développement prodigieux de la science qui ont permis la mise au point des moyens techniques très performants et les avancées spectaculaires dans le domaine de l'administration politique et économique culturelle de la vie sociale. Ces faits l'humanité les doit à des hommes passionnés pleins de volonté prêts souvent à faire tout pour la réussite. Plus soucieux de l'intérêt général que de leurs intérêts personnels animés des desseins les plus purs convaincus de la noblesse de leur combat, de leur idéaux philosophiques, hommes de science, artistes, religieux ; juriste ont réalisé des œuvres, dans les différentes étapes de l'évolution sociale dont la portée est inestimable.

De nos jours, l'Afrique est confronté à des défis comme la faim, la guerre, la pauvreté et l'exploitation injuste de ses ressources par les puissances capitalistes. Ce ne sont pas des appuis venant de l'extérieur qui résoudront ces difficultés mais plutôt les actions mûrement pensées et concertées des nationalistes africains sensible aux souffrances des populations et rêvant de la véritable émancipation de ce continent. Des passions de ce genre ne trouble pas notre équilibre interne, ne gênant pas nos intérêts, ne détériorent pas nos rapports avec le monde. Au contraire elles s'accordent avec la raison et nous fournissent des moyens nous aidant dans notre tâche d'adaptation aux circonstances.

CONCLUSION

Au terme de cette réflexion nous nous rendons compte que certaines passions ont des effets négatifs et d'autres des effets positifs. Si les premières sont condamnables, détestables parce qu'avilissantes, les secondes, elles, méritent d'être entretenues et développées parce que conditionnant le progrès. C'est grâce aux passions de la connaissance, de la vérité, de l'art, de la justice que l'humanité s'est hissée au niveau du progrès qu'elle connaît aujourd'hui. La passion n'est donc pas absolument ennemie du bonheur.

Sujet 36: L'inconscient échappe-t-il à toute forme de connaissance ?

INTRODUCTION

Ce sujet était beaucoup plus facile que le premier (au moins en apparence) et il est fort probable qu'un grand nombre de candidat le choisira. Il s'agit ici de réfléchir sur la notion d'inconscient. Cette partie du programme est toujours celle qui passionne le plus les élèves. Ce n'est pas un hasard. En effet, la pensée psychanalytique est sans doute (à plus d'un titre) celle qui incarne le plus notre post-modernité car c'est une pensée de l'entre-deux (entre les modernes et les

Anciens, entre la raison et le cœur, entre la tradition et la science). Elle est, pourrions-nous écrire, la pensée post-moderne par excellence et ce même si l'on évoque aujourd'hui une « crise de la psychanalyse ».

DEVELOPPEMENT

Pour répondre à ce sujet, il faut le reformuler et se demander ce qu'il signifie. Ici, il s'agit de se demander finalement ce qu'est l'inconscient, quelle est sa nature et si nous pouvons le connaître ? C'est un sujet très intéressant. En effet, par définition l'inconscient est ce qui ne peut être connu. Il constitue notre part d'ombre. On ne peut donc considérer qu'inconscient et connaissance forment un ensemble cohérent et en lien l'un avec l'autre. Pourtant si l'on ne peut connaître l'inconscient, quelle peut-être l'utilité de la psychanalyse dont l'objectif et le projet est la connaissance de cette part de l'âme et de l'être ? Les élèves qui auront les meilleures notes seront certainement ceux qui - assez rares- parviendront à mettre en évidence ce paradoxe du sujet. De plus ce sont également ceux qui auront la possibilité de le lire sous tous ses aspects. En effet, l'inconscient n'est pas qu'un concept de psychanalyse, c'est également le nom que l'on donne à une personne qui n'a pas de conscience. Pour cette raison, ce sujet est bien en lien avec l'association que le nouveau programme effectue entre << conscient et inconscient ».

En conséquence première partie, il est envisageable d'expliquer ce que l'on entend par inconscient. Le terme peut, en effet, s'entendre en deux sens : un inconscient c'est une personne qui ignore tout et qui manque de conscience. En conséquence, il peut être intéressant ici de proposer différentes définitions de ce terme. Les philosophies de la conscience sont nombreuses et variées. Aujourd'hui on parle de « pleine conscience » mais on oublie que ce terme lui-même peut s'entendre en plusieurs sens. Pour Descartes c'est la pensée qui caractérise la conscience. C'est le fameux cogito ergo sum des Méditations métaphysiques. Cependant pour Husserl dans ses Méditations cartésiennes c'est l'intentionnalité, c'est-à-dire le fait d'intégrer l'autre, d'accepter l'autre, qui caractériserait le conscient et la conscience. De ce fait, en ces deux sens, l'inconscient est bien celui qui échappe à toute forme de connaissance. Puisqu'il ne pense pas ou qu'il ignore l'autre.

Mais l'inconscient est également, nous l'avons indiqué, un concept de la psychanalyse. Celuici peut être entendu sous deux acceptions au moins. Pour les freudiens, l'inconscient est individuel. Dans sa Métapsychologie, Freud évoque le fait que l'inconscient est le lieu des désirs refoulés. Dans la pensée de Jung, l'inconscient est envisagé sous un angle collectif. Il est l'expression de la pensée des morts. Il exprime fort bien la conception qui est la sienne dans son texte intitulé Ma vie. Dans le sens jungien et freudien, l'inconscient est constitué par ce qui échappe à toute forme de connaissance puisque les désirs refoulés sont ignorés par nature et que nous ne connaissons pas le langage des morts. Ils ne nous parlent pas. Sauf si nous savons les écouter. Car c'est tout le paradoxe des psychanalystes. Ils pensent que l'on peut entendre ce qui - en principe - ne nous parle plus.

En conséquence, en deuxième partie, il peut être montré que la pensée Freudienne et la pratique psychanalytique démentent la doxa traditionnelle sur ce sujet en ce qu'elle pense que << l'inconscient peut demeurer dans l'inconnu. Elle estime, en effet, au contraire sur le sujet que, pour guérir de nos névroses, il importe plus que tout de connaître nos souffrances cachées et de dialoguer avec cet inconscient qui se dérobe par essence à toute connaissance. L'inconscient est le lieu de ce qui se dissimule mais c'est aussi le lieu de ce qui peut se découvrir et se connaitre si l'on effectue les efforts nécessaires à ce sujet. C'est ce que montre fort bien le roman de P Grimbert intitulé Un secret. Ce roman a eu un grand succès et il expose l'histoire vraie d'un jeune homme qui souffrait terriblement car il pensait qu'il avait un frère (alors qu'il était fils unique). En fait ce frère avait existé mais il l'ignorait et cela lui avait été caché du fait d'un drame que sa famille avait vécu pendant l'occupation allemande et dont on ne pouvait parler du fait de la fermeture de la société française dans les années 60 et 70. Grimbert a dû chercher dans l'histoire « inconsciente » de sa famille pour le trouver et pour comprendre tout ce que l'on ne voulait pas lui dire mais qu'en tant qu'enfant il avait ressenti. Car les enfants savent tout même si on veut tout leur cacher. Grimbert explique que c'est à partir du moment où il a pris connaissance de ce secret caché (et de ce frère mort en déportation dans des conditions horribles) que son fantôme s'est évanoui et ses souffrances avec lui. La thèse développée dans le roman de Grimbert n'est que l'expression d'une pensée psychanalytique récente mise en oeuvre par M. Toro et N. Abraham dans leur livre intitulé l'écorce et le noyau. Dans ce texte, ces auteurs évoquent le fait qu'il existe chez les individus des « cryptes » dans lesquels sont cachés des secrets de familles. Ce qui est caché est en fait su mais personne ne veut en parler. En conséquence, de ces cryptes s'échappent parfois des fantômes (le frère de Grimbert par exemple) qui viennent hanter

les individus au point de les rendre malades et de les torturer. L'approche psychanalytique et la recherche sur soi peuvent permettre d'aller à la connaissance de ces fantômes cachés et c'est en les connaissant que l'on peut espérer guérir de ce qui nous trouble et que nous refusions de voir. En conséquence, non seulement l'inconscient n'échappe pas à la connaissance mais il est même impératif de tout faire pour connaître les secrets cachés de notre histoire, de celle de notre pays, de notre famille si l'on veut se guérir. L'histoire de soi et de notre culture sont au cœur de la constitution de l'humanité à la condition que cette histoire ne soit pas une propagande mais une histoire qui accepte de voir la vérité telle qu'elle est. de l'idée reçue

En troisième partie, il convenait en conséquence, peut-être de montrer qu'il existe différents moyens d'aller à la rencontre et vers la connaissance de cet inconscient sous toutes ses formes. La psychanalyse jungienne accorde une grande importance à la lecture et à l'interprétation des rêves pour y parvenir. Freud, pour sa part a également développé l'idée de la cure psychanalytique qui met en évidence le fait que l'on a la possibilité de connaître l'inconscient en utilisant la logique de la libre discussion.

Certains psychanalystes ont toutefois noté que la cure freudienne était en crise notamment parce que nos contemporains ne veulent plus consacrer autant de temps à la connaissance d'eux-mêmes. Une cure psychanalytique peut être très longue. Pour cette raison, ils évoquent une crise de cette pratique et de cette science qui est remise en cause par des thérapies plus courtes. De nouvelles formes se développent dans nos sociétés désormais. Elles forment la vogue contemporaine du développement personnel. Celles-ci sont axées sur un travail touchant le corps (ignoré par les freudiens bien souvent) mais aussi les émotions. Elles utilisent parfois la pratique de la méditation et d'autres plus innovantes.

CONCLUSION

En conclusion, l'inconscient est par nature ce que nous ignorons. Toutefois, être homme c'est pour Socrate toujours chercher à se connaître et aller à la découverte de cet étranger et de cette ombre qui vit en nous. C'est la raison pour laquelle, la Bible écrivait qu'il fallait « aimer l'étranger » et que l'hospitalité était une des vertus principales pour les Anciens. Homère dans. l'Odyssée nous explique que l'affreux cyclope, qui veut dévorer Ulysse et ses compagnons, est un barbare par excellence parce qu'il ne sait pas faire hospitalité à celui qui est étranger. Rejeter l'étranger c'est rejeter la part d'ombre qui est en nous et faire en sorte d'éviter paradoxalement qu'à terme cet étranger nous gouverne et nous domine. En effet, ignorer l'inconscient c'est prendre le risque de lui donner le pouvoir. Le sujet montre cependant que vouloir tout connaître de cet inconscient c'est également nier la part d'extranéité de celui-ci qui forme son essence même qui est d'être autre, étranger à soi et donc ombre de soi.

SUJET N°37: Sommes-nous responsables de l'avenir ?

INTRODUCTION

Ce sujet est sans doute celui qui est le plus difficile à traiter. Il est fort probable que peu de candidats le choisiront. Il nous incite à réfléchir pourtant sur les conséquences de notre irresponsabilité à l'égard de l'autre. Il nous incite donc à réfléchir sur les notions de dérèglement climatique, de pollution et sur les crises virales qui risquent de nous affecter encore durablement. C'est un sujet qui est en lien avec la notion de nature et celle de justice. Mais c'est également un sujet qui implique une réflexion profonde sur la notion de temps. Voire même ce sujet, très ouvert, peut également permettre des réflexions sur la notion de liberté puisqu'il peut permettre des analyses sur les déterminismes.

DEVELOPPEMENT

Ce sujet pouvait être donc être traité de plusieurs manières. Il n'y a pas une manière de le traiter. Comme tous les sujets qui ont été proposés. Il fallait donc sans doute peut-être, l'envisager sous plusieurs angles et sous plusieurs approches et construire son travail en fonction de ces différentes approches et des différentes acceptions du libellé du sujet luimême.

Ainsi, par exemple, nous pouvions traiter le sujet sous l'angle de la liberté en indiquant que si nous sommes déterminés par une forme de destin alors nous ne sommes pas responsables de notre avenir. Il existe plusieurs formes de déterminisme : les déterminismes sociaux, ceux qui sont naturels ou métaphysiques. La sociologie traite des déterminismes sociaux et ceux-ci pouvaient être envisagés en mobilisant, pour certains élèves, les connaissances acquises en SES avec des auteurs comme Durkheim, Elias, Weber ou beaucoup d'autres. Au niveau plus spécifiquement philosophique, un auteur comme Leibniz dans sa Théodicée pouvait être convoqué. Pour Leibniz, en effet, notre monde est ordonné suivant des règles (et une harmonie) pré établies par un grand architecte et notre avenir était dicté par ce Grand ensemble (et surtout ce Grand être) auquel nous devons nous soumettre. Nous ne sommes donc pas, selon ses analyses, responsables de notre avenir. Celui-ci « incline sans nécessiter »>, écrivait-il. En conséquence, nous ne sommes pas totalement responsables de ce que nous devenons, au sens où ce que nous devenons ne nous appartient pas tout à fait. Nous ne maîtrisons pas la totalité de notre être. Mais nous ne sommes pas pour autant irresponsables de notre avenir. Nous avons des devoirs et, pour nous diriger, il nous faut écouter ce que le Divin nous dit et ce qu'il nous demande de faire pour assurer la bonne harmonie de ce Tout auquel nous appartenons. C'est le sens de la Crainte de Dieu qui était, selon les Anciens, le seul début possible de toute sagesse. Pour Leibniz, qui renoue en quelque sorte avec eux sous un certain angle, il ne faut donc pas vouloir se prétendre maître et possesseur de sa nature. Il faut apprendre à la connaître et apprendre à se connaître au plus profond de soi en écoutant cet Être qui nous parle et nous dit comment être dans l'ordre du

monde auquel nous appartenons.

Le sujet pouvait également être envisagé (et traité) sous l'angle de la justice. John Rawls, danssa Théorie de la justice, n'hésite pas à indiquer que les générations qui vivent à une époque donnée ne seront pas justes si elles ignorent les générations qui viennent. Nous devons donc être, comme H Jonas le déclare, dans son livre, le Principe responsabilité, conscients du fait que le monde de demain ne se construira pas sans nous et sans notre engagement vis-à-vis de l'avenir. Nous devons, en conséquence, nous considérer comme Descartes l'a soutenu, comme maître et possesseur de la nature. Le « comme » de Descartes a été oublié et ce penseur n'a pas été compris. En effet, cette phrase signifie que l'homme ne doit pas oublier la mission qui est sienne, sur cette terre et dans l'univers auquel elle appartient. L'homme est le jardinier de ce monde. C'est un peu ce que veut nous indiquer le film intitulé Bienvenue Mister Chance de Hall Hasby. Nous sommes surtout des jardiniers qui avons pour obligation de prendre conscience de la fragilité du monde dans lequel nous vivons. Être et avoir du bon sens, c'est se souvenir continuellement de ce lien qu'il nous faut perpétuellement entretenir avec la nature, que celle-ci s'écrive avec un petit ou un grand « n ».

Ce sujet pouvait également s'entendre - en troisième partie- sous l'angle du temps. Il pouvait se traiter au sens où le temps est un composé de trois éléments : un passé, un présent et un avenir. Pascal, dans ses Pensées nous indique que nous sommes toujours inquiets de cet avenir et soucieux du passé. C'est également aussi ce qu'Epicure soutenait dans sa Lettre à Ménécée. Pour être heureux indiquent ces auteurs, il faut donc nous rappeler qu'il ne faut pas toujours s'inquiéter de l'avenir mais penser à bien vivre le présent. Or nous vivons souvent dans la peur de l'avenir et c'est cette peur de l'avenir qui conduit au fait que nous construisons notre malheur au présent à force de trop avoir peur de ce qui risque de nous arriver.

CONCLUSION

En conclusion, dans ce sujet, il convenait sans doute de montrer le fait qu'il existe plusieurs manières de lire la question posée. Cependant il fallait peut-être noter que nous ne devons pas être ignorants de l'avenir. Cet avenir c'est nous qui le construisons par notre action présente. Toutefois, il convient de ne pas tomber dans une psychose et il importe de ne pas sacrifier le présent au nom d'une peur de l'avenir. A trop penser à l'avenir on finit aussi souvent par transformer le présent en enfer.

SUJET N°38 :Le langage n'est-il qu'un outil ?

INTRODUCTION

N'est-il comme les lui et si oui, qu'est ce la pensée et le langage

1er Cette question s'interroge sur la question de l'être du langage. Quel sophistes le soutenaient qu'un moyen ou bien porte-t-il en lui d'autres significations ? Y a-t-il plus en que ce plus ? .

Pour les Grecs c'est un même terme, celui de « logos » qui exprime à la fois Le français distingue les deux. En effet, certains parlent souvent pour ne rien dire et on a souvent que moyen pour eux. l'impression que tout n'est revoir. Notre langue. Cette distinction est-elle réelle ? La psychanalyse nous a montré qu'il fallait la pense et ce même lorsque nous ne disons rien. Même l'idiot peut dire quelque chose d'essentiel. Le langage semble donc être plus qu'un outil. Il semble révéler parfois la nature même de notre être. Cependant cette thèse n'est pas sans poser problème car les affolés de la transparence aujourd'hui pensent qu'il faut prendre tout le monde au mot. Ils s'offusquent de la moindre faute d'orthographe . Pour eux, le langage est sacré. Ils le sacralisent. Alors quel est son statut ? Comment choisir entre ces options? Tel est l'enjeu de cette question selon nous. Pour répondre, il faut sans doute revenir sur ce sans doute l'essentiel du langage dans une première partie. Le langage, nous le savons depuis que les linguistes, Saussure étant l'un des premiers d'entre nous ont rappelé qu'il se divisait en signifiant et signifié. Un langage est un ensemble de signifiants qui renvoient vers une chose qu'il s'agit de désigner par son intermédiaire. Entendu en ce sens, le langage semble donc n'être qu'un moyen, un outil, utile, au sens ou l'outil est utile. Il permet de faire signe vers la chose mais il ne peut se réduire à la chose.

D'aucuns l'oublient trop souvent. Pour cette raison, ils pensent qu'il suffit d'écrire ou de parler pour dire quelque chose. Pourtant, il est aisé de parler, nous l'avons vu, pour ne rien dire. De plus, nous parlons souvent et nous ne sommes pas toujours entendus. Si le langage n'est qu'un outil. La connaissance ne peut se résumer au fait de bien savoir parler ou bien savoir écrire. La connaissance est plus que cela. Augustin, nous rappelle ce point dans le Maitre (De Magistro). Devançant Saussure, il nous rappelle que le langage n'est là que pour faire signe. Enseigner - faire signe - c'est donc bien parler mais cette parole n'est pas suffisante, elle ne peut faire signe qu'à celui qui sait déjà nous dit Augustin. Le langage n'est qu'un moyen pour révéler une vérité qui serait déjà cachée en nous.

En ce sens, il ne sert cependant pas à rien. Augustin ne le condamne pas contrairement à ce que certains pensent. Augustin nous dit que le langage n'est qu'une forme de révélateur. Le bon enseignant est donc celui qui sait trouver le mot juste, celui qui va permettre à l'élève de rentrer en lui afin de voir une vérité qu'il ne voulait pas toujours voir.

Chacun sait, en effet à quel point, il est difficile de voir ce qui est vrai. Cette vérité nous éblouit. Celui qui sait cependant nous parler à bon escient peut nous faire signe, il peut nous aider à voir ce que nous refusons de voir.

C'est en ce sens qu'Augustin s'oppose aux sophistes. Le Sophiste pense que tout est outil, que tout est utile. Augustin nous dit qu'il y a langage et langage : il y a celui qui égare et celui qui permet de découvrir la vérité. Puisque le langage est outil, il impose donc une connaissance de son usage qui s'appelle la rhétorique. Cependant puisqu'il est outil, il peut être mal utilisé.

Cette thèse cependant pose problème. En effet, l'outil ne pense pas. Or peut-on dire qu'il n'y aucune pensée, aucune raison dans le langage ? Nous ne le pensons pas et c'est cet aspect du langage qu'il faut à présent explorer pour montrer qu'il n'est pas qu'un moyen « idiot » et innocent. Le langage est plus qu'un outil au sens « utilitaire » du terme. Les mots nous parlent. Ils font signe parfois au-delà d'eux-mêmes. Le langage de notre corps aussi parle plus que nous ne le voulons. Le langage n'est pas un outil au sens « technique » du terme. En effet, le bon ouvrier fait ce qu'il veut de son outil. Or même le plus habile des beaux parleurs ne maitrise pas toujours ce qu'il dit. Parfois ce qu'il dit le dépasse. Freud l'a bien montré dans son introduction à la Psycahnalyse, notamment lorsqu'il rappelle l'existence du Lapsus.

Une personne est ennuyée par une conférence. Elle doit faire son ouverture mais au lieu de dire les débats sont ouverts, elle débute le colloque en indiquant que les débats sont « clos »>. Ce lapsus révèle sa pensée. Ce grand orateur en parlant nous dit plus sur lui-même si nous prenons la peine de l'écouter. Le langage pense. Lacan a montré

même qu'il pouvait nous permettre de saisir ce qui est caché. Celui qui dit j'ai mal à aux « genoux », a mal au « je et au nous », il exprime un malaise dans la relation aux autres.

Cependant dans ce cas, le langage reste un outil mais un outil d'analyse et un outil de compréhension du caché. Cette thèse elle-même n'est pas sans poser problème. En effet si tout ce que nous disons avait une signification qui irait au-delà de ce que nous pensons, nous pourrions vite évoluer vers l'inquisition. Certains n'hésitent pas à aller dans ce sens. Ils se souviennent de la phrase du Cardinal de Retz, « donnez-moi quelques phrases de tout honnête homme j'en fais un assassin >>. Le langage devient pour eux, outil, au sens d'arme du pouvoir.

Le langage est donc bien un outil car il peut être une arme.

Celui qui prend son semblable au mot, celui qui traque la vérité derrière chaque mot peut vite devenir un terrible persécuteur. Les psychanalystes le savent et c'est la raison pour laquelle ils s'abstiennent le plus souvent d'interpréter ce que le patient leur dit. Il est libre de son interprétation au contraire et aucune interprétation ne peut lui être imposée. En effet, comme Freud l'a rappelé << avec des mots on peut tout autant tuer son semblable que le guérir ». Le langage peut donc être non seulement « outil » mais pire « engin », engin de mort. Il peut aussi donner la vie. C'est son caractère performatif qu'Austin a bien rappelé dans son célèbre ouvrage qui s'intitule, Quand dire c'est faire. Il y a des mots qui créent et qui sont créateurs. Le langage est donc outil mais il est le premier de tous les outils et plus encore lorsqu'il est verbal. Il est celui qui peut donner la vie et qui peut aussi la reprendre. Il faut donc apprendre à l'utiliser mais ne pas croire qu'il peut se maitriser.

CONCLUSION

En conclusion, le langage est bien un outil. Cependant c'est un outil vivant. C'est même l'outil du vivant par excellence. En conséquence, en tant que tel nul homme ne peut prétendre le maitriser tout à fait. Cependant si sa maîtrise n'est pas envisageable au moins impose-t-il un certain respect de soi et de l'autre et peut-être qu'entre celui qui se veut dur et celui qui est trop mou, il y a une douceur du langage ou dans l'usage du langage que nous devrions peut-être apprendre à retrouver

SUJET N°39 :Pouvons-nous affirmer que le temps nous appartient ?

INTRODUCTION

La question du temps se pose à nous comme une réalité difficilement concevable et "formulable", selon l'expression d'Imre Kertesz, c'est-à-dire énonçable; en effet, il est malaisé de se rendre compte des différentes modalités du temps, de la façon dont on le ressent, de ses effets sur nous ou encore de ce qu'il serait sans nous. Nous pouvons néanmoins le caractériser, à la manière d'Aristote, comme "la période qui s'écoule entre un événement dit antérieur et un événement postérieur" et comme un "changement irréversible". L'homme, être fini, ne peut décemment soutenir que le temps est en sa possession, qu'il le contrôle ; bien au contraire, il semble que ce soit le temps lui-même qui soumet l'homme et le détermine (par la naissance, le vieillissement, la mort, etc.). Mais ce déterminisme est-il absolu ? N'est-il pas parfois possible de le transcender ? Ou alors ne devrait-on pas adopter une attitude, sinon d'échappatoire et de soustraction, du moins d'adaptation au temps ?

DEVELOPPEMENT

Pour répondre à cette problématique, nous montrerons tout d'abord que dans l'absolu, il apparaît clairement que le temps ne peut pas nous appartenir; il semble tout de même que dans une certaine mesure, nous soyons capables de nous approprier, voire de transcender ce déterminisme ; enfin, nous nous interrogerons sur la possibilité de s'adapter à la temporalité, afin de l'accepter et vivre avec elle.

Tout d'abord, le temps dans son essence échappe à toute domination humaine il est en effet continu, inarrêtable et éversible; nous ne pouvons ni l'arrêter, ni revenir sur ce qui s'est passé ou le changer ; l'exclamation du poète lyrique "Ô temps ! suspend ton vol" ne reste qu'une figure de style, un vœu irréalisable et irrationnel. "Le temps qui passe"

est non seulement un poncif du langage courant, mais aussi une douloureuse réalité : il "passe", insensiblement, sans s'arrêter, sans possibilité de retour. Bien loin de posséder le temps, il semble au contraire que ce soit lui qui nous soumette, puisque nous devons courber l'échine et subir sa marche inexorable, sans aucun moyen d'agir sur lui. "L'étendue (c'est-à-dire la portion d'espace qu'occupe un corps) est la marque de ma puissance ; le temps est la marque de mon impuissance", dit Jules Laforgue : en effet, parmon corps, je peux agir sur mon milieu, sur les choses qui m'entourent ; or, je suis sans moyen face à l'action du temps. Il en est de même pour le passé : ce qui a été (nos actions, les faits historiques, etc.) ne peut plus être changé, puisque le temps est un "changement irréversible" (Aristote). Nos erreurs, nos parcours, ou encore les horreurs de l'Histoire (les génocides, les guerres, etc.), nous n'y pouvons plus rien ; elles font partie de notre vie ou d'un héritage (national ou international), sans que nous puissions y changer quoi que ce soit. En effet, les machines à remonter le temps n'existent que dans les films de sciencefiction !

La mort, elle, est peut-être le marqueur le plus évident de notre condition humaine et de notre finitude. "L'homme est un être pour la mort", dit Heidegger. En effet, dès qu'il en a pris conscience, l'homme vit avec la connaissance évidente et implacable qu'il va mourir un jour, sans aucune possibilité de déroger à cette mort ; il vit comme en sursis ; c'est ainsi qu'il faut comprendre par exemple le roman autobiographique de Céline sur son enfance, intitulé Mort à crédit : le temps de la vie de l'homme est compté, et arrivera le jour où il devra, comme ses semblables, quitter la vie, d'où l'idée d'un "crédit" qui arrive à échéance.

Mais la prise de conscience de notre impuissance face au temps est aussi une marque d'humilité par rapport à notre condition : en effet, le temps nous transcende, individuellement, mais aussi l'espèce humaine entière. Comme le disent les structuralistes et Lévi-Strauss, "le monde a commencé sans l'homme et finira sans lui": autrement dit, le temps, ainsi que toute autre réalité, n'est pas typiquement humain, mais différent, voire supérieur à lui.

Nous pourrions objecter cependant que par le temps domestiqué (c'est-àdire le temps nombré, par des années, des jours, des heures, etc.), nous l'avons plié à notre façon de vivre, nous l'avons en quelque sorte soumis à nous; cependant, cette domestication n'est-elle pas une illusion? Raymond Queneau, dans son roman Le dimanche de la vie, dit en effet à propos du temps que "ce qui est nombré est différent de ce par quoi il est nombré" ; il veut dire par là que le temps, même s'il est nombré, n'en devient pas pour autant une réalité humaine, et échappe à notre pouvoir. D'autre part, en nombrant le temps, et avec l'apparition de nouvelles contraintes, de nouvelles activités, l'homme ne s'est-il pas encore plus soumis et emprisonné qu'il ne l'était auparavant, ou plutôt n'est-ce pas cela même quil'a rendu prisonnier d'un emploi du temps fractionné en mois, journées et heures, qu'il remplit et où il finit par s'aliéner par le travail, les incessants trajets de métro ou encore ses divers soucis et contraintes ?

La question du rapport de l'homme au temps pose donc le problème de la liberté, puisque ce dernier apparaît comme une réalité contraignante soumettant l'homme.

Cependant, ce déterminisme est-il absolu ? L'homme peut-il exercer sa liberté face au temps et, sinon le posséder, du moins transcender son caractère déterministe ?

Tout d'abord, vivant physiquement dans le présent et responsable de ses actes, nous pouvons tout de même avoir une incidence sur le temps puisque, en quelque sorte, le présent nous "appartient"; il est la dimension du temps pendant laquelle nous agissons et décidons de notre vie. C'est pour cette raison que Saint-Augustin considère qu'il n'y a de temps réel que le présent : "Il est évident et clair, dit-il, que ni l'avenir ni le passé ne sont". Selon Sartre, c'est notre avenir dont nous sommes maîtres et que nous contrôlons, en tout cas qui nous appartient en propre, par rapport à notre qualité d'êtres humains, puisque l'homme, selon lui, se définit par le fait d'être en projet : "son existence précède son essence", c'est-à-dire que l'homme se réalise tout au long de sa vie, par ses projets, ses actions, etc., et qu'il ne deviendra essence que dans l'esprit d'autrui, une fois mort.

En outre, si l'on se place du point de vue de Kant, qui conçoit le temps comme une réalité subjective, et même une forme a priori de la sensibilité du sujet, ne peut-on pas considérer que le temps est en fait une réalité dont l'existence dépend d'une conscience et nécessite celle-ci ? Dans cette perspective, le temps "appartient" au sujet en tant qu'il lui est relatif, et non simplement extérieur et étranger.

Le temps peut également se fondre avec la conscience ; c'est le principe du "temps vécu" selon Bergson, qui est pour lui "mémoire et anticipation" : "Retenir ce qui n'est déjà plus, anticiper sur ce qui n'est pas encore, voilà donc la fonction première de la conscience", écrit-il dans La Pensée et le Mouvant. Le temps et l'homme, par le biais de la conscience de ce dernier,peuvent désormais coexister pacifiquement au lieu de se trouver dans un rapport de force, et l'homme peut "posséder" le temps par sa conscience : "retenir" le passé dans sa mémoire et "anticper", prévoir, l'avenir.

Enfin, par l'art, qui est sa propre création, l'homme se procure un "supplément d'âme" (André Malraux) dans le temps, qui lui permet de transcender toute condition spatio-temporelle, l'œuvre d'art renaissant à chaque fois aux mains du public ; c'est en ce sens que Paul Valéry dit "qu'il n'y a pas de sens unique d'un texte"; en effet, l'œuvre d'art traverse les âges et, par là, on peut dire que l'homme s'affranchit du joug du temps.

Le déterminisme temporel n'est donc pas absolu, puisque, par certains moyens, l'homme peut parvenir à le surmonter.

Mais doit-on obligatoirement percevoir le rapport de l'homme au temps comme une lutte de tous les instants ? L'homme, dans sa vie, ne peut-il pas trouver une sorte de compromis, une adaptation, qui lui fasse percevoir son rapport à la réalité d'une façon différente ?

Tout d'abord, par rapport aux autres êtres vivants, l'homme a l'avantage d'être doué de pensée ; c'est ainsi que Pascal emploie la métaphore du "roseau pensant" pour définir l'homme : celui-ci a beau être la créature la plus faible de l'Univers, par sa pensée et la conscience qu'il a de cette faiblesse, il se distingue de tous les autres êtres vivants. A l'inverse des animaux par exemple, l'homme est maître de son destin face au temps ; même s'il ne le possède pas, il s'appartient à lui-même et peut alors agir en fonction des obstacles qu'il a à surmonter, dans le déroulement de sa vie.

En outre, ne devrait-on pas adopter une attitude humble, simple, devant la vie, et profiter de l'instant présent au lieu d'être constamment tendu vers l'avenir, ou hors d'haleine, au milieu des préoccupations de la vie ? Malgré les réticences de Pascal à ce sujet (l'homme, selon lui, "ne tient jamais à l'instant présent"), nous pouvons, à l'exemple du poète Pierre Ronsard, "cueillir dès aujourd'hui les roses de la vie" (Sonnet à Hélène). En s'épargnant les soucis, les angoisses liées à la mort, à la marche implacable du temps, l'homme peut tout simplement profiter de sa vie et la quitter sans regrets.Cette idée se rapproche d'une autre, celle de Nietzsche ; celui-ci évoque, dans Ainsi parlait Zarathoustra, la notion "d'éternel retour" : selon lui, l'homme doit faire en sorte de vivre de telle façon qu'une fois mort, il soit prêt à revivre chaque instant de sa vie, et ceci à l'infini. Cette solution, bien que d'après lui uniquement accessible au "surhomme", si l'on s'en rapproche et si l'on essaye de s'y conformer si peu que ce soit, peut apporter une réponse aux angoisses de l'homme face au temps en ayant vécu de façon à ne rien regretter, l'homme s'approprie sa propre vie, et donc le temps qu'il a passé à vivre, puisqu'il l'a exploité de façon juste, par rapport à lui-même.

CONCLUSION

Nous pouvons donc dire qu'il serait absurde d'affirmer, à la manière de cette expression courante : "Le temps nous appartient !" Le temps est sans conteste une réalité déterministe et contraignante pour l'homme ; mais celui-ci peut, dans une certaine mesure, accepter, accueillir, cette contrainte, pour la dépasser ensuite, par la création, l'art, le projet, mais surtout en accordant sa vraie valeur au temps qu'il passe à vivre et à agir en conséquence, c'est-à-dire à vivre tout simplement.

SUJET N°40 :La conscience fait-elle la grandeur ou la misère de l'homme ?

INTRODUCTION

Selon l'opinion commune, la conscience est la faculté principale permettant de distinguer l'homme de l'animal. Cette thèse est d'ailleurs attestée par Hegel qui développe l'idée que, par sa conscience, l'homme a une double existence : une existence matérielle et une existence spirituelle, c'est-à-dire que non seulement l'homme existe en tant qu'objet de la nature mais il existe aussi par-delà la nature dans la mesure où sa conscience lui permet l'introspection.

Mais l'expérience nous montre que l'existence humaine est semée d'embûches et de douleurs et que parfois, nous préfèrerions nous passer de notre conscience, de ce bagage de souffrances lourd à porter.

Alors finalement, la conscience fait-elle la grandeur de l'homme ou au contraire sa misère ? Il nous faut tout d'abord bien cerner ce dont on parle. La conscience est en fait la faculté exclusivement humaine qui nous permet d'être présents au monde et à nous-mêmes. Dans cette mesure, peut-on dire qu'elle donne à l'homme une certaine grandeur, c'est-à-dire, le rend-elle plus valeureux, fait-elle de lui une chose vertueuse ? Le fait de posséder la conscience est-il un avantage ? Est-ce une qualité ou au contraire, fait-elle la misère de l'homme en le ramenant à une certaine impuissance, à sa pauvreté ? Qu'est-ce que cela implique d'être conscient ? L'existence de l'inconscient ne prouve-t-elle pas que la conscience a une part d'ombre qu'elle souhaite cacher ?

Finalement, l'homme ne se ment-il pas en croyant être grand grâce à l'appendice malhonnête que semble être la conscience ? La conscience ne fait-elle pas plutôt la lâcheté de l'homme, une lâcheté inassumée par la conscience et inconnue de l'homme lui-même ?

DEVELOPPEMENT

Tout d'abord, force est de remarquer que la conscience est le propre de l'homme, qu'elle permet de le définir.

L'essor de la conscience vient avec Descartes qui la place au centre de sa philosophie. La célèbre formule « Je pense donc je suis » est à interpréter de la façon suivante : « Je » est un sujet conscient, doté de la pensée. « Je » peux donc remettre en cause toute vérité acquise de façon dogmatique par ma propre démarche et mon propre raisonnment. « Je »devient donc un individu à part entière grâce à sa conscience. Ici, la conscience est donc la valeur absolue qui permet de remettre l'homme au centre et d'en faire la promotion. Ainsi, pour Descartes, la conscience est indispensable à l'homme. Elle le définit et constitue donc un gros avantage.

En plus, la conscience permet de conférer à l'homme une autre de ses facultés : la conscience du temps qui passe. Elle lui permet d'avoir une certaine expérience et donc d'avancer, d'avoir une certaine progression. L'homme peut donc se projeter et faire des plans. Il n'est plus un simple animal, il pense et anticipe son avenir. Bergson appuie sur le fait que la conscience permet à l'être humain de constituer un bagage et lui permet de juger ce qu'il a fait, ce qu'il a vécu, afin de ne pas reproduire le mêmes erreurs sans cesse.

La conscience, ici, permet à l'homme de se réaliser et d'avancer, de donner un sens à son existence.Enfin, et cette idée était déjà présente chez Descartes, la conscience permet la liberté. Dans la philosophie cartésienne, c'est par la remise en cause des acquis et la recherche de la vérité que l'homme devient libre, grâce à sa conscience dans la mesure où il se libère ainsi des cadres traditionnels et s'affirme grâce à sa démarche scientifique, et cachée derrière elle, sa conscience. Pourtant, dés l'antiquité, cette idée est présente, dans la philosophie épicurienne notamment. En effet, cette dernière développe une philosophie matérialiste, qui ne laisse pas ou très peu de place aux dieux. En ce sens, il s'agit d'un humanisme. Epicure, chef de file de cette école, prône l'ataraxie comme moyen d'accéder au bonheur, c'est-à-dire qu'il conseille aux hommes de ne satisfaire que les désirs naturels nécessaires, ces derniers excluant la richesse, le pouvoir et la gloire. Cela suppose que l'homme soit un être conscient, capable de maîtriser ses désirs et aussi suppose qu'il soit doté d'une certaine connaissance de son être. Par l'ataraxie, c'est-à-dire l'absence totale de souffrances, l'homme peut prétendre au bonheur selon Epicure. La conscience de la mort, selon lui, rend la vie encore plus savoureuse et profitable.

Dans une approche plus contemporaine, on pourrait dire que la maîtrise des désirs rend à l'homme sa liberté puisqu'il n'est plus alors esclave de ses désirs et donc de lui-même. Le problème est que si la conscience est libératrice elle peut également devenir un carcan aliénant.

<< Etre malheureux comme une pierre », expression souvent utilisée pour exprimer sa tristesse. Ici, un paradoxe est soulevé. La conscience, propre de l'homme, peut aussi le faire sombrer dans la misère au point de le ramener au rang d'un objet victime de la nature, victime de sa propre conscience.

Si la conscience donne une certaine expérience à l'individu, il n'en est pas moins vrai que cette expérience est parfois douloureuse et difficile à porter. Perdre un être cher, avoir un chagrin d'amour. Cette douleur est d'autant plus intolérable qu'elle est mentale. La conscience, tant louée, devient un organe dont on voudrait faire l'ablation mais elle

perdure et oblige l'homme à porter le poids de son passé. La conscience est là pour nous rappeler la fragilité de notre existence.

De plus, chaque acte n'est pas toujours régi par la conscience. Parfois, on agit sans réfléchir, par << inconscience », on se laisse guider aussi par notre part naturelle. Le problème est que les conséquences des actes commis sont eux soumis systématiquement à l'examen de la conscience, surtout si ils sont allés à l'encontre de la morale. L'homme doit alors faire face un nouveau paradoxe : sa liberté conférée par la conscience se trouve limitée par sa propre conscience, mais cette fois-ci par une conscience morale. L'homme, responsable, qui croyait vivre selon sa conscience se heurte à des bornes morales instaurées par la société mais aussi par sa famille, son cadre social. Il s'en trouve alors assujetti par sa propre conscience.

En plus, la conscience peut avoir un rôle aliénant sur un individu. En effet, si celui-ci laisse la facticité l'envahir il sera comme «< emprisonné » par tous les déterminismes qui l'entourent.

Marx développe la thèse que malgré tous les efforts développés par la conscience pour réduire la part des déterminismes, ils sont plus << forts », notamment celui lié aux classessociales. Un ouvrier, malgré tous les efforts qu'il produira pour sortir de sa condition sociale aura beaucoup de mal à déjouer les lourds déterminismes qui pèsent sur lui. Ce phénomène est assez visible dans la reproduction sociale. Même si elle est acceptée, surtout si elle est acceptée, la conscience de la reproduction sociale devient une souffrance intolérable. Un individu, a priori libre de devenir ce qu'il aura décidé (« l'existence précède l'essence >>, Sartre) n'a en fait qu'une faible marge de manoeuvre et sa conscience l'enferme dans la spirale de la facticité, tout comme les pays du tiers-monde s'enfoncent dans la spirale du sousdéveloppement.

La solution de secours à tout cette misère causée par la conscience pourrait être l'oubli. Mais ceci pose un gros problème : qui se cache derrière l'oubli ? L'homme tour à tour vertueux puis miséreux par sa conscience, serait-il lâche ?

A la fois chanceux de se condition privilégiée et miséreux dans sa conscience des malheurs du monde, l'homme est en fait lâche malgré lui.

En effet, la découverte de l'inconscient par Sigmund freud montre que la conscience, a priori transparente, cache beaucoup de choses à son sujet, lui tait les parties dérangeantes. La simple expérience du rêve ou des actes manqués permet de le vérifier. En effet, les rêves peuvent paraître insensés et incompréhensibles. Il s'agit en fait, selon Freud, d'un maquillage de la conscience qui se défend d'une remontée soudaine de ce qu'elle avait enfoui. L'homme par l'oubli et le refoulement montre son impuissance et sa lâcheté face à la dureté de son existence. Le problème c'est que cette lâcheté n'est pas contrôlée. Elle est l'oeuvre même de la conscience qui, on le voit bien ici, ne peut tout assumer. La conscience rend donc l'homme grand car elle lui permet d'oublier ses parties les plus obscures. L'homme est grand dans sa lâcheté, dans sa faillibilité. Il convient donc de relativiser cette grandeur.

La vraie grandeur d'un homme résiderait en réalité dans sa capacité à faire face, d'une part aux douleurs que la conscience lui laisse entrevoir, mais aussi aux parties les plus cachées de sa conscience. La grandeur de l'homme réside donc dans sa misère et dans sa capacité à la surmonter. On en revient encore et toujours à la devise de Socrate < Connais-toi toi-même » et sache surmonter les épreuves que la vie te présente, armé de ta conscience. Sois averti qu'elle n'est pas tout. Je terminerai avec cette pensée de Pascal : « L'homme est un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant ». Sachons rester humble et utilisons notre conscience à bon escient. Elle peut ainsi être un des outils de notre grandeur.

CONCLUSION

En conclusion, on peut dire que même si la conscience est parfois lourde à porter, elle n'en est pas moins un outil considérablement efficace à la réalisation de notre vie. Par son aspect rabaissant, elle nous « rappelle » que nous ne sommes que des hommes, certes ayant dans une certaine mesure dépassé leur simple existence d'objet, mais qui

restent quand même des éléments de la nature mortels et dans une certaine mesure impuissants. Il convient juste de l'accepter.

SUJET N 41 : Etre libre, est-ce faire ce que l'on veut ?

INTRODUCTION

<< Tous les Hommes naissent et demeurent libres et égaux », voici ce que promet la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen française établie en 1789, ainsi que la Constitution française de la Vème République de 1958. Ainsi, la « liberté » semble être une vertu naturelle et innée que l'être humain est en droit de posséder dès sa naissance. Toutefois, comme dans tout texte juridique, ce droit accordé à l'Homme n'est valable que si certains devoirs imposés sont respectés. La « liberté » est donc entourée de normes et de lois qui la définissent au sein ne socié démocratique. Néanmoins, on définit com nunément un être « libre » comme ayant le pouvoir de faire ce qu'il veut, d'agir ou non, et de n'être captif d'aucun devoir moral ou juridique. On peut donc lier la << liberté » à la seule « volonté » du sujet. Cette « volonté » pouvant être décrite comme le fait de « désirer » ou celui de « décider rationnellement » une chose. Toutefois, le « désir » peut sembler posséder un caractère coercitif qui rendrait toute liberté humaine impossible à atteindre. Il est donc nécessaire de se demander si l'Homme est un être libre capable de faire des choix rationnels ou s'il est esclave de lui-même et de ses désirs ? Pour répondre à cette question, il est tout d'abord nécessaire de s'interroger sur l'Homme en tant qu'individu considéré comme libre et doté de raison. Puis, il convient d'étudier l'Homme comme un être prisonnier qui subit la contrainte et l'obligation que lui impose sa personne ainsi que l'environnement qui l'entoure.

D'une part, l'Homme est un être vivant doté de raison, ce qui semble lui conférer un état de liberté intellectuelle et pratique qui lui est propre. Ainsi, l'adjectif « libre » pourrait être utilisé pour qualifier l'être humain et ses actions effectuées rationnellement et consciemment, ce qui souligne le fait que la « liberté » serait synonyme de « raison » chez l'Homme.

DEVELOPPEMENT

Tout d'abord, l'Homme est souvent définit comme une personne «<libre » et responsable de ses actes effectués librement. En effet, d'après le philosophe Jean-Paul Sartre dans L'existentialisme est un humanisme, I'Homme, contrairement aux objets, est un être indéterminé. D'après cet auteur, la particularité de l'être humain serait que son « existence précède [son] essence », c'est-à-dire que l'Homme serait un être libre de devenir ce qu'il veut et qu'il déciderait, par des actes effectués librement et en présence de conscience, vers quelle voie il voudrait se diriger sans que quelque autre élément n'entrave sa liberté personnelle. Ainsi, d'après Sartre << l'Homme n'est que ce qu'il se fait », en d'autres mots l'Homme est maître de son destin et le contrôle de manière libre, ce qui lui permet de devenir ce qu'il veut et de se définir d'après des actes réalisés librement et consciemment. Par conséquent, d'après Jean-Paul Sartre l'Homme serait un être libre, ce qui lui confère une certaine responsabilité puisqu'il est entièrement coupable de ce qu'il est et de ce qu'il fait. Ainsi, la liberté que possède l'Homme dans le choix de son avenir pourrait le conduire parfois vers une situation assez paradoxale. En effet, prenons comme exemple un enfant qui nait indéterminé et libre de faire des choix qui le mèneront à sa fonction déterminée choisie librement. Cet enfant va par exemple, au cours de son éducation, choisir librement et consciemment de ne pas continuer sa scolarité et de travailler au sein d'un trafic de stupéfiants. Par conséquent, sa liberté d'être humain lui a permis de choisir librement et consciemment cette voie, aussi néfaste soit elle. Au cours de sa vie, cet enfant devenu homme va enfreindre les normes sociales librement et en connaissance de cause, pour finalement être arrêté et se retrouver en prison, lieu où la liberté individuelle est niée. Ainsi, il se retrouve dans une situation assez paradoxale puisque la liberté innée qu'il possédait l'a conduit à faire des choix libres qui l'ont mené dans l'enceinte d'un lieu où la liberté n'existe plus. Dans ce cas, on pourrait se demander si l'Homme reste libre lorsqu'il accepte la responsabilité des actes qu'il a commis, au risque de devenir prisonnier de cette <«< liberté » ? L'Homme serait donc libre dès lors qu'il accepte d'être responsable et coupable de ses actes

rationnellement, même si les conséquences uver le mener à une per de liberté personnelle. La véritable liberté de l'Homme serait donc la capacité de décider rationnellement d'être responsable de ce qu'il est et de ce qu'il fait, sans faire appel à une déresponsabilisation qui prendrait la forme de la mauvaise foi. Prendre conscience du caractère néfaste d'un acte commis librement et accepter la punition qui en découle rationnellement seraient donc une forme de liberté innée chez l'être humain « libre ». Dans ce sens « vouloir >> être responsable rationnellement peut constituer une forme de liberté chez l'être humain.

Puis, la liberté tant recherchée par l'être humain semble être une vertu pouvant s'acquérir de manière culturelle par la raison. Ainsi, la liberté serait le fruit de la sagesse et de la pensée rationnelle qui évolue à l'intérieur du sujet. En effet, d'après le philosophe Emmanuel Kant la liberté est un bien qui s'obtiendrait grâce à un effort de raison et d'habileté à décider face à des choix cornéliens qui opposent raison et désir. Pour ce philosophe, être « libre » signifie « mettre la raison au fondement de ses actions ». Ainsi, la liberté serait intimement liée à la notion de « raison » et donc de capacité à choisir et décider ce qui est le mieux pour nousmêmes (dans le sens raisonnable). Par exemple, lorsqu'un être humain désir vivre de paresse et ne veut (dans le sens désirer) pas sortir du confort qu'il possède au sein de son logis, la raison lui dicte de se lever et de sortir pour, d'une part faire de l'exercice, ce qui lui évitera bien des maux dans le futur, et d'autre part pour se sociabiliser et développer sa capacité à dialoguer avec ses voisins. Par conséquent, la véritable liberté serait de ne pas être esclave de la nature qui est en nous et qui s'exprime sous la forme de nos instincts ou de nos désirs, et donc d'écouter notre raison pour notre plus grand bien. Cette capacité à placer la raison au fondement de tous les actes de la vie quotidienne pour enfin devenir « libre » n'est toutefois guère chose aisée et innée chez l'Homme qui peut parfois s'avérer être prisonnier de la nature qui est en lui. Par conséquent, le travail, l'éducation et toutes les actions culturelles que nous expérimentons en société nous permettent de dompter cette nature dont nous pourrions être esclaves, en suivant des règles établies sur la base de la raison. En effet, grâce à la raison l'Homme cherche à acquérir la vertu de liberté au sein de la société, ce qui nécessite parfois quelques ruptures et évolutions à l'intérieur de celle-ci. Ainsi, les lois régissant la société évoluent grâce à l'action d'hommes et de femmes qui veulent rétablir la liberté de l'être humain lorsque celle-ci semble bafouée. Par exemple, la Révolution française de 1789, illustrée par la prise de la Bastille le 14 juillet de cette même année, fût une période de rupture durant laquelle le peuple français a voulu récupérer la liberté dont il était privé. Grâce à l'émergence de philosophes tels que Rousseau, Diderot ou Voltaire, appartenant au mouvement du Siècle des Lumières, la raison qui leur était propre s'est diffusée et a permis au peuple de prendre conscience de sa condition injuste pour qu'il se soulève et acquière la véritable liberté fondée sur la raison. De même, actuellement notre société continue d'évoluer vers cet idéal humain de liberté : les manifestations pour les droits des homosexuels en sont d'ailleurs la preuve. Effectivement, ces couples demandent la liberté d'être reconnus par l'Etat, notamment par le droit au mariage pour les personnes de même sexe. Ainsi, l'acquisition de cette liberté a été admise le 23 avril dernier, puisque la loi sur le mariage homosexuel, porté par la ministre de la justice Christiane Taubira, a été validée. Cette nouvelle loi juridique est le fruit d'un travail de réflexion basé sur la raison et conférant à un groupe de la société la liberté dont il était antérieurement privé. Par conséquent, l'Homme semble être un individu libre puisqu'il tente de placer la raison au fondement de son comportement et des évolutions qu'il tente d'opérer au sein de la société dans laquelle il vit. Dans ce sens, l'Homme peut devenir un être libre s'il tente de faire évoluer la société grâce à des décisions rationnelles qui visent à atteindre l'idéal de liberté recherché par tout individu.

Nous avons donc précédemment montré que l'Homme pouvait, s'il écoutait sa raison et basait tous ses choix ainsi que ses jugements sur celle-ci, être considéré comme un être libre. Ainsi, l'espèce humaine est un peuple où la liberté semble constituer l'idéal que tous les Hommes possèdent ou veulent atteindre par des évolutions conséquentes. Sommes nous néanmoins capables de contrôler la nature qui parfois nous submerge ou de vivre dans une société où chaque Homme pour être libre doit respecter les règles de manière raisonnable ? Le psychisme de l'être humain étant complexe, on peut donc se demander la liberté conférée par la raison est vraiment réelle ou si elle n'est qu'une illusion cachant l'absence totale de contrôle de l'Homme sur lui-même. Il convient donc, dans un second temps, d'étudier l'Homme en tant qu'être humain esclave de lui-même et de son environnement.

D'autre part, il semble en effet que l'Homme puisse être considéré comme un individu prisonnier de sa personne et du monde qui l'entoure puisque ces éléments exercent une pression sur le sujet. Ils paraissent effectivement être très contraignants et constituent une entrave à la liberté personnelle de l'être humain.

Effectivement, il s'avère que l'Homme paraît être un individu totalement esclave de lui-même et de sa volonté personnelle. Ainsi, les actions entrainées par ses désirs, ses instincts ou son psychisme ne seraient pas des actions effectuées « volontairement » dans le sens réfléchies et basées sur la raison. Elles seraient la preuve que l'Homme ne peut se contrôler lui-même et donc n'est pas «<libre » d'agir lorsqu'il base sa volonté sur des désirs par exemple. Tout d'abord, l'être humain apparait comme esclave de la nature qui est en lui. En effet, l'Homme est incapable de résister à ses instincts et ses désirs qui lui sont imposés par sa nature. Par exemple, il assouvit ses besoins primaires (manger, boire, dormir) et secondaires (vivre dans une maison, ...) en se pensant libre des choix qu'il effectue alors qu'il ne fait qu'obéir aux lois de la nature, qui lui est supérieure. De même, lorsque l'Homme assouvit ses désirs il illustre son absence de liberté par le fait qu'il ne peut résister à la satisfaction, et ce de manière inéluctable. En effet, d'après Arthur Schopenhauer dans Le monde comme volonté et comme représentation, la malédiction de l'être humain réside dans son incapacité à résister à la satisfaction du désir qui se présente. L'Homme devient donc l'esclave de ses désirs dans l'espoir d'accéder à un bonheur illusoire. Ainsi, cette dépendance à la satisfaction et au plaisir du bonheur rendent le sujet incapable d'émettre des décisions rationnelles et libres puisque celui-ci subit l'obsession des désirs non satisfaits. De plus, d'après Arthur Schopenhauer, « un désir satisfait fait place aussitôt à un nouveau désir » qui entretient le cercle vicieux dans lequel l'Homme est prisonnier de lui-même. Par exemple, lorsqu'un Homme désir se délecter de quelques mets rares et riches (comme du caviar ou de la pâtisserie par exemple), sa volonté est porter par un désir de satisfaction incontrôlable qui le submerge alors que sa raison pourrait très bien l'informer que ce désir nui à sa santé (risque d'avoir du diabète ou de devenir obèse par exemple). L'être humain étant incapable de résister à la tentation et à l'obsession qu'une quelconque résistance engendrera, va ignorer sa raison et commettre les actes dictés par le désir. De plus, après la satisfaction de celui-ci, un autre désir viendra irrévocablement prendre sa place. Par exemple le sujet peut désirer posséder d'innombrables objets et en désirer de nouveaux même s'il n'en a pas l'utilité, et cela dans une frénésie incontrôlable et irrationnelle. Par conséquent, l'Homme n'est pas libre lorsqu'il satisfait ses désirs puisqu'il devient esclave de lui-même et de ces désirs qui promettent un bonheur illusoire. Ainsi, « vouloir » (dans le sens désirer) n'est pas une fin qui permet à l'Homme d'être libre puisque cela le rend dépendant et prisonnier de ses désirs.

Par ailleurs, l'Homme ne peut guère être considéré comme un être libre puisque sa volonté semble soumise à l'action de l'Inconscient sur le psychisme humain. Naturellement, l'Homme serait donc prisonnier de lui-même puisqu'il serait contrôlé par son Inconscient. L'action de celui-ci serait d'ailleurs la cause majeure d'absence de réelle liberté qui caractérise l'être humain. En effet, d'après Sigmund Freud « l'Inconscient est l'essentiel de la vie psychique » du sujet, ce qui signifie que l'esprit de l'Homme est majoritairement contrôlé par cet élément dont il n'a pas conscience. Par conséquent, « le moi n'est pas maître dans sa propre maison >> d'après Freud, c'est-à-dire que la conscience de l'Homme est très inférieure à la part d'Inconscient qui siège sur son esprit. Le psychisme de l'Homme, composé de trois entités (le « ça », le « moi » et le « surmoi »), semble effectivement soumis à l'action de l'Inconscient. Celui-ci agissant notamment grâce aux pulsions émanant du << ça » (pulsions de vie ou de mort) qui tentent de remonter vers la conscience et qui s'opposent aux interdits sociétales du « surmoi » en partie conscient. Ainsi, la volonté de l'Homme, élément conscient, se retrouve relativement faible face à l'Inconscient puisque celui-ci règne majoritairement sur le psychisme et n'est pas connu de l'Homme. Il convient alors de se demander comment l'Homme peut-il contrôler un élément dont il n'a pas conscience et donc être libre de décider rationnellement des choix qu'il effectue sans être influencé ou même << manipuler » par cet Inconscient. Dans cette optique, Freud énonce l'existence d'un « déterminisme psychique >> qui indique que dans notre esprit tout est le résultat d'un mécanisme en grande partie Inconscient. Par conséquent l'Homme n'est pas vraiment libre puisque c'est son Inconscient qui le contrôle, le fait désirer des objets du désir ou le pousse à faire des choix (qui peuvent même être rationnels mais imposés par l'Inconscient). Ainsi, la volonté de l'Homme serait déterminée par l'Inconscient et « l'Homme libre » ne serait qu'une utopie. Cette observation est d'ailleurs un argument d'actualité largement employé lorsqu'il s'agit de questions d'éthique. Par exemple, est-il acceptable d'autoriser l'euthanasie alors que la « volonté de mourir » serait contrôlée par l'Inconscient et donc pourrait-être le fruit d'une pulsion de mort du « ça » qui fait pression sur le sujet pour que celui-ci mette fin à ses jours ? C'est cette question que se posent les scientifiques et Hommes politiques lorsque le débat sur la légalisation de l'euthanasie demande une réflexion sur la bioéthique ainsi que sur l'existence d'une certaine conscience et liberté des patients dans la volonté qu'ils expriment. Ainsi, « la volonté » ne serait pas un critère

de liberté humaine puisqu'elle serait régit par l'Inconscient et serait la preuve que l'Homme n'est pas libre de décider ou de désirer des choses par lui-même.

Enfin, l'être humain semble être esclave d'une société qui lui impose un mode de vie contraignant dont il ne peut s'échapper. Décider rationnellement ou désirer dans une société signifie se conformer aux attentes de celles-ci, ces attentes étant inculpés à l'individu dès l'enfance, notamment grâce à l'éducation. Ainsi, être « libre >> dans la société signifie respecter des lois, des règles et une idéologie imposée qui nie la véritable liberté individuelle au profit de la liberté collective. Pour être « libre » en société l'Homme doit renoncer à sa liberté personnelle. Ainsi, la volonté de l'individu de respecter les devoirs et normes imposés par la société dans le but de créer une liberté collective, inculpé dès l'enfance grâce à l'éducation, nierait sa liberté personnelle. En effet, d'après Thomas Hobbes l'Homme à « l'état de nature » (avant la création de la société) est un être libre (qui possède une véritable liberté individuelle). Or l'Homme est aussi « un loup pour l'Homme », c'est-à-dire que comme les Hommes sont tous libres individuellement, la liberté personnelle de l'un entrave la liberté personnelle de l'autre, et cela mène les Hommes à des conflits et confrontations meurtriers. La société permet donc aux Hommes de vivre ensemble puisqu'elle remplace la liberté individuelle par la liberté collective. Néanmoins, au sein de celle-ci la volonté de suivre des règles et des normes semble antagoniste à toute liberté personnelle. Par exemple, la liberté individuelle d'un Homme pourrait lui conférer le droit de ne pas payer d'impôts alors que la liberté collective impose ce devoir contraignant naturellement à l'Homme éduqué pour suivre volontairement ces devoirs. Par conséquent, la volonté de l'Homme ne lui permet pas d'acquérir une réelle liberté puisqu'il doit se conformer aux normes coercitives de la société s'il ne veut pas être complètement privé de liberté. En effet, dès lors qu'un individu tente d'exprimer sa liberté personnelle et de transgresser les normes il est punis par la société collective. Ainsi, en France on compte près de 65 000 prisonniers et plus de 2,3 millions de détenus aux EtatsUnis. Ces individus ont tenté d'exprimer leur liberté individuelle en transgressant la loi et cela les a conduits dans un état où la liberté, même collective, n'existe plus. Par conséquent, dans une société la volonté de l'Homme est soumise à des normes et des règles qui le contraignent à abandonner toute liberté individuelle de peur d'être privé de tout genre de liberté. De même, la religion peut être un élément sociétal qui entrave la liberté individuelle de l'Homme. En effet, d'après Karl Marx la religion est « l'opium du peuple ». Celle-ci est un élément caractéristique de la société et elle impose une manière de penser et de se comporter non pas à travers des lois juridiques mais à travers des dogmes et rites que les individus doivent suivre pour faire partie de la société religieuse. Marx indique donc que la religion rend les Hommes dociles et incapables de défendre leur liberté individuelle. Ainsi, ils acceptent l'exploitation et l'aliénation en s'illusionnant sur le bonheur promis par la religion. La volonté qu'ils ont de respecter les principes religieux les rend dépendant à l'illusion du bonheur qui est répandue dans les croyances religieuses. Par conséquent, les éléments sociaux, qui sont inculpés aux Hommes dès leur plus jeune âge (par l'éducation notamment), leur imposent une capacité à décider rationnellement et à désirer de manière à être conforme à l'idéal défendue par la société elle-même en niant toute liberté personnelle, esclave de la société.

CONCLUSION

Pour conclure, l'Homme semble tout d'abord être un individu « libre » qui place sa raison au fondement de ses jugements et actions. Il semble posséder une liberté qui lui permet d'être responsable de sa personne ainsi que de ses actes de manière rationnelle. Or, l'Homme est aussi un individu complexe qui finalement se révèle être contrôler par des entités qui sont supérieures à sa propre volonté rationnelle et qui la contrôle. En effet, sa nature (par les désirs et instincts), son psychisme (par l'Inconscient) et la société (grâce à l'éducation) sont des éléments qui le régissent et donc entrave la liberté personnelle du sujet. L'Homme semble donc s'illusionner sur sa capacité à désirer ou prendre des décisions rationnelles librement. Par conséquent, la question de la responsabilité de l'Homme se pose quant à son caractère coupable lorsqu'il commet des actes immoraux puisqu'il semble n'être pas libre et maître de sa propre volonté. Ainsi, les frères Tsarnaev sont-ils réellement responsables des attentats qu'ils ont commis le 15 avril 2013 lors du Marathon de Boston où étaient-ils involontairement contrôlés puisque l'Homme semble n'être pas libre?

SUJET N 42 : LA CONSCIENCE PEUT-ELLE NOUS TROMPER ?

INTRODUCTION

[Accroche] La notion de conscience est utilisée aussi bien d'un point de vue moral que d'un point de vue psychologique, et dans les deux acceptations, elle désigne l'apport à un sujet d'une connaissance efficace, soit de son état intérieur, soit de son devoir. Sans aller jusqu'à la qualifier, comme le fait Rousseau, d' « instinct divin », la conscience morale paraît fiable, pour peu que le devoir soit compris comme obéissance à la loi universelle qu'elle nous révèle : comment pourrait-on être trompé » en adhérant à l'universalité ? [Problématique] En revanche, la conscience psychologique nous propose une version de faits, intérieurs externes, qui se révèle, dès que l'on évoque l'existence d'un inconscient dynamique, nécessairement trompeuse. De surcroît, son rôle a été contesté par un certain nombre de penseurs, qui la soupçonnent de nous aliéner, alors que les classiques y trouvaient ne source de vérité.

[I/ Quels sont les espoirs classiquement fondés sur la conscience ?]

DEVELOPPEMENT

[A. Elle est l'espace de l'intimité]

La notion de conscience résulte d'une longue élaboration, qui va de pair avec celle de sujet psychologique. S'il n'est pas nécessaire d'en retracer toutes les étapes pour comprendre ce qu'elle a pu promettre en fait de connaissance directe de soi, on peut au moins signaler, d'une part, sa relation avec la notion d'agent responsable (qui n'apparaît pas avant le droit romain), d'autre part sa liaison avec la diffusion du christianisme.

Parce que la religion chrétienne enseigne que Dieu s'adresse à tous les hommes, il est nécessaire de concevoir en chacun de ceux-ci l'existence d'un espace susceptible d'accueillir la parole divine; la subjectivité tient alors sa réalité, non de son opposition à un univers objectifs, mais de sa relation avec Dieu et avec la vérité de Sa parole. C'est pourquoi saint Augustin peut affirmer que Dieu est bien intimior intimo meo (« le plus intime de mon intimité ») : il est la source d'où peut irradier toute vérité intérieure.

[B. Elle est saisie des états intérieurs aussi bien que des faits extérieurs]

Par son étymologie, la conscience ainsi repérée est « connaissance simultanée ». Sa nature immédiatement réflexive invite à concevoir qu'elle est capable de m'apporter la connaissance directe de tout fait mental, aussi bien que la saisie de toute information provenant de l'extérieur : l'un comme l'autre peut être redoublé dans une «< prise de conscience » qui me certifie son existence. Dès lors, je suis capable de repérer tous les évènements psychiques qui me constituent, ainsi que le retentissement, en moi, de ce qui survient dans mon univers. Une telle prise de conscience n'est pas neutre ou sans effet : elle doit m'assurer le contrôle de moi-même et de mes réactions face à ce qui se présente. L'idéal peut alors consister à devenir « maître de soi comme de l'univers », même si l'on n'est pas empereur : c'est en se connaissant intimement de mieux en mieux que l'on doit pouvoir maîtriser ses réactions, ou exercer sa volonté comme il convient.

[C. La connaissance de soi constitue le sujet]

Parce que toute prise de conscience renvoie à la permanence d'un « je » la conscience apparaît comme constante, et unifiée à travers tos les changements qu'elle est capable de vivre. Il devient alors possible d'analyser ce « je », soit à un moment donné, grâce à un travail d'introspection, soit à travers son histoire, par la rédaction d'un journal intime qui en relève l'évolution.

Dans ses critiques de l'introspection, Auguste Comte a pourtant affirmé, outre qu'elle était plutôt une « rétrospection » dans la mesure où elle se produit toujours avec un certain délai par rapport à l'évènement qu'elle prétend saisir, que ce que la conscience découvre est nécessairement teinté par la subjectivité qui s'y adonne : comment, dès lors, une conscience constituée pourrait-elle en quelque sorte se détacher de ce qu'elle est pour se livrer à elle-même une connaissance neutre ?

[II/ La découverte de l'inconscient rend la conscience impuissante] [A. L'appareil psychique peut-il être limité à la conscience ?]

Freud souligne que, classiquement, on admet que tout phénomène psychique est par définition conscient, alors que de très nombreux phénomènes psychiques existent sans qu'ils soient appréhendés par la conscience : nous avons, par

exemple, des sensations dont nous ne conscience parce qu'elles n'entrent pas dans ce qui attire notre attention. prenons pas Il nous arrive très souvent de prendre conscience d'idées ou de représentations en nos sans que nous en repérions l'origine. Et même lorsque nous croyons leur découvrir une cause lointaine, il resterait encore à comprendre pourquoi le phénomène a eu un tel rôle : lorsque Descartes, pour « expliquer » son attirance por les « personnes loches », fait intervenir son amour enfantin pour une petite fille qui louchait, il ne rend pas compte de ce qui a déterminé l'inscription de cette particularité dans son affectivité.

De plus, ce dont nous prenons conscience peut être franchement trompeur : nous pouvons croire aimer quelqu'un alors qu'en réalité nous le détestons (mais sans vouloir le reconnaître - ce qui suppose que quelque chose interdit cette reconnaissance). [B. La conscience elle-même perd son rôle central]

Si l'on est ainsi amené à reconnaître qu'en dehors des phénomènes psychiques conscients, il en existe qui ne le sont pas, cela signifie que la conscience perd son pouvoir en même temps que sa prétention à nous apporter une connaissance lucide de ce que nous sommes. Si l'activité de ces phénomènes inconscients est particulièrement efficace dans les cas pathologiques, ils n'en existent pas moins chez l'individu « normal ». En sorte que ne pénètrent dans la conscience de ce dernier que des phénomènes qui risquent d'être à la fois superficiels et trompeurs (ne serait-ce que relativement à l'importance qu'on leur accorde).

[C. Sa portée explicative est en effet moindre que celle de l'inconscient]

Ce qui rend l'hypothèse de l'inconscient plausible, c'est que son repérage permet d'expliquer des phénomènes dont la conscience seule ne peut rendre compte. En montrant par exemple que les représentations de l'inconscient sont dynamiques et refoulées, Freud élabore une théorie du rêve beaucoup plus satisfaisante que toutes celles qui l'ont été avant lui, puisqu'il parvient à proposer une analyse des images oniriques qui explique à la fois leur provenance, leur contenu apparent, leur sens profond et leur fonction ou « utilité » (comme réalisation déguisée d'un désir, ou « gardien du sommeil »). De manière plus générale, c'est vient l'affirmation d'une activité inconsciente capable d'influencer le comportement qui établit la cause des névroses, et fournit simultanément le moyen de les traiter au moins partiellement. Or les théories fondées sur la suprématie de la conscience n'y parviennent pas. -[III/ Comment soupçonner philosophiquement la conscience ?] [A. Et si la conscience n'était qu'un effet ?]

Freud n'était pas philosophe, et il se méfiait même de la philosophie. Par ailleurs, ses théories ne sont pas « scientifiques » (le critère de falsifiabilité ne leur est pas applicable). Mais cela ne suffit pas por qu'on puisse rétablir l'empire de la conscience, car des philosophes ne sont pas privés de le mettre en question, chacun à sa manière.

La célèbre formule de Marx : « ce n'est pas la conscience qui détermine l'existence des hommes, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience » (Critique de l'économie politique) signale qu'en faisant de la conscience la raison déterminante la raison déterminante des conduites humaines, on se fait beaucoup d'illusions : chaque sujet est en réalité défini, dans ses formes et ses contenus de conscience, par son statut social (en termes plus marxistes, par son rôle dans la production). En sorte que, loin de maîtriser ce qu'il ressent ou pense, le sujet se trouve contraint à ressentir ou à penser d'une certaine façon par son appartenance à une « classe ». La conscience individuelle n'est que la possibilité d'introduire quelques variantes dans une « conscience de classe » qui est première et indépendante de la volonté. Freud dira que la source de nos préférences et de nos goûts risque de nous rester mystérieuse ; Marx considère que chacun « hérite » des préférences et des goûts qui sont ceux de sa classe.

[B. On peut alors envisager qu'elle soit << aliénée >>]

Mais la conscience de classe elle-même n'est pas lucide : celle de la bourgeoisie s'imagine être la seule, celle du prolétariat est « aliénée » ou fausse dès lors qu'elle doit remplacer ses représentations par celles de la conscience bourgeoise. Toutes les deux sont donc fausses, et il appartient alors a philosophe (marxiste) d'en dénoncer les erreurs. Ce privilège provient d'une posture assez déroutante: il est le seul qui n'appartiennent à aucune classe, puisqu'il doit << trahir » la bourgeoisie dont il est issu sans pouvoir s'intégrer au prolétariat dont il prend le parti. Il resterait cependant à prouver qu'une telle extériorité garantit la vérité de ses analyses... On en retiendra néanmoins la difficulté que rencontre la conscience « normale » pour coïncider avec la vérité.

[C. La conscience n'est-elle pas sous la domination du langage ?]

Mais la vérité elle-même ne peut être mise en forme que par le langage, de même que n'importe quel fait de conscience. Indépendamment de Freud ou de Marx, on peut en venir à s'interroger, très radicalement - et cela concerne alors la conscience classique elle-même -, sur les capacités du langage à formuler ce qui a vraiment lieu. C'est le point de vue adopté par Nietzsche: non content de souligner que la conscience est « superflue pour l'essentiel » puisque nous pouvons accomplir ce qui est utile à notre vie quotidienne (manger, respirer) sans qu'elle intervienne, il fait remarquer que la « prise de conscience » de tot phénomène fait nécessairement intervenir le langage, qui est par définition commun, puisqu'il doit correspondre à des faits ou à des situations vécues par ce qu'il nomme le « troupeau ». Dès lors, cette mise enmots déforme, aliène la singularité : toute prise de conscience nous éloigne de la vérité la plus intime pour adapter cette intimité à la banalité collective. L'aliénation dénoncée est immédiate : elle est constitutive de la conscience elle-même et de son seul fonctionnement possible. Là où un sujet croyait y voir clair en lui, il ne trouve en réalité q'un portait modifié.

CONCLUSION

Que la conscience nous trompe est une idée qui ne pourrait scandaliser qu'un esprit acharné à la comprendre comme toute-puissante et synonyme de connaissance et de lucidité parfaite. Or, les soupçons portés sur ses capacités authentiques abondent, au moins depuis le XIXe siècle. Il en résulte que c'est la notion même de « je » ou de « moi » qui se trouve mise en cause : sa clôture n'est plus guère admise, même si le quotidien continue à nous inviter à y croire. On sait qu'il n'est pas possible, dans la vie ordinaire, de tenir compte des apports freudiens. Sans doute n'est-il pas davantage possible de se persuader que le « je » n'est qu'une fonction linguistique et une illusion.

SUJET N°43 La liberté comporte-t-elle des degrés?

INTRODUCTION

La liberté est, si on la définit d'une manière générale, un pouvoir de faire ou de ne pas faire (on appelle ce pouvoir le "libre arbitre "), capacité à être le propre principe de ses actions, sans être contraint par rien d'extérieur à nous. Or, on a coutume de parler de la liberté en plusieurs sens, i.e., d'attribuer la caractéristique d'être libre en fonction de considérations différentes. Par exemple, on dit d'un tel qu'il est libre parce qu'il n'est contraint par rien ni personne à agir de telle sorte, i.e., parce qu'il n'est pas esclave; on dit d'un autre, par exemple, un prisonnier, qu'il est libre de penser malgré le fait qu'il est enfermé dans une geôle contre sa volonté ; on dit encore qu'est libre celui à qui, au sein d'une société, est laissée la possibilité, et qui a le pouvoir effectif, de faire certaines choses ; ou encore, à un autre niveau, qu'est libre le sage, qui, et parce qu'il, maîtrise ses passions, etc. La liberté comporte-t-elle, dès lors, des degrés ? Cela nous paraît être immédiatement évident, puisqu'on ne peut pas dire, en effet, que le non esclave, le prisonnier, le sujet d'une société, le sage, etc., sont libres à un même niveau : il semble donc bien y avoir plusieurs niveaux de liberté. Chacun de ces personnages serait dès lors " plus " ou " moins " libre, de telle sorte qu'on pourrait tracer une échelle de la liberté, qui irait du niveau le plus bas de la liberté, au niveau le plus haut. Mais peut-on vraiment être plus ou moins libre ? Ne faudrait-il pas plutôt dire que la liberté ne comporte pas de degrés, et réside seulement dans ce que nous caractérisons comme étant son plus haut degré ? Le problème qui se pose est donc celui de savoir si, hormis ce niveau extrême, on peut encore vraiment parler de liberté, i.e., si cela fait sens de parler de " liberté moindre " ou " seulement en puissance ". Si ces niveaux inférieurs de liberté sont moindres que le niveau supérieur de l'échelle, alors, ne sont-ils pas tout simplement faux, et ne convient-il pas alors de parler à leur propos de liberté illusoire ? Le discours sur la liberté en termes de degrés est-il donc sensé ? La liberté ne serait-elle pas par définition ce qui échappe à tout degré ? N'est-elle pas un absolu?

DEVELOPPEMENT

I- Au premier abord, il paraît nécessaire d'accorder que la liberté comporte des degrés.

Il apparaît en effet que si la liberté était seulement ce qui se situe au niveau extrême, supérieur, de cette hypothétique échelle de la liberté que nous avons commencé à tracer dans notre introduction, alors, il serait tout simplement impossible que nous soyons dits, en tant que nous sommes des êtres non raisonnables, mais seulement rationnels (doués de raison), " libres ". En effet, comme on peut le voir chez Leibniz, dans le chapitre XXVI du livre II des Nouveaux Essais, qui trace ici une telle échelle, c'est Dieu qui se situe au niveau extrême, et donc supérieur, de l'échelle. Par conséquent, on voit bien que si l'on ne traçait pas une telle échelle, sur laquelle viendraient s'échelonner des degrés de liberté, seul Dieu pourrait être dit libre ; à ce compte, même le sage ne serait pas libre, car, en tant qu'il a à prendre en compte les passions qui existent en tout homme, il n'a pas la liberté parfaite qui peut appartenir à Dieu seul.On voit aussi Descartes recourir à une considération de la liberté en termes de degrés, afin de rendre compte de la possibilité, pour l'homme, d'être dit libre. Ainsi est-il amené, en raison de sa théorie de la création des vérités éternelles par Dieu, exposée dans les lettres à Mersenne de 1630, et qui a pour conséquence de poser que Dieu est le modèle même de ce qu'est un être libre, à savoir, que la véritable liberté consisterait à créer et à vouloir en même temps ce qu'on connaît, i.e., à ne pas " adhérer ou assentir à quelque chose d'extérieur, à dire, dans sa Quatrième Méditation Métaphysique, que " le plus bas degré de la liberté " est la liberté d'indifférence ". La liberté entendue comme pouvoir de faire ou de ne pas faire, sans être " déterminée " par aucun motif, n'est pas une vraie liberté, ou n'est pas une liberté parfaite. "1

Il revient à Aristote d'avoir montré à quel point il était nécessaire que la liberté comporte des degrés. En effet, dans le livre III de l'Ethique à Nicomaque, Aristote dresse une liste des différents degrés de la liberté, afin de contrecarrer la théorie socratique selon laquelle nous faisons le mal involontairement. Selon Aristote, en effet, la théorie socratique de la vertu-science a une conséquence fortement néfaste pour la morale, puisqu'elle conduit à dire que nos vices ne nous sont pas imputables. Il s'agit donc de répondre à Socrate en affirmant que nos vices nous sont bien imputables, et pour ce faire, Aristote établit une sorte d'échelle des degrés de la liberté. On nous dira ici qu'Aristote ne parle pas de liberté à proprement parler, que nous projetons un terme "moderne" sur une théorie " ancienne ". Mais si certes, la théorie d'Aristote est, plus proprement qu'une théorie de la liberté, une théorie du " volontaire et de l' "involontaire ", et même si le volontaire n'est qu'un " vouloir " (la " Willkür ", que Kant oppose à la volonté pratique, la " Wille "), il a quand même posé les bases d'une théorie de l'imputation. Aristote pose, dans les chapitres 1 à 3, que le volontaire (nous dirons la liberté) est identique au non-contraint : il s'agit par exemple de ne pas être emporté quelque part contre son gré ou par une force extérieure. A ce titre, tout, dans la nature, est libre, car la liberté consiste à avoir en soi-même le principe de ses actes (on sait que dans Physique II, Aristote spécifiait les êtres naturels par rapport aux artefacts, en leur attribuant la capacité de pouvoir se mouvoir par eux-mêmes). Une fois posée cette définition large de la liberté, ou du volontaire, Aristote s'interroge sur les diverses modalités du volontaire. Pour lui, le volontaire ne s'oppose pas de façon stricte et brutale à l'involontaire en effet, entre ces deux grandes modalités de l'action, s'échelonnent des niveaux intermédiaires entre les deux -Aristote parle d'actes " mixtes ". Que doit-on entendre par là ? Que, en plus des actes à proprement parler involontaires, qui se reconnaissent à ce qu'ils sont accompagnés de repentir, et qui ne nous sont donc pas imputables, il y a des actes accomplis non volontairement. Ces actes sont un mélange de volontaire et d'involontaire, et ne sont pas accompagnés de repentir : ils nous sont donc, selon Aristote, imputables. Il va ainsi pouvoir dire que celui qui a cédé à la passion, celui qui, par ivrognerie, a commis un acte répréhensible, est responsable de ses actes, même si ces deux personnes ne sont pas entièrement " libres. Il y a une différence, en effet, nous dit-il encore, entre agir par ignorance, et agir dans l'ignorance. Quand on agit par ignorance, c'est que l'ignorance est la cause principale, ou première, de nos actions alors, l'agent n'agissant pas en (pleine) connaissance de cause, il agit involontairement, il n'est pas libre. Par contre, quand on agit dans l'ignorance, l'ignorance n'est pas la cause principale, mais prochaine, de l'action. Ainsi, l'ivrogne agit certes dans l'ignorance mais non par ignorance : c'est son ivrognerie qui est en effet la cause de l'ignorance. Comme le dit bien Aristote, le caractère étant acquis par la répétition des mêmes actes, nous en sommes responsables : c'est de sa faute que l'ivrogne est ivrogne, et a commis un acte répréhensible. L'ivrogne est donc à la fois libre et non libre, il agit à la fois volontairement et involontairement. Il existe donc bien des niveaux intermédiaires de liberté : même si la liberté de l'ivrogne n'est pas

" parfaite ", elle est bien une liberté, mais " moindre ", " inférieure ". Le fait qu'il existe des degrés entre le volontaire et l'involontaire permet donc bien à Aristote d'éviter l'écueil socratique : la liberté n'est pas seulement dans les actes bons; cela serait trop facile, et trop dangereux. Affirmer l'existence de degrés de la liberté permet de dire que les enfants, les êtres qui obéissent à leurs actions, etc., sont libres, agissent de leur propre décision. "1

Dans la suite de son texte (dans les chapitres 4 à 6) Aristote établit que le plus haut niveau de la liberté, la liberté" accomplie ", se situe au niveau du choix réfléchi, rationnel, délibéré. Tout le volontaire, dit-il dans le chapitre 4, n'est pas identique au choix. La liberté " maximale " appartient à l'homme, capable de réflexion et de décision rationnelle. La liberté parfaite consiste donc à agir en pleine connaissance de cause, à " calculer " les éléments capables de nous faire effectuer un projet.On peut considérer que ce que dit Aristote rejoint la thèse leibnizienne. En effet, si le plus haut degré de la liberté se trouve dans la capacité à délibérer, à agir en connaissance de cause, à réfléchir, c'est bien que la liberté appartient " plus " aux esprits, aux êtres rationnels, qu'à des êtres qui en sont dépourvus. Aristote comme Leibniz fondent en quelque sorte leur théorie des degrés de la liberté sur une théorie des degrés d'être. Ainsi, selon la théorie leibnizienne des monades, telle qu'elle est bien résumée dans les Principes de la nature et de la grâce, il apparaît que tout, dans la nature, est libre, mais à des niveaux différents, parce que les êtres existants (les monades) ont différents modes d'être, qui s'échelonnent sur une échelle allant de la moins parfaite sorte de monade (il s'agit des monades en sommeil, qui sont les éléments, analogues à des âmes, de toutes choses) à la plus parfaite, qui est Dieu (entièrement spirituel). Si les monades inférieures sont dites libres, c'est en tant que, comme chez Aristote, elles agissent "spontanément ". Et si les monades spirituelles sont dotées d'une liberté plus parfaite, c'est en tant qu'elles sont capables de réflexion, et donc, comme chez Aristote, de délibération rationnelle, et aussi, qu'elles sont des personnes, douées de mémoire et porteuses de droits, et par conséquent capables d'être responsables de leurs actions. Ici, donc, ce qui fait que la liberté se pense en termes de degrés, ou plutôt, qu'elle comporte des degrés, c'est que tous les êtres constituent une même échelle : il serait donc erroné de les séparer trop rigoureusement en disant, par exemple, comme le fait Descartes, que les bêtes ne sont pas libres. Et, par conséquent, il est bien nécessaire que la liberté comporte des degrés, cela est, pour ainsi dire, " bien fondé dans la nature des choses ".

Le problème qui se pose pourtant ici est qu'il nous paraît difficile de dire que la liberté comporte des degrés. En effet, n'apparaît-il pas qu'en fait, seul le niveau supérieur soit à proprement parler la liberté ?

II- Rien ne nous assure donc, en fait, que la liberté puisse faire l'objet d'une évaluation en termes de degrés. La liberté ne serait-elle pas au-delà de tout degré ? Dire que la liberté comporte des degrés, n'est-ce pas rater sa nature même ?

Ainsi, si l'on cherche, à un niveau métaphysique, ou ontologique, quelles sont les conditions de possibilité pour que la liberté comporte des degrés, il semble que nous sommes alors obligés d'affirmer que par essence, il est impossible que la liberté comporte des degrés. Que doit être, en effet, une " chose "qui comporte des degrés ? Kant, dans la Critique de la Raison Pure, Analytique des principes, Première analogie, nous dit que tout phénomène, i.e., toute réalité existant dans l'espace et dans le temps, et soumise au principe de causalité (cf. la troisième analogie de l'expérience), doit comporter une quantité et une qualité, et qu'il ne peut commencer ou finir d'être que progressivement, par degrés. Il apparaît donc que le niveau de discours où nous nous trouvons quand nous nous exprimons en termes de degrés, ne soit légitime qu'eu égard à la réalité phénoménale, à quelque chose de relatif. Or, Kant montre bien, dans la troisième antinomie de la Dialectique transcendantale, que la liberté ne peut se situer au niveau des phénomènes. En effet, en vertu de la troisième analogie de l'expérience, tout, dans la réalité phénoménale, est soumis au principe du déterminisme causal, qui stipule que tout est soumis au principe de cause à effet. Si donc la liberté était au niveau de la réalité phénoménale, alors par définition elle ne serait plus liberté, car tout effet devrait être rattaché à une cause antécédente, elle-même phénoménale. Il faut donc, pour Kant, que la liberté soit un absolu,

qu'elle se situe au-delà des phénomènes. Elle a à voir avec la possibilité d'un premier commencement radical, qui ne soit déterminé par rien, mais qui puisse pourtant produire des effets dans le monde phénoménal.

Si donc la liberté est un absolu, elle ne pourra comporter, pour Kant, de degrés. Elle est, ou elle n'est pas, un point, c'est tout. D'abord, il faut préciser qu'il est ici hors de question de soutenir, comme le faisait Leibniz en reprenant les thèses d'Aristote, que étant donné qu'il existe une échelle des êtres, il faut que la liberté comporte des degrés, puisqu'il n'y a pas de coupure stricte entre les différentes espèces. En vertu de la troisième antinomie, en effet, il s'avère que la liberté ne peut être l'attribut de n'importe quelle sorte d'être. Elle ne peut appartenir qu'à un être doué de raison (pratique), qui appartient à la fois au règne des phénomènes (Leibniz dirait de la nature) et des noumènes, ou de l'intelligible (Leibniz dirait de la grâce). Par là, l'animal est évidemment évacué. Mais, plus encore, tous les degrés de la liberté, tels qu'on pouvait les trouver chez Aristote, sont évacués, comme étant en fait une non reconnaissance de la véritable nature de la liberté. Il n'y a selon Kant qu'une seule manière d'être libre, et cette manière se situe du côté de l'autonomie

d'une raison pratique. Seule une volonté entièrement rationnelle est, selon lui, libre. Cela montre que, non seulement le degré le plus parfait de la liberté que l'on trouvait chez Aristote, Leibniz, ou même Descartes, est toute la liberté ; mais, plus encore, que la liberté comme acte rationnel est tout autre chose, quelque chose de bien supérieur. Etre libre, en effet, comme on le voit bien dans la Critique de la raison pratique, c'est, certes, comme ces auteurs l'ont bien vu, être l'auteur rationnel de ses actes, mais, plus encore, c'est se déterminer à agir par soi-même, en vertu de la seule loi morale (universelle).

On peut donc dire que la liberté ne peut, par définition, comporter des degrés. On peut penser que si on a été amené à penser que la liberté comporte des degrés, c'est du fait que l'on a pensé la liberté comme choix dans le temps, et comme s'exerçant dans le choix des moyens. C'est toute la différence, par exemple, entre la conception du libre choix que l'on trouve dans le livre III de l'Ethique à Nicomaque, et celle que l'on trouve dans le mythe d'Er à la fin du livre X de la République de Platon, qui est ici en jeu. En effet, Aristote, pour qui, nous l'avons vu, la liberté comporte des degrés, pensait le choix comme non effectué une fois pour toutes : pour lui, il s'agissait de faire des choix dans la vie. Pour Platon, au contraire, il s'agit de faire un choix décisif, et absolu, irrémédiable, qui est le choix de nous-mêmes, de notre être, et même, de notre liberté. En ce sens, il est vraiment absurde d'admettre que la liberté comporte des degrés ! Si la liberté est un tel acte absolu, elle ne peut par définition comporter de degrés. Seuls les choix que nous exercerons dans la vie, auront des degrés, mais il ne s'agit plus de liberté à proprement parler. C'est bien ce que nous dit Sartre, dans l'Etre et le néant : la liberté étant le choix du rapport que nous avons au monde, étant le choix même de notre liberté, elle ne peut comporter de degrés. La liberté, nous dit-il, n'a rien à voir avec la délibération, avec le calcul rationnel et réfléchi : elle est bien au-delà (" quand je délibère, les jeux sont faits : je me suis déjà choisi ").

La liberté étant quelque chose d'absolu, elle ne peut donc, on le voit, comporter de degrés. Cela est incompatible avec sa nature même.

III- Mais pourtant, cette liberté que nous venons de qualifier d'absolue, est-elle vraiment toute la liberté ?

Et si, en fait, elle se révélait n'être qu'une des parties du concept de liberté, ne nous resterait-il pas alors à devoir chercher si nous pouvons accorder la thèse selon laquelle la liberté comporterait des degrés, et ce, nécessairement, avec celle selon laquelle ces degrés ne seraient pourtant pas la "vraie " liberté ?

Ainsi, il revient, selon nous, à Hegel, dans son Encyclopédie et dans ses Principes de la philosophie du droit, d'avoir montré que la liberté kantienne, envisagée comme un absolu, n'était en fait qu'un des moments du concept, ou de l'histoire de la réalisation, de la liberté. Avant de pouvoir en aborder les raisons, il nous faut, après Kant, montrer comment, avec Hegel, nous avons un nouveau moyen pour penser la nécessité, pour la liberté, de comporter des degrés. En effet, selon Hegel, il est faux de croire que la liberté soit immédiatement en acte, réalisée. Etant éminemment spirituelle, il faut qu'elle subisse, pour exister en acte, une évolution, qu'elle se fasse devenir elle-même conforme à son concept. Les degrés de la liberté seront donc ici les étapes par lesquelles elle passera pour se réaliser, pour se faire exister. Il est nécessaire que ces degrés existent, et, même si ce sont bien des degrés de la liberté, en tant qu'à chaque fois, la liberté sera " mieux réalisée, ces degrés ne sont pourtant qu'une liberté partielle, fausse. Ici, il ne s'agit donc plus, à proprement parler, d'une échelle de la liberté, mais d'un processus de la liberté se faisant. Et ces degrés sont ceux par lesquels la liberté " en puissance ", non encore réalisée/ vraie, arrive au niveau supérieur, i.e., est conforme à son concept -ce moment, où la liberté a enfin réalisé son concept, est le dernier moment, comme nous le verrons, des Principes de la philosophie du droit.

Dans l'Encyclopédie, Hegel nous relate l' "Odyssée " de la liberté, qui englobe tous les courants philosophiques qui l'ont précédé sur ce sujet. Il va dire, dans les Principes, qui en sont la dernière partie, quelle est la "vérité " de ces points de vue partiels, et c'est là que nous verrons que la conception kantienne n'est qu'une liberté partielle. Au niveau le plus bas de la liberté, qui est à peine liberté, nous trouvons le désir délibéré d'Aristote. A ce niveau, la liberté émerge parce que l'esprit, ou la volonté, commence à se dégager de la nature. Entre nature et esprit, la volonté libre est un mixte de désir et de réflexion ; elle n'est,nous dit Hegel, que particulière. Il lui faut dépasser ce niveau. Au niveau supérieur, on trouve le libre arbitre cartésien, qui pense la liberté comme jugement, comme opposition entre un entendement et une volonté. Cette conception psychologique de la liberté doit encore être dépassé. Dans les Principes de la philosophie du droit, nous sommes, nous l'avons dit, au niveau de la liberté réalisée. C'est ici que se situe la liberté kantienne ; c'est donc qu'ici aussi, il y a des niveaux. Qu'est-ce que la liberté achevée, vraie ? C'est, nous dit Hegel, la volonté objective, qui se reconnaît dans des institutions qu'elle a elle-même réalisées. Les conditions pour en arriver à la liberté réelle, sont, comme il le dit dans le § 4, de se réaliser dans des œuvres, dans le monde de la culture (le Droit, l'Etat). Résumons rapidement comment la liberté s'objective, se réalise. D'abord, nous dit Hegel, il faut que deux volontés se reconnaissent. Pour cela, il faut entrer dans une relation de contrat ; c'est par l'échange des choses, qui sont l'expression extérieure de la liberté, que les deux volontés vont se reconnaître comme étant identiques l'une à l'autre. Ensuite, les volontés vont en arriver à prendre en compte l'universel, une norme ". Puis, elles vont, non plus s'y opposer, mais s'y identifier, à travers l'Etat.

On voit donc que pour Hegel, les niveaux par où la liberté passe pour se réaliser, sont dépourvus de vraie liberté, qui est politique. La liberté cartésienne est donc un degré moindre de liberté, car, si elle est bien une étape dans sa réalisation, elle croit qu'il est possible d'être libre individuellement, que la décision que prend une volonté individuelle, pourrait être libre. La conception kantienne n'est, de même, qu'une étape partielle du processus de la liberté : Hegel la situe au niveau de la " morale subjective ". Elle a, certes, accédé à la connaissance de l'universel, mais elle est encore trop abstraite, étant à la fois individuelle et scindée de cet universel qu'elle reconnaît pourtant comme seul valable. Nous ne pouvons agir en pleine connaissance de cause, être véritablement libres, qu'au niveau politique.

Etant donné que la liberté "absolue "kantienne n'est donc qu'une étape, un moment, sur le chemin que la liberté emprunte ou se donne pour se réaliser, nous pouvons, avec Hegel, dire que la liberté comporte des degrés. Plus on s'élève du particulier vers l'universel, plus, ou mieux, on est libre. La liberté kantienne n'est pas, on l'a vu, la liberté réalisée, car elle est " seule ", et ne s'inscrit pas dans des choses ou dans des œuvres.

CONCLUSION

Ainsi, la liberté comporte bien des degrés. Ce sont ceux par lesquels elle passe pour se réaliser progressivement. Mais avons-nous pour autant résolu le problème qui nous avait paru découler, dans notre intro, d'une telle affirmation ? Affirmer que la liberté comporte des degrés, ne nous mène-t-il pas en effet à devoir dire que, en dernière analyse, la liberté s'identifie avec le niveau le plus parfait de notre échelle ? Hegel ne dit-il pas finalement, comme Kant, que la liberté se dit en fait d'une seule manière, puisque pour lui, le seul discours légitime que nous puissions tenir sur la liberté, se trouve au niveau de la morale objective, de la Sittlichkeit ? Nous en arrivons donc à une aporie....

SUJET N°44 Autrui m'est-il toujours étranger ?

INTRODUCTION

Mon prochain est ce que je considère comme un autre moi, et pour que je puisse l'aimer et être bienveillant envers lui, il n'est pas forcément indispensable que je connaisse en détail son parcours antérieur. Et pourtant, si tension existe, cette tension vers l'autre renferme toujours une certaine admiration ou une reconnaissance que j'ai pu retenir à travers un contact assez prolongé avec lui. De manière inconsciente, je crois le connaître, je m'ouvre à lui et recherche en retour une empathie de sa part : cette approche ne place mon prochain ni comme un autre corps dans le monde, ni comme un individu membre d'une société. Avant même que je me réfère à moi pour pouvoir classifier mon prochain, comme moi d'ailleurs, dans le genre humain, je pourrais dire tout simplement que c'est un autre qui me ressemble. Mais cette présence cache un niveau de difficulté plus profond, que représente la conscience d'une différence entre moi et cet autre, et pourtant c'est une différence que je ne peux nommer, ce qui me permet de le classifier comme un étranger. Il s'agit d'une différence, non seulement dans le sens où mon corps et celui de mon prochain sont distincts dans le contexte spatial, mais surtout parce que ma conscience ne peut saisir la conscience d'autrui. Que puis-je dire de l'existence d'autrui s'il m'est toujours étranger ? Ai-je le droit de poser autrui comme étranger alors qu'irréductiblement je ne le connais même pas ? Il est essentiel de savoir dans un premier temps comment autrui se présente à moi, dans toutes les facettes de sa personne et en tant que corps en interaction avec le monde ; par la suite, ma conscience qui saisit autrui dans son intériorité rencontre un obstacle majeur, du fait que je ne puis appréhender autrui comme un objet. Pour terminer, l'intersubjectivité que j'expérimente avec autrui m'ouvre vers son unicité, ce qui se résume aux données fournies par ma conscience de soi.

DEVELOPPEMENT

Partie I - L'existence d'autrui est un donné authentique qui s'offre à moi

Dans une situation donnée, je perçois autrui à travers son rapport au monde, sous un cadre spatiotemporel où se déroule son existence, ce qui m'indique en quelque sorte les tenants et aboutissants de ses intentions. Là où il se trouve, je pourrais en déduire qu'il habite dans les alentours, qu'il travaille non loin de ce quartier ou encore qu'il a des connaissances qu'il vient rendre visite. Par conséquence, son existence concrète m'imprègne, tel que Merleau-Ponty l'explique dans la Phénoménologie de la perception : « L'existence est le mouvement permanent par lequel l'homme reprend à son compte et assume une certaine situation ». Tout ce qu'autrui me donne à saisir n'est pas de l'ordre des connaissances objectives, et pourtant son existence et sa présence sont tout aussi concrètes. Autrui serait-il alors considéré comme un résidu de données empiriques ? Nous répondrons par la négative, car le corps, qui est le signe de son existence à travers l'espace et le temps, n'est pas une version semblable d'autres corps que j'ai rencontrés auparavant. Le corps d'autrui m'interpelle dans son unicité, son visage, sa voix, la couleur de sa peau ou encore sa démarche qui sont tout autant différents, et pourtant tout en lui m'est familier, car autrui est cet autre moi. Et son

corps n'est pas non plus inerte, mais il est animé par l'esprit ou le pneuma lui donnant une manière de se projeter extérieurement vers ce qui l'entoure, une façon d'exprimer son rapport au monde. Les affections qu'autrui ressent transparaissent dans son comportement vis-à-vis de moi : il me salue, il me prête une oreille distraite. « Tout ce que dansnos pensées, dans nos projets, dans nos résolutions est marqué d'un degré quelconque d'amour, de haine, de joie ou de tristesse », disait Alain dans ses Définitions. Et pourtant, il est là et me fait comprendre que j'existe pour lui. A travers ce spectacle, je ne suis pas étranger à autrui et réciproquement, je m'adresse à lui de manière sympathique et bienveillante.

En un mot, autrui ne m'est pas indifférent dans le sens où sa présence marque mon existence et me fait comprendre l'essence de son existence. Pourra-t-on donc en déduire que je connaisse vraiment autrui, si sa présence ne m'est point étrangère ?

Partie II - Autrui ne peut être connu ni objectivement ni subjectivement

Si la question semble être close, du fait que moi et autrui sommes entraînés dans un même élan vers une reconnaissance et attirance mutuelle, des interrogations d'ordre épistémologiques persistent. Le Moi, qui est à la fois sujet connaissant et naissant mais également conscience de soi, s'oriente vers quelque chose pour être « conscience de quelque chose ». Et ce quelque chose est ici autrui, un autre moi, une autre conscience que je saisis à travers la mienne. Ainsi compris à travers les écrits de Hegel, « Le Moi est le penser comme sujet », cela implique que je suis donc face à autrui en tant que sujet et je suis invité à le connaitre. Dans quelle mesure puis-je affirmer que je connais véritablement autrui ? Les moyens qui me sont offerts demeurent pourtant limités, à savoir la raison et les sens, qui sont adaptés pour appréhender le monde physique, et non autrui dans sa subjectivité. En effet, la conscience d'autrui est un monde fermé et inaccessible par ma conscience : un mystère pour la raison humaine et qu'en réalité aucune conscience individuelle ne peut être réduite à une conscience collective qui seraient ainsi parfaitement les mêmes. La subjectivité de la conscience, qui est « la conscience de conscience » disait Sartre dans l'Etre et le Néant, pose la conscience comme objet. Cependant, il est impossible pour la raison de saisir cette subjectivité, parce que la conscience d'autrui n'est pas soumise à des lois observables à travers la répétition. Donc, ni la raison, ni la conscience de soi, ne peuvent se prévaloir comme capables de fournir une connaissance claire et distincte sur ce qu'est la subjectivité d'autrui. Ainsi, si je dis qu'autrui est un autre sujet, rien ne me garantit la vérité de cette affirmation, et tant qu'il subsiste un doute au niveau de mon discours sur autrui, moi et autrui sont encore étrangers l'un l'autre. Certes, l'expérience perceptive vis-à-vis d'autrui, à travers ce qu'il m'offre à voir par son corps, peut être appréhendée dans de l'ordre du vécu. Pourtant, il existe une distance qui est épistémologique, parce qu'autrui n'est pas un objet à connaitre, et ontologique parce que l'être d'autrui est un pur sujet.

Ceci étant, je ne peux connaitre mon prochain dans son altérité, qu'il échappe à toute forme de conceptualisation et ne peut être réduite comme un objectif donné. Dans quel sens pourrai-je affirmer qu'autrui m'est toujours étranger ?

Partie III - L'étrangeté d'autrui se dévoile à travers l'intersubjectivité

Les recommandations de la philosophie de se connaître soi-même invitent à une tâche assez abstraite, à tel point que le sujet pourrait devenir étranger à lui-même à travers cette redécouverte de soi. Quant à la découverte d'autrui, il s'agit d'une démarche qui paraît simple à première vue, car cet autre est immédiatement qualifié dans la catégorie d'homme. Selon cette catégorisation dans l'universalité du concept d'homme, nous pouvons insérer toute sorte de contenu qui sont, tout compte fait, des ressemblances que j'avais recueillies à partir d'autres hommes. Par

conséquent, l'altérité ne se trouve pas dans l'universalité. Le texte sur le morceau de cire de Descartes illustre même cette incapacité de l'esprit à penser le particulier, ce qui est ici assimilable à l'originalité d'autrui. Que m'est-il alors permis de dire sur mon prochain ? En effet, au-delà des rencontres avec son corps qui me prouve son existence, la conscience d'autrui se dévoile à travers l'intersubjectivité. Husserl explique que l'intersubjectivité commence par ma conscience de soi, selon la Cinquième méditation des Méditations cartésiennes : « J'ai en moi, dans le cadre de ma vie de conscience pure transcendantalement réduite, l'expérience du « monde » et des << autres » ». Ainsi, loin de fournir une déduction par l'analogique entre la conscience de soi et celle de l'autre, il s'agit plutôt d' « un monde étranger à moi, existant pour chacun, accessible à chacun dans ses objets », pour emprunter les termes de Husserl. En d'autres termes, autrui possède un autre monde qui est celui de sa conscience, mais que je ne puisse décrire. Cette différence entre moi et autrui est insurmontable, là commence la véritable scission entre soi et ce qui est étranger à soi. Et c'est parce que chacun appartient à son propre moi qu'il peut avoir lieu la possibilité d'une intersubjectivité. « L'efficacité spirituelle de deux consciences simultanées, réunies dans la conscience de leur rencontre, échappe soudain à la causalité visqueuse et continue des choses ». Ce passage de la préface du Je-Tu de Bachelard montre la proximité de deux consciences jamais parvenue à l'identité.

CONCLUSION

Pour conclure, connaître autrui présuppose une distanciation pour mieux se rapprocher, du fait que je voudrais saisir le moi d'autrui à travers mon intériorité. La connaissance de l'autre n'est-elle pas en réalité due à la méconnaissance de soi ? Mais je reconnais toutefois que les tentatives pour connaître mon prochain renforcent l'idée selon laquelle je n'ai pas de repère pour situer ma relation avec lui. Autrui existe, et son existence se fait signe à travers sa corporéité. S'il y a une certaine connexion entre moi et l'autre, c'est à travers l'intersubjectivité qui n'annule en rien la distance permanente. L'intersubjectivité me fait comprendre que moi et autrui sont étrangers l'un l'autre. Autrui m'est toujours étranger parce que je le découvre à chaque fois que je le rencontre, il s'agit ici d'une affirmation purement et simplement métaphysique. Dans son sens concret, la distanciation peut signifier se détourner et rejeter la particularité d'autrui. Est-il acceptable de perpétuer la non-reconnaissance vis-à-vis d'autrui au nom de la différence ?

SUJET N°45: Le bonheur nous échappe-t-il inévitablement ?

INTRODUCTION

Thèmes à traiter : Il s'agit ici de traiter du thème du bonheur, mais surtout de savoir si le bonheur nous est accessible ou nous échappe et ce, de façon inévitable, c'est-à-dire nécessaire en raison de la nature finie de son existence. Les thèmes sont donc bien sûr le boat e aussi la capacité de l'homme à faire son propre bonheur, mais à en être l'auteur et donc à posséder la liberté de pouvoir ou non y parvenir et en décider.

Analyse du sujet : D'une part, on peut considérer que le bonheur nous échappe car on passe son temps à le chercher. On en fait le projet de toute notre vie mais à chaque fois qu'on pense l'atteindre, on est dans l'incapacité de le goûter pleinement et de se dire heureux, c'est-à-dire d'atteindre (définition bonheur) cet état de complétude et de bien-être de tout notre être qui ne soit pas qu'un seul instant mais définisse toute notre vie. C'est toujours après avoir été heureux ou avant de l'être que nous pouvons évoquer le bonheur mais jamais, il semble au moment où nous le sommes. Mais cela signifierait que le bonheur est hors d'atteinte pour l'humanité, à quoi bon alors le chercher? D'un autre côté, si le bonheur nous échappe inévitablement, c'est-à-dire qu'il est impossible à atteindre ou qu'on ne peut pleinement en profiter, comment comprendre que certains disent faire l'expérience du

bonheur dans leur existence? Si le bonheur nous fuit sans cesse, comment expliquer que certains arrivent à l'attraper?

Enjeu(x) du sujet : Ce qui est en jeu est la question de savoir quel rôle nous jouons dans notre bonheur : s'il est le fruit de notre action et si nos décisions peuvent influencer notre bonheur ou notre malheur ou bien si, comme la question invite à le penser, il relève d'un ordre ou d'une puissance qui ne dépend pas de nous et qui nous échappe.

Problématique : Le bonheur relève-t-il du domaine de la liberté de l'individu, capable de posséder et de conserver cet état de satisfaction pleine et entière de sa vie ou bien la nature même du mode de donation du bonheur, evanescent dès lors qu'on essaye de le saisir, nous condamne-t-il à le voir s'éloigner de nous et à ne jamais pouvoir le connaître?

I. Il est impossible d'attraper le bonheur, qui nous échappe dès lors qu'on se le représente

1. L'homme est incapable d'être heureux

Idée : L'homme passe sa vie à poursuivre le bonheur sans jamais l'atteindre parce qu'il se trompe sur ce qui peut le rendre heureux.

Argument(s): « Tout le malheur de l'homme vient d'une seule chose qui est de ne pas savoir demeurer en repos dans une chambre >>, Pascal, Pensées. La finitude humaine, être marqué selon Pascal par la chute du péché originel le rend incapable de goûter vraiment au bonheur dans la vie terrestre.

Exemple(s) : Il ne peut que se livrer au divertissement (divertere : se détourner de en latin), à des activités comme la recherche de gloire, laguerre, la chasse. Pascal prend l'exemple d'un roi qui sans divertissement serait en proie à la misère car il ne penserait qu'à ses difficultés politiques, aux risques de fronde, etc. L'homme doit donc se contenter du plaisir du divertissement, qui n'est pourtant pas le vrai bonheur.

2. La réalité de l'existence humaine, c'est le malheur

Idée L'homme est donc peut-être incapable de vraiment prendre conscience du bonheur quand il le vit. La seule chose qu'il connaît est le malheur.

Argument(s): « La vie oscille tel un pendule de gauche à droite, de la souffrance à l'ennui », Schopenhauer, Le Monde comme volonté et comme représentation. Nous ne faisons jamais vraiment l'expérience du bonheur car nous ne sommes pas capable de profiter du bonheur quand on l'a. Quand on a une satisfaction, on n'est pas capable de la goûter car on s'en lasse et elle est remplacée par un autre désir. Cela fait que soit nous constatons les satisfactions au passé (c'est la nostalgie) soit au futur (c'est le désir et l'attente), mais jamais nous ne les vivons.

Exemple(s) : On peut reprendre l'exemple de Schopenhauer : on n'est pas capable de saisir les trois plus grands biens de la vie : la jeunesse, la santé et la liberté quand on les a.

II. L'homme connaît des moments de bonheur qui contredisent l'idée d'un bonheur inaccessible

1. Il suffit pour être heureux de mener une existence ascétique

Idée : Celui qui n'atteint pas le bonheur confond le bonheur et le plaisir vulgaire et à force de se comporter en hédoniste, manque les objets qui le rendraient vraiment heureux.

Argument(s): Ce qui donne la tranquillité de l'âme ou « apathie », absence de souffrance dont les stoïciens, comme Epictète ou Sénèque dans la Tranquillité de l'âme, font l'objectif de l'existence, est à rechercher pour celui qui veut atteindre le bonheur. La voie du bonheur est donc l'ascèse sans quoi je suis condamné à voir le bonheur filer entre mes mains.

Exemple(s) : Sénèque qui s'adresse à un vieillard en lui demandant combien d'années il a perdu, combien de bonheurs se sont envolés à force de courir les maîtresses, les créanciers, les guerres. On perd le bonheur parce qu'on vit en immortel au lieu d'apprendre à conserver ce qui dépend de nous (nos pensées).

2. Pour atteindre le bonheur, se contenter d'être vertueux

Idée : La conception précédente était peut-être trop élitiste, réservée à quelques-uns capables de cette ascèse mais qu'en est-il pour le commun des hommes ?

Argument(s): Il faudrait envisager un autre cheminement pour être heureux, celui d'une satisfaction qui serait atteinte par une vie menée à son terme, c'est-à-dire où on se réalise pleinement. Ce n'est autre que la façon dont Aristote pense le bonheur à travers la vertu (action. réalisée jusqu'à son terme et bien effectuée).

Exemple(s): La vie heureuse pour le sculpteur revient à exercer correctement sa sculpture. C'est ainsi qu'il trouve son épanouissement et ce non pas sur une durée courte, car le bonheur ne saurait durer un instant mais sur une durée longue, voire sur toute l'existence.III. C'est parce qu'il nous échappe et nous dépasse que le bonheur est ce qu'il est

1. Peut-on néanmoins vraiment provoquer son bonheur ? Agir vertueusement est-il suffisant pour que le bonheur nous appartienne et cesse de nous échapper?

Idée : Le bonheur échappe à notre sphère d'action parce qu'il n'est pas de l'ordre du décidable ou du contrôlable.

Argument(s) : Celui qui voudrait provoquer le bonheur risquerait de le faire fuir. On fait erreur quand on cherche à produire son bonheur comme on cherche à produire une action droite et morale. C'est la distinction kantienne (Kant, Fondements de la Métaphysique des mœurs) entre viser le bonheur et viser la vertu ou le devoir. Ma rationalité peut me conduire à être moral et je peux atteindre la moralité en appliquant l'impératif catégorique mais je ne peux décider d'être heureux car l'impératif va à l'encontre du bonheur qui passe par la réalisation de mes désirs égoïstes.

Exemple(s): Il y a contradiction entre l'impératif de la moralité qui demande de faire le bien d'autrui et mon bonheur qui passe par mon désir de ne penser qu'à moi. Mon bonheur passerait par le fait de garder pour moi l'argent que je trouve dans la rue car il me permettrait de rembourser mes dettes, mais le devoir me dit de rendre cet argent à son propriétaire.

2. L'essence même du bonheur n'est-elle pas qu'il nous échappe pour pouvoir être vécu ?

Idée : Ce surplus à l'existence qui advient dès lors que nous créons. Nous ne pouvons décider à l'avance du bonheur. Il est cette pleinesatisfaction de l'existence qui advient parce que nous exerçons notre puissance d'être et notre créativité.

Argument(s): Le bonheur viendrait comme un surplus à notre existence de l'effort que nous faisons à effectuer une action. Mais nous ne pouvons le décider. C'est d'ailleurs son caractère éphémère et incontrôlable qui fait à la fois son essence et sa richesse. Alain, dans Propos sur le bonheur, montre que nous trouvons notre bonheur dans l'effort que nous faisons à effectuer une action.

Exemple(s) : Le boxeur qui va chercher les coups, l'enfant qui construit lui-même son château de sable montre combien le bonheur est de l'ordre de ce surplus à l'existence qui advient quand on ne s'y attend pas ou quand on ne cherche pas nécessairement à le contrôler. Il ne nous échappe donc pas car il peut faire partie de notre existence mais sa particularité est que ne résidant que dans l'action, il disparaît dès lors qu'on cherche à le contempler.

SUJET N 46: Peut-on penser une société sans Etat?

INTRODUCTION

Cette question peut au premier abord paraitre choquante dans la mesure où elle insinue l'idée selon laquelle la société serait capable de vivre sans règles imposées par une autorité gouvernante supérieure. Or le mot même de « société » est tout à fait dépendant de celui d' « Etat ». En effet, sans autorité extérieure légitime, une société ne peut exister, de même dans le sens inverse: un Etat n'a d'existence et de sens qu'avec la présence d'une société, d'un peuple à diriger ou du moins à conseiller. Cette interrogation reviendrait à poser cette question : la société peut-elle être sans Etat, est-il possible qu'elle puisse s'émanciper de l'autorité qui la gouverne et qui lui donne même son existence ? On peut affirmer que non en ce sens que la disparition de l'Etat entrainerait celle de la société : cette dernière serait remplacée par l'anarchie, un monde de non-règle qui reviendrait à remettre en place la situation des premiers hommes : celle de la loi du plusfort. L'Homme sans aucune règle ni loi se laisserait aller à ses pulsions, prenant exemple sur ses semblables. Mais l'existence d'une société est-elle forcément dépendante d'une autorité supérieure fixant les règles ? On peut effectivement penser qu'une fois émancipée, la société pourrait subsister et se comporter tel qu'elle le fait

depuis des centaines et des centaines d'années, c'est-à-dire vivre de manière paisible avec ses semblables. De plus, la disparition de l'Etat entrainerait un regain de la volonté générale de vivre de manière harmonieuse : désormais sans autorité suprême qui lui dicte ce qu'il doit faire, l'Homme suivrait à la fois son intérêt particulier et la volonté générale. Il serait ainsi son propre gouverneur et égal à tout autre hommes.

I. Une société sans Etat ne peut subsister

Une société sans Etat : qui n'y a jamais pensé, au moins de façon frivole ? L'idée de disparition de l'Etat revient en effet souvent chez l'Homme, le jugeant soit injuste, soit trop stricte ou encore totalement illégitime. Si l'on peut effectivement penser une société sans Etat, il est impossible pour l'Homme de la concevoir et de la créer. Si l'on se retourne vers le passé, on peut ainsi se rendre compte que les plus grandes réussites de l'Histoire se sont faîtes avec la présenced'un Etat : l'Empire Romain en est l'un des exemples les plus flagrants. A l'opposé, on peut s'apercevoir que les modèles anarchistes n'ont jamais laissé grande trace positive dans l'Histoire. Le mot même de société renvoie toujours, directement ou indirectement à celui d'Etat. Ces deux mots ont des significations dépendantes l'une de l'autre : au même titre qu'on ne saurait imaginer un Etat sans société à gouverner, il est impossible de concevoir cette dernière sans autorité qui la gouverne. Ce serait ôter à chacun son moyen, sa raison d'existence. Ainsi, la société, peut-on le penser, totalement incapable de se débrouiller seule et perdrait son statut même de société : ce ne serait qu'un peuple, un groupe d'individus qui chercherait à survivre au milieu de ses semblables. De cette manière, plus rien ne pousse l'Homme à respecter les droits d'autrui, il n'est plus l'objet d'aucune contrainte extérieure et cherche donc avant tout à satisfaire son intérêt particulier, en accumulant par exemple ses richesses de façon illégitime aux yeux des autres. Peu à peu, on a donc une extinction de l'intérêt général : l'Homme ne fait plus rien pour les autres mais au contraire effectue tous ses actes en fonction de ses intérêts propres. Il devient égoïste et ne pense absolument plus à autrui. Désormais libre de ses actes,et ne dépendant plus de personne, l'Homme peut suivre de manière totale ses pulsions et par la même occasion empiéter sur ce qui était autrefois les droits de l'homme et du citoyen, c'est-à-dire par exemple commettre un meurtre impunément, ou, de manière encore plus grave, affirmer ma supériorité vis-à-vis d'autrui et assujettir mes semblables. Peu à peu, mon pouvoir va devenir exagéré et tout à fait totalitaire, si bien que je serai bientôt le seul à gouverner. Le peuple, aveugle et apeuré me laisse faire ce qu'il me plait, considérant initialement ma prise de pouvoir comme légitime et bienvenue. C'est ainsi que naissent souvent les pouvoirs totalitaires. Prenons l'exemple de l'Allemagne au début des années trente: le peuple allemand est désorienté, sans véritable Etat et pouvoir efficace. C'est ce qui va permettre à Hitler de prendre le pouvoir en 1933 et effectuer ses actes abominables, satisfaisant entre autre son antisémitisme. On peut en effet difficilement penser qu'il ait voulu aider le peuple allemand en mettant en place le génocide des Juifs. C'est donc ainsi qu'il est possible de se rendre compte que la suppression de l'Etat entraine presque systématiquement celle de la société, qui devient un simple groupe d'individus nécessiteux et qui peut donner suite à la mise en place d'un autre Etatinjuste et illégitime moralement. On peut également remarquer le côté antithétique de cette démarche de la suppression de l'Etat : à l'origine, l'Homme souhaite obtenir plus de libertés et exercer son propre pouvoir. Or, par la suite, on peut se rendre compte que cette volonté d'émancipation est en fin de compte liberticide en ce sens qu'elle va peu à peu entrainer la suppression totale de ma liberté, entravée par l'action de mes semblables, qui, voulant satisfaire leur intérêt particulier, ne me considéreront plus et oublieront rapidement l'intérêt général. L'individualité prend ainsi la place de l'entraide et de la considération de l'autre. On a donc un retour au début de l'Histoire humaine : chacun ne pense qu'à lui, ne travaille que pour lui, satisfait à ses propres besoins et laisse dans la nécessité ceux qui en ont le plus besoin. La loi du plus fort est réinstaurée et domine désormais l'Humanité.

Nous avons donc vu qu'une société sans Etat ne saurait exister ou, du moins, subsister. Nous pouvons cependant nous rendre compte que l'Homme est initialement libre et que le pouvoir qu'exerce l'Etat sur lui est loin d'être légitime. Mais la disparition de cet Etat est-elle vraiment symbole de suppression de la société ? Nous allons désormais voir que cette question détient une autre réponsemoins péremptoire.

II. Une société sans Etat se heurte à la question de la légitimité

On peut ensuite dans un second temps affirmer que l'Homme peut penser une société sans Etat. Cette réflexion est effectivement l'objet de nombreuses interrogations. C'est pour cette raison que plusieurs auteurs ont développé cette

pensée avec la rédaction d'oeuvres tel que Utopie de Thomas More ou encore l'épisode de l' «Eldorado» que l'on peut lire dans Candide de Voltaire. Ces sociétés idéales sont en totale autarcie, les gens vivent en harmonie les uns avec les autres, tout en étant entourées de richesses pour l'épisode de l' «Eldorado>>. Cette utopie est un exemple de société sans Etat dans lequel chacun est libre, il n'y a d'ailleurs aucune criminalité, comme le prouve le fait qu'il n'y ait ni de palais de justice ni prison. C'est de cette manière que l'on peut penser une société idéale et que peuvent naitre certains courants de pensée tels que l'anarchisme et le marxisme. Ainsi, Proudhon considère comme illégitime le pouvoir de l'Etat et considère que la société doit être capable et avoir la possibilité de se gouverner elle-même de telle manière que la présence de l'Etat devienne inutile au sein de cette société. Marx, lui, considère l'Homme comme un être initialement libre et donc qu'il ne doit être dirigé par personne d'autre qui lui-même. L'Etat n'est donc pas justifié au sein d'une société, c'est à cause de lui que l'Homme est enchainé. Mais l'Homme, habitué à une autorité supérieure, reste passif. Il critique également la religion comme faisant partie de l'Etat car cette dernière endort le peuple et l'habitue à sa douleur en lui faisant croire à une vie meilleure après la mort. La société, ainsi, se fait à son destin et supporte la douleur en silence. C'est d'ailleurs pour cela que Marx définit la religion ainsi : << la religion est l'opium du peuple >>. Avec la disparition de l'Etat, l'Homme ne serait plus soumis et contraint à aucune loi et réuni en société avec ses semblables, il parviendrait à élaborer des lois que tout le monde pourrait accepter et intérioriser afin de faire siennes. Chacun pourrait également enfin satisfaire pleinement, en respectant les droits des autres, son intérêt particulier tout en collaborant à l'intérêt général. Cela reviendrait donc à restituer l'Homme d'une de ses qualités premières, à savoir la liberté. Il accomplirait ce que tant de personnes ont déjà vainement tenté, c'est-à-dire allier l'intérêt particulier et l'intérêt général de manière autonome et volontaire. Mais on peut trouver une faille à cette thèse.Effectivementaffirmer que certains individus ne trouveront pas certains points de la société justes et ainsi ils pourront troubler l'ordre public. De même, certaines personnes peuvent être contre ce régime et cette disparition de l'Etat. A chaque régime politique, on peut en effet remarquer de vives contestationsLes oppositions sont inévitables, même en

démocratie , rien ni personne ne peut .

Conclusion

Nous avons donc vu que ces deux thèses n'étaient pas satisfaisantes; la première pouvant être contredite par le fait que l'Homme est initialement libre et que l'Etat vient le corrompre, l'emprisonner psychologiquement. Cette suppression de l'Etat ne serait donc qu'un juste retour des choses et une remise en ordre. La deuxième, qui consistait à affirmer qu'une société sans Etat peut être pensée, était contestable dans la mesure où aucune solution politique, y compris l'absence d'Etat, n'était satisfaisante pour tout le monde et qu'elle entrainait forcément des contestations. La solution passerait donc par la mise en place d'un système politique accordant des droits plus importants et nombreux à la société et donc par la suppression de certains pouvoirs à l'Etat. Cette suppression de certaines autorités à l'Etat devrait se faire de manière progressive de telle manière que la société s'habituerait peu à peu à la disparition de l'Etat. Elle aurait donc le temps de se préparer psychologiquement à l'absence d'une autorité supérieure qui régissait autrefois ses droits et ses actions de façon à ce qu'elle ne soit pas apeurée par sa soudaine liberté et autonomie. La construction par étape d'une nouvelle société parait donc essentielle pour le bien-être et l'équilibre desHommes.

A la question << peut-on penser une société sans Etat ? », nous avons vu dans un premier temps que cela semblait tout à fait impossible en ce sens que l'Etat et la société sont indissociables l'un de l'autre, et ainsi que la disparition de l'Etat entrainerait obligatoirement celle de la société. Soumis à aucune règle, les Hommes ne penseraient qu'à leur intérêt particulier et oublieraient les autres, ce qui pourrait être à l'origine d'un pouvoir totalitaire. Ensuite, dans une seconde partie, nous nous somme rendus compte qu'une société pouvait exister sans Etat, par le biais des thèses anarchiste et marxiste : l'Homme est initialement libre et l'Etat s'empare de cette liberté. Le pouvoir qu'il exerce que le peuple est donc illégitime et n'a pas de raison d'être. Ces deux thèses présentant des failles, nous nous sommes enfin aperçu que la mise en place d'une société sans Etat ne serait possible que de manière progressive, de manière à ne pas apeurer l'Homme, habitué à être gouverné par quelqu'un d'autre que lui-même. La question est maintenant de savoir si la disparition de l'Etat serait véritablement quelque chose de positif et de bénéfique pour l'homme.

SUJET N°47: Faut-il rester fidèle ?

INTRODUCTION

La fidélité est communément tenue pour être une grande vertu. En effet, il y a fidélité chaque fois que je conforme ma conduite à un engagement. L'homme fidèle reste constamment dans la ligne qu'il s'était d'abord fixée. Pourtant, la question qui nous est posée semble bien présupposer que "rester fidèle " est une attitude qui fait problème, puisqu'elle est à interroger. Se demander s'il faut rester fidèle, c'est demander si être fidèle est un véritable devoir moral, et, plus précisément, si cela l'est toujours. On se demandera donc s'il est toujours moral de se conformer à ses engagements ou à ses promesses. Mais aussi, s'il est possible de rester fidèle, sans par là-même porter atteinte à la moralité. La fidélité est-elle fondée, à la fois moralement et dans l'être de l'homme ?

DEVELOPPEMENT

I-la fidélité, condition de toute morale (devoir moral) et de toute société (necessite sociale)

La question qui nous est posée comporte une certaine ambiguïté : en effet, elle demande si on doit rester fidèle. Tout se passe donc comme si devoir d'être fidèle ne faisait pas problème : la difficulté porterait seulement sur le fait de le rester. Ainsi peut-être que être fidèle " est une vertu, mais pas "le rester" ? La difficulté de cette distinction est que, toutefois, la notion d'attachement, de persévérance, semble bien être contenue dans la notion de fidélité. Par exemple, si je dis que je suis fidèle à ma femme, je veux dire que je respecte et que je me tiens à l'engagement d'être toujours, quoiqu'il arrive, auprès d'elle, et, plus précisément, de l'aimer toujours. Etre fidèle, c'est donc la même chose que rester fidèle. Notre distinction de départ ne semble donc pas être tenable. Si être fidèle est de l'ordre de la vertu, ou du devoir, alors, évidemment, rester fidèle sera aussi une attitude, ou un acte, qui relève de la vertu ou du devoir.

On peut ici faire appel à Aristote, qui définit la vertu, dans son Ethique à Nicomaque, comme une habitus, i.e., une " disposition acquise": la vertu est une habitude àde telle façon, et plus se comporter précisément, à accomplir telle sorte de bien. Elle ne peut s'acquérir qu'à force de pratiquer telle sorte d'action, les actions bonnes. C'est en accomplissant des actes vertueux, qu'on devient vertueux.

Si donc la vertu est définie comme étant la constance à faire tel bien, la constance dans ses actes, plus exactement encore, comme une " disposition constante à agir selon la droite règle, qui détermine le juste milieu (entre un vice par défaut et un vice par excès)", alors, on voit que la notion de fidélité, si elle est la constance dans nos actes/paroles, rencontre la notion même de vertu aristotélicienne. Elle a la même définition, à savoir, la constance dans ses principes.

On dira donc qu'on doit rester fidèle puisque c'est là être vertueux au sens aristotélicien, et donc, que c'est agir conformément au devoir. La vertu suppose lac onstance, or, la fidélité est la constance même. Non seulement ces deux notions de vertu et de fidélité semblent donc se recouvrir, mais encore, peut-être la fidélité est-elle la condition même de la vertu?

La question de savoir s'il faut rester fidèle semble donc être un faux problème etmême semble mener à terme à détruire toute moralité. La fidélité semble bien être à la base même de la moralité et de tout vivre-ensemble. Demandons-nous, par exemple, si nous pouvons, quand nous sommes dans l'embarras, faire une promesse avec l'intention de ne pas la tenir. Peut-on faire une fausse promesse? Autrement dit, si nous généralisons la fausse promesse et la rendons synonyme de fidélité : être fidèle est-il toujours un devoir ? Etre infidèle peut-il parfois être un devoir ? Pour le savoir, il suffit de se demander, comme le dit Kant dans la partie I des Fondements de la métaphysique des mœurs, si " j'accepterais avec satisfaction que ma maxime (de me tirer d'embarras par une fausse promesse) doit valoir comme loi universelle, aussi bien pour moi que pour les autres ". Si, selon Kant, il ne faut pas tenir de fausse promesse, ce n'est pas à cause des conséquences à craindre pour moi, mais ce sera dû au fait que si on le fait, alors, aucun contrat ne sera plus possible. En effet, si la fausse promesse pouvait devenir une obligation morale, alors, on ne pourrait plus avoir confiance en qui que ce soit. Cela reviendrait à dire que les promesses, engagements, contrats, etc., n'engagent pas du tout la personne qui les

tient, puisque l'on voudrait ériger en loi universelle de la nature le fait de tenir unepromesse en n'ayant pas l'intention de la tenir. Comme le montre encore Kant dans son opuscule D'un prétendu droit de mentire par humanité, la fidélité est la condition même de "tous les droits fondés sur des contrats, ce qui constitue une injustice à l'encontre de l'humanité en général ". La fidélité est donc un commandement sacré de la raison, et ne pas être fidèle, est un crime contre l'humanité.

Bref, on voit avec Kant que si on doit de toute évidence être ou rester fidèle, c'est pace que sans cela, aucune société ne serait viable. En effet, les contrats sont alors impossibles, car il n'y a plus aucune confiance entre les hommes. Ce devoir ou cette vertu, semble donc être la condition même de la société, qui a toujours eu tendance à valoriser les conduites de fidélité, afin de garantir contrats et signatures. La fidélité est donc non seulement un devoir moral mais également une nécessité sociale, qui a pour fonction la cohésion sociale, la paix.

Mais surtout, ce que montre encore l'analyse kantienne, c'est que rester fidèle est un devoir envers l'humanité toute entière. S'en tenir à ses engagements, à ses promesses, etc., bref, rester fidèle, c'est respecter l'autre, c'est respecter l'humanité entière(même si cette fidélité n'est qu'envers moi-même). Rester fidèle, c'est donc à la fois respecter l'autre et se respecter soi-même.

Avec cette notion de respect, non plus de l'autre seulement, mais de soi-même, on en arrive à un autre aspect de la question. En effet, "rester" fidèle est une attitude qui connote la persévérance, la permanence, l'identité. On touche ici à un aspect très important de la notion de fidélité, ou, de sa signification pour tout homme: en effet, rester fidèle, cela revient à "rester le même

". S'il est nécessaire, alors, de rester fidèle, ce n'est plus tant en un sens moral ou social, mais métaphysique : c'est sans doute parce que la fidélité a une fonction d'intégrité, en ce qu'elle me permet de m'accepter moi-même, en ce qu'elle donne à ma personne une unité, une permanence...

II-les conditions de possibilite ontologiques de la fidélite :la permanence a soi dans le temps (probleme de l'identite personnelle)

N'y a-t-il pas lieu de s'interroger sur la possibilité même de cette vertu ? Est-il vraiment possible de rester fidèle, sans porter atteinte à ma personnalité ou à celledes autres ? I.e., en définitive, doit-on toujours rester fidèle ? Rester fidèle, est-ce toujours un devoir moral?

Il semble en fait que rester fidèle soit impossible, que ce soit une attitude qui relève seulement de l'idéal, qui ne prendrait pas en compte la nature humaine. Spinoza dirait ici, comme il le dit dans le Traité politique, I, 1, que c'est une de ces notions de moralistes qui ne considèrent pas l'homme tel qu'il est vraiment, mais comme ils voudraient qu'il soit.

Et en effet, que cette notion ne soit pas conforme à la nature humaine, nous pouvons le montrer facilement, en mettant en évidence que la constance dans ses actes est une attitude qui ne prend pas en compte la fonction du temps. Elle présuppose en effet que :

(1) on reste toujours le même : on n'évolue pas, on ne change pas ; (2) qu'il faut rester le même : il ne faut pas changer, évoluer; (3) les circonstances ne changent pas : le monde reste le même, toutes les situations se ressemblent; (4) il n'y a donc pas de circonstances exceptionnelles (cf. fait que la morale vaut

pour tous les êtres raisonnables).Il nous faut voir si tous ces présupposés sont valides ou non.

Nous l'avons dit avec Spinoza : l'homme n'est pas un dieu. Il vit dans le temps et dans un monde gouverné par la contingence. I.e. : les circonstances dans lesquelles nous agissons sont toujours variées, originales. Or, si l'homme, comme les circonstances, n'est jamais tout à fait le même, le problème de savoir si la constance, par laquelle on définit la vertu, ne rend pas par là-même cette notion caduque, ou absurde. Mon être, pris dans le devenir, est fluctuant: que doit-on faire alors des changements introduits dans ma pensée et mes sentiments par le temps ?

La question se pose donc de savoir que faire, quand on a changé ? Faut-il rester fidèle? Par exemple : j'ai tenu, dans le passé, la promesse de toujours rester adhérent au parti communiste. Or, j'étais très jeune et très idéaliste; on pouvait encore croire qu'il y aurait une grande révoution, et que le monde allait devenir meilleur. Aujourd'hui : j'ai changé : je suis vieux et je suis moins idéaliste, j'ai plus les pieds sur terre ; de plus, le monde lui-même a changé, et l'on sait maintenant que le communisme n'a pas mené à un monde meilleur, loin de là. Je trouve donc que je me suis trompé, et je ne crois plus au communisme. Il y a une divergence netteentre cet idéal et ce que je suis dans mon être (= ce que je suis devenu). Que faire ? Si je romps ma promesse, je ne suis plus fidèle, je trahis les autres, je commets, comme le dirait Kant, un crime contre l'humanité toute entière. Je ne fais donc pas mon devoir, on dira que ce que je fais n'est pas bien. Car il faut rester fidèle : c'est, nous l'avons vu, un devoir moral absolu, qui ne peut accepter aucune circonstance atténuante, au risque de ne plus rien vouloir dire. Pourtant, comment négliger le fait que l'engagement tenu ne correspond plus à mes sentiments les plus profonds ? Cela ne revient-il pas à ne plus me respecter soi-même ? Et n'est-ce pas ici qu'il y a crime contre l'humanité, puisque finalement, cela revient à me mentir à moi-même, ainsi qu'aux autres (puisque mon engagement ne reflète plus mon être)?

L'analyse des rapports entre la notion de fidélité et la notion de temps nous permet donc de la mettre en rapport avec la sincérité. On touche ici à l'aspect intérieur de la morale : nos actes extérieurs doivent être en conformité avec notre intériorité, afin qu'ils puissent mériter l'adjectif de "moral" et de "bon moralement ". Finalement, on ne doit pas à tout prix " rester fidèle ", au sens de rester constant dans ses engagements initiaux, car c'est de cette manière qu'on détruit en effet la fidélité. La fidélité n'est plus que conformité extérieure, et donc, n'est autre qu'hypocrisie. Etre infidèle n'est donc pas toujours nécessairement contrevenir à la moralité, bien au contraire. On est ici en présence d'une attitude paradoxale: en effet, l'infidélité pourrait parfois être une trahison ... qui n'est finalement pas trahison, mais véritable fidélité !

Mais alors, n'est-on pas mené à critiquer la notion de fidélité ? En effet, il semble qu'elle appartienne en définitive à une morale figée, close, comme le dirait Bergson : elle est imposée par la société afin d'assurer la cohésion sociale, avons-nous déjà dit. Elle est de l'ordre de l'immobilité, elle hait le changement. Pure fonction de conservation, elle est de l'ordre de la nature, plutôt que de la vraie morale qui innove, et invente. On pourrait dire également que la fidélité est bien de l'ordre de la morale, mais que la morale a son origine, comme le dit Nietzsche, dans le refus du changement, dans la peur de la vie, bref, elle est une invention des faibles pour se prémunir contre les forts. Et les faibles persistent à nous faire croire à un devoir de fidélité, à la supériorité de la morale, alors qu'elle ne serait finalement qu'instinct de mort.Bref, c'est finalement pour la société qu'on se doit de rester fidèle. Mais par là il semble que naisse un conflit individu/ société. Cette dernière semblerait en effet menacer notre personnalité. C'est pour elle que je dois conformer mes actes à tout engagement passé, même si je sais que parfois, par cette attitude, je serai amené à trahir ma personnalité ou à ne pas avoir une conduite authentique, sincère, conforme à ce que je suis réellement.

Rester fidèle à soi-même semble donc aller contre l'autonomie. En effet, rester fidèle, n'est-ce pas finalement être assujetti, esclave, du passé ? Bref, cela ne revient-il pas à sacrifier notre liberté ?

III- La vertu et la fidélité comme intégration du changement

Finalement, cette critique nous semble un peu radicale. Peut-être faudrait-il, plutôt que de nier catégoriquement qu'on ne doit pas, du moins pas toujours ou pas nécessairement, rester fidèle, ou que ce soit là une vertu, chercher une définition plus souple de la fidélité, et donc, de la vertu morale.

Ainsi, plutôt que de nier que rester fidèle soit une devoir, une vertu, sous prétexte quecela ne prend pas en compte le changement, il vaut mieux en revenir à Aristote, qui définit la vertu avant tout comme effort, comme la maîtrise de soi et des circonstances. Cela va nous permettre d'éviter, (1) d'abord, de confondre vrai changement et caprice du moment; (2) et, ensuite, de ne pas s'engager sans réfléchir (avant de s'engager, il faut se connaître soi-même, et avant de " trahir " il faut bien réfléchir).

Pour Aristote, être vertueux, c'est faire ce qu'il faut, quand il faut, comme on doit le faire. Bref, je dois trouver en toutes circonstances le juste milieu. Cela signifie que je dois adapter ma conduite/ vertu aux circonstances toujours changeantes, et ne pas savoir le faire, c'est justement ne pas avoir cette vertu. Ainsi, même si la vertu implique la

constance (à toujours faire le bien), cela n'empêche pas de la modeler : la règle n'est pas rigide mais flexible. C'est que la vertu n'est pas quelque chose d'abstrait mais de concret.

CONCLUSION

On doit donc faire au mieux, chercher à rester fidèle tout en ne niant pas tout changement, en ne niant ni son propre progrès, ni la personne de l'autre Cf.Machiavel, Le prince, chapitre 18. Nous dirons avec Kant que si on ne devait pas rester fidèle, cela reviendrait à nier tout contrat et même l'humanité. Mais aussi, qu'il ne faut pas, en son nom, tomber dans la contradiction et nier toute liberté ou autonomie. Bref, on doit rester fidèle. Mais cela ne doit pas devenir synonyme de rigidité : il faut admettre au contraire que rester fidèle c'est parfois reconnaître que certains "revirements " ne sont pas de réelles trahisons mais au contraire des preuves de notre bonne foi/ moralité : c'est donc parois la vraie moralité.

NB: j'ai envisagé le problème d'un point de vue strictement moral, et individuel, même si dans la première partie j'ai abordé le côté social du problème (qui va avec le côté moral). J'aurais tout aussi bien pu envisager le problème sous un angle politique, comme le fait Machiavel (Le prince, chapitre 18 : le prince doit-il tenir ses promesses ?). De plus, je me suis permis d'ignorer la différence entre vertu " et "devoir "proprement dit, i.e., entre la morale aristotélicienne et la morale kantienne.

SUJET N°48: EXISTE T-IL DES VIOLENCES LÉGITIMES ?

INTRODUCTION

Si une cause est légitime, cela signifie qu'elle est justifiée et nécessaire à soutenir d'un point de vue moral, et qu'elle n'est pas simplement légale d'un point de vue juridique. Quant à la violence, on peut la définir comme étant l'exercice d'une force (physique, symbolique, ou psychologique) pour contraindre autrui. Les manifestations de violence donnent souvent lieu à des spectacles horrifiants de méchanceté, aussi la plupart du temps, les violences n'apparaissent pas comme légitimes, justifiées et nécessaires d'un point de vue moral. Cependant la question ici : « Existe t-il des violences légitimes ? » nous invite à réfléchir et à nous positionner quant à la justification de certaines violences dans certains cas, et dans certaines circonstances.

La violence peut provenir de simples individus, comme de foules, elle peut être d'origine anarchique ou étatique, la violence estprotéiforme dans ses manifestations: cela peut être des insultes, des coups, des humiliations de diverses sortes. L'imagination humaine est hélas apparemment sans limites dans ce domaine. La violence, c'est le plus souvent le droit du plus fort, mais le plus fort a t-il toujours raison ? Par ailleurs, malheureusement, dans certains cas de figure, n'y a t-il pas d'autres solutions que la violence, que le recours à la force pour régler certains problèmes ?! La violence n'est-elle pas alors légitime, faute de mieux ?! Dire que la violence est toujours mauvaise n'est-ce pas niaiseux et non lucide, et même n'est-ce pas criminel certaines fois (paradoxalement parlant) ?

DEVELOPPEMENT

PREMIÈRE PARTIE : NON, IL N'Y A JAMAIS QUASIMENT DE VIOLENCES QUE L'ON PUISSE QUALIFIER DE LÉGITIMES.

Premier principe, premier argument: En règle générale, on peut postuler qu'il y a plus de mauvaises raisons à la violence que de bonnes raisons. Sur quoi fonder ce principe ? Tout simplement sur le fait que l'homme est un être de raison, et doté de la faculté de langage; Par conséquent, recourir à laviolence est une réaction primaire, puisque l'homme est d'abord un être de parole, les mots sont plus appropriés, en général, à la gestion des relations entre hommes que la violence. La violence, en effet, est un mode de communication plus primitif que le langage, que nous partageons avec les bêtes.

L'homme est un être doté de corps et d'esprit, et nous serons tous d'accord pour affirmer que son aspect psychique est plus noble que son aspect physique. Aussi recourir à la violence, est un moyen sommaire pour régler les problèmes de communication entre êtres humains puisqu'ils flattent en nous des bas instincts (par exemple, pulsions d'agressivité et pulsions sexuelles), plutôt que des sentiments élevés comme la recherche de dialogue et la volonté d'empathie avec les autres.

Deuxième argument, deuxième principe : Comme la violence est un mode de communication, qui dans la plupart des cas est rudimentaire, c'est de plus, la solution de facilité pour régler un problème. Il n'y a pas beaucoup de recherche intellectuelle dans l'usage de la violence (sauf peut-être quand il y a raffinement dans la torture). Mais justement quand il y a torture, on dit << soumettre les individus à la question »>; c'est dire au sens propre du terme, que la violences général, soulève problème sans vraiment donner de solution réelle, et nous donne plus de questions que de réponses !

La violence, en général, est une réaction épidermique instinctive. Et une réaction spontanée et irréfléchie face à tel ou tel obstacle rencontré dans la vie concrète, ce n'est pas dans la plupart des cas, une réponse mûrement réfléchie. La preuve en est, c'est que les criminels ont tendance à s'acharner sur leur victime quand ils passent à l'acte. La décharge d'adrénaline déversée dans le sang du criminelle rend pulsionnel et sauvage à l'encontre de sa victime. La violence est, en général, un défouloir, le stress interne d'un individu est évacué sur autrui. Ça soulage sans doute l'agresseur, mais certainement pas la victime !

Troisième argument: Par ailleurs, la violence est honnie dans la tradition religieuse comme étant non légitime puisque le premier commandement biblique est le fameux : << Tu ne tueras point«. L'interdit du meurtre est le fondement de la civilisation judéo-chrétienne; la violence est donc condamnée à la base de notre culture; vue de ce fait comme non-légitime dans la plupart des cas. Le meurtre est condamné socialement parlant, et il est de plus sanctionné juridiquement et pénalement. Quatrième argument: La violence est d'autant moins légitime qu'elle est en général, un pouvoir instable. Ainsi Solon d'Athènes dans ses Élégies écrit: « Les œuvres de la violence ne sont pas durables ». Pourquoi la violence ne génère t-elle donc qu'un pouvoir instable ?! Parce que comme le remarque Rousseau dans le Contrat Social, (au livre 1 chap 3: du droit du plus fort): « Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître s'il ne transforme sa force en droit, et l'obéissance en devoir ». Ce n'est pas parce qu'on est le plus fort qu'on est dans son << bon droit ». Ainsi chez les bêtes où règne la loi du plus fort, c'est, en général, un mâle dominant qui « gouverne» ses homologues. Mais dès que ce mâle dominant devient vieux et sent sa force physique décrépir, un autre mâle vient en rival pour lui disputer le pouvoir sur le clan. La force physique procure donc un pouvoir non durable puisqu'elle rentre rapidement en rivalité avec d'autres forces physiques qui veulent dominer comme la première. La force doit donc en permanence prouver qu'elle est effective et susceptible d'agir sur les autres puissances physiques qui rentrent en contact avec elle. Le rapport de force est par nature instable puisqu'il risque en permanence d'être renversé. La force est donc politiquement faible; car la force physique n'a pas de légitimité en soi. Pour que la force physique soit durable, il faut qu'elles ‘accompagne d'une charge symbolique qui assoit sa puissance sur l'imaginaire des dominés. La force de la force, c'est surtout la force des illusions. Par exemple, le pouvoir d'un roi finit par devenir indiscuté car cela fait plusieurs décennies, voire plusieurs siècles qu'une même famille règne sur un pays.

Sans puissance symbolique qui relève le plus souvent des us et coutumes, la force d'un dirigeant est bien faible. la violence, la force physique qui contraint l'autre ne devient vraiment puissante politiquement parlant que quand elle est capable d'acquérir une puissance symbolique; par exemple, la royauté use du symbole du lys pour avoir pouvoir sur les esprits, les cœurs et pas seulement être une pure puissance physique. La violence est comme l'a bien noté Jankélévitch, une « force faible»>, car la force est une réalité physique, alors que le droit est surtout une réalité morale et symbolique; la force contraint tandis que le droit oblige. Pour que la violence physique acquiert de la durabilité, il faut qu'elle revête au moins un semblant de légitimité en devenant une puissance symbolique : par exemple, la puissance de l'empire romain s'illustrait symboliquement par la figure de l'aigle. Chez les êtres humains, la violence physique, pour perdurer doit se transformer en puissance symbolique sur les esprits et pas seulement agir sur les corps.

La violence est d'abord une puissance instable en elle-même, si elle n'est pas accompagnée d'une puissance symbolique et spirituelle, elle ne peut durer et se légitimer.

Cinquième argument: La violence est d'autant moins légitime aussi qu'elle est un processus qui devient vite irrémédiable, c'est une sorte de spirale infernale. La violence réclame la vengeance, et la vengeance appelle la violence. C'est pourquoi Jésus au moment de se faire arrêter, dit à Pierre qui a coupé l'oreille d'un romain : « Celui qui tue par l'épée périra par l'épée ». Pour Jésus, la violence est une non-solution, le signe d'un échec de la communication. Jésus ne veut qu'on use de violence que comme ultime position, aussi plutôt que de se laisser aller à la violence, Jésus demande à ses disciples de « pardonner jusqu'à 7 fois 77 fois ». La violence est un cercle infernal car elle s'auto-engendre elle-même, la violence crée des rancœurs et des frustrations qui s'accumulent. Pour calmer la violence, en définitive, ce n'est pas la violence qu'il faut exercer, mais le pardon.

La violence, en effet, est une forme de jugement, pas un effort de compréhension de l'autre. La violence frappe et la violence juge. Et quand on se sent jugé, on juge à sontour: << Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés »> intime Jésus à ses disciples.

Sixième argument: La violence est non légitime aussi car elle est en général un défouloir qui se focalise sur une tête de turc. René Girard dans la Violence et le sacré, constate que dans tout phénomène de violence, il y a en général un individu qui cristallise sur lui les haines et les rancœurs d'un groupe. Quand un individu excelle dans un domaine, il a tendance à provoquer des jalousies, des rivalités. Les individus exceptionnels sont vite repérés dans un groupe et peuvent devenir des « têtes de turc » si certaines circonstances s'y prêtent.

La violence est donc non légitime, en général, d'autant plus qu'elle se déchaîne sur les individus les plus méritants à cause de la rivalité mimétique existant entre humains. Et une fois trouvé le bouc émissaire, l'éliminer devient un impératif pour le groupe.

La violence est ainsi liée au sacré dans la mesure où le bouc émissaire est une victime expiatoire de la violence du groupe. Le sacrifice du bouc émissaire permet d'exorciser la violence et de la calmer pour un moment. Le sacrifice du bouc émissaire est en quelque sorte un rituel, dont la fonction première est de transmuter le « tous contretous », en « tous contre un » »et de ramener ainsi la paix pendant un certain temps au sein du groupe.

Mais le rituel du bouc émissaire est toujours un échec dans la mesure où quelques temps plus tard, la violence renaît dans le groupe et réclame une autre victime expiatoire.

Enfin septième argument: La violence qui paraît la moins légitime, et ce qu'on appelle << la méchanceté gratuite »; c'est à dire que certaines fois la violence s'attaque à un individu qui est extérieur à l'agresseur et à son cercle de vie. Mais la méchanceté gratuite a besoin d'une victime, alors c'est le premier individu qui se trouve » au mauvais moment au mauvais endroit » qui encaisse la violence. La violence ne saurait donc se justifier dans les cas de « méchanceté gratuite ».

Et la violence, hélas, se retrouve partout au niveau du comportement humain. La violence est d'autant plus fourbe qu'elle sait se montrer insidieuse comme dans le harcèlement moral dans le couple, ou dans le harcèlement moral au travail. la violence, en effet, peut être psychologique, et pas seulement physique. Ainsi dans le phénomène sociologique de l'exclusion, le sans domicile fixe est violemment mis hors du groupe par l'exclusion économique. Le non-partage des richesses est ainsi une forme de violence dans la mesure où une certaine partie de la population n'a pas la possibilité d'accéder aux richesses. La violence transparaît aussi dans la guerre de sexes.

Les hommes font plus facilement démonstration de violence physique que les femmes (c'est lié à leur taux de testostérone), mais les femmes peuvent aussi être violentes en paroles, ou sur la progéniture. Il n'y a donc pas un sexe plus violent qu'un autre, un sexe meilleur que l'autre. Ainsi Bernardin de Saint Pierre constate : << Les femmes sont fausses dans les pays où les hommes sont tyrans. Partout la violence produit la ruse<< . La violence n'est donc pas l'apanage d'un sexe au détriment de l'autre, car si ce sont surtout les hommes qui frappent les femmes, ce sont surtout

les femmes qui frappent les enfants ! Le seul fait d'être le plus fort physiquement dans certaines situations suffit pour produire des phénomènes de violence ! Certains individus semblent pacifiques tout simplement parce qu'ils n'ont pas l'occasion d'exercer un pouvoir sur autrui !

Huitième argument: La violence est aussi illégitime quand elle confine au raffinement dans la torture. Mais pour des penseurscomme Machiavel, dans le Prince, il n'y a pas d'autre alternative que la cruauté parfois, car elle seule, peut par exemple, arrêter les exactions du peuple quand il s'abandonne à ses pulsions anarchiques. Ainsi Machiavel trouve admirable le cas de césar Borgia (le fils du pape Alexandre VI) qui sut cristalliser toutes les rancœurs sur Rémirro d'Orca. Rémirro d'Orca était un homme de main de César Borgia qui réprima les violences du peuple en Romagne. mais les expéditions répressives de Rémirro d'Orca avaient focalisé la haine sur lui. Aussi César Borgia fit tuer Rémirro d'Orca à son tour, quand les violences du peuple furent matées. Pour Machiavel, Rémirro d'Orca a été cruel, mais utile, et un prince doit savoir sacrifier certains individus afin de calmer l'appétit de vengeance du peuple. Une fois que Rémirro d'Orca a achevé sa mission de rétablissement de l'ordre par la violence en Romagne, il est lui-même sacrifié violemment pour exorciser les rancœurs du peuple.

Chez Machiavel, la violence est un moyen pour maintenir le pouvoir en place. Pour Machiavel, en effet, le principal problème pour un prince est de conserver le pouvoir, et la violence est instrumentée à cette fin de conservation du pouvoir. Et pour Machiavel, cette violence doit se montrer cruelle quand il le faut! Ainsi Remirro d'Orcaest décapité sur la place publique : «La férocité de ce spectacle fit tout le peuple en même temps satisfait et stupide ». Dans ce cas précis, Machiavel justifie deux fois l'utilisation de la cruauté dans la violence par César Borgia; premièrement en instituant Rémirro d'Orca comme son lieutenant en Romagne, et deuxièmement en le sacrifiant magistralement sur la place publique.

Or, il semble quand même problématique de justifier la cruauté, car c'est « la porte ouverte » à toutes les dérives possibles. Aussi, sans doute que dans certains cas, la violence est nécessaire, mais il faut quand même éviter de l'exercer avec cruauté. La cruauté qui accompagne certaines violences semble »à tout le moins » injustifiable, donc illégitime !

TRANSITION

De tout ce qui précède, on peut en déduire qu'il n'y a donc presque jamais de violences légitimes. Cependant, il ne faut pas enjoliver la réalité, et penser que l'on peut combattre uniquement la violence avec des bons sentiments. Sous-estimer le problème de la violence, est, en effet, dangereux. Ainsi Georges Sorel dans Réflexions sur la Violence constate que les gens les plus sanguinaires pendant la Révolution française ont souventété des gens très optimistes; et d'autant plus inconscients qu'ils ne se sont pas rendus compte des grandes difficultés que présentaient leurs projets : « L'optimiste passe avec une remarquable facilité, de la colère révolutionnaire au pacifisme social le plus ridicule ». Et Sorel remarque que pendant la Terreur, les hommes qui versèrent le plus de sang furent ceux qui avaient eu le plus de rêves quant au partage social des richesses : « Ils se montraient d'autant plus irrévocables qu'ils avaient eu une plus grande soif de bonheur universel «. Tandis que le pessimiste « ne songe point à faire le bonheur des générations futures en égorgeant les égoïstes actuels ». La violence est donc un problème qu'il faut regarder en face et ne pas sous-estimer, d'autant que certaines fois, il existe des violences que l'on peut qualifier de légitime.

DEUXIÈME PARTIE : IL EXISTE, DANS UNE CERTAINE MESURE, ET DANS CERTAINES CIRCONSTANCES, DES VIOLENCES LÉGITIMES.

Premier argument : Dans les cas de légitime défense, la violence paraît se justifier. Ainsi dans la société judaïque primitive, il y avait la fameuse loi du talion : « Cil pour œil , dent pour dent ». Si un homme commettait un méfait sur autrui, on devait ensuite pour réparer le tort, infliger le même méfait sur l'auteur de la violence. En calmant ainsi l'esprit de vengeance, on désamorçait le processus d'emballement de la violence. De tout ceci, il résulte que

a) La légitime défense peut donc être justifiée à un niveau individuel et permettre à la personne agressée de se protéger (élimination autorisée de l'agresseur). La légitime défense permet la légalité du meurtre dans certaines circonstances exceptionnelles.

b) La légitime défense peut être justifiée aussi à un niveau collectif, et c'est l'autorisation de la guerre. Quand un pays est envahi par un autre, il est normal que celui-ci riposte.

La réalité est souvent difficile et rend les plus hautes vérités boiteuses, alors parfois quand on ne peut faire autrement, on a le droit légitime d'user de violence à son tour.

Deuxième argument : D'un point de vue historique, la violence a pu être justifiée pour permettre certains progrès sociaux. Ainsi Marat écrivait dans un journal l'Ami du Peuple en 1793: « C'est par la violence qu'ondoit établir la liberté, et le moment est venu d'organiser momentanément le despotisme de la liberté pour écraser le despotisme des rois ». Pendant longtemps, en effet, les rois gouvernaient même par droit divin. Ainsi pour passer d'une monarchie de droit divin à une République avec égalité de droits des citoyens, il a fallu bouleverser le paysage social avec une certaine violence. Il n'y avait sans doute pas le choix : quand l'ordre est nouveau, il faut bien qu'il s'instaure. Dans le même ordre d'idées, Kart Marx dans le Manifeste du Parti Communiste appelait à la « dictature du prolétariat », le temps d'installer les bases de la société nouvelle.

Mais la violence ne semble plus justifiée de nos jours, et le pouvoir politique qui userait de violences pour asseoir sa volonté serait inique.

Troisième argument: Cependant, si la violence se fait dans le but de maintenir la paix sociale, et qu'elle respecte les lois établies par la Constitution reposant sur les Droits de l'Homme, alors elle peut se justifier d'une certaine manière. Par exemple, des actes de terrorisme peuvent entraîner l'état d'urgence de la part de l'État. En ce sens, comme l'a remarqué M.Weber dans le Savant et le Politique : « L'État, c'est la violence légitime ». Dans toute société donnée, en effet, il faut des forces de répression pour maintenir l'ordre social comme l'armée, la police. Ainsi par exemple, lors de vagues de terrorisme, il peut y avoir un pouvoir plus étendu de perquisition chez les forces de police. perquisitionner chez quelqu'un est une forme de violence, mais on ne peut faire autrement dans le cas de terrorisme pour débusquer les potentiels agresseurs.

Quatrième argument: Même les hommes les plus pacifistes ont pu prôner la violence dans certaines situations, ce qui montrerait bien qu'elle peut être justifiée certaines fois. Ainsi Gandhi, grand adepte de la non-violence déclarait : « Là où il n'y a plus le choix qu'entre lâcheté et violence, je conseillerai la violence »>. Si même les hommes les plus pacifistes ont dit qu'on pouvait user de violence dans certaines circonstances, c'est bien la preuve qu'il ne faut pas faire d'angélisme et récuser toute forme de violence.

TROISIÈME PARTIE : LA VIOLENCE EST UN PHÉNOMÈNE HÉLAS ÉTERNEL, QU'IL FAUDRAIT ESSAYER DE RÉGULER, COMMENT RÉGULER LA VIOLENCE ?

Premier argument : Dans une démocratie, normalement, la violence est maîtrisée carles forces de l'ordre exécutent des ordres légitimes. Mais il est évident que le pouvoir politique doit surveiller ses forces de l'ordre pour éviter les dérapages.

C'est pourquoi, il y a toujours enquête quand des forces de l'ordre sont intervenues et qu'il y a des blessés et des morts, soit du côté des représentants de l'ordre, soit du côté des opposants. C'est l'inspection générale des forces de police qui est l'instance qui permet de contrôler la force des forces de l'ordre.

Il est évident que toute force armée dans un État doit être contrôlée et être sanctionnée en cas d'incidents graves, sinon il y aurait risque d'abus de pouvoir. Car c'est un principe général que tout individu ayant un pouvoir, quel qu'il soit, a toujours tendance à en abuser.

Deuxième argument: Par ailleurs, pour que la violence soit limitée dans une société, il faut que les droits fondamentaux des individus ne soient pas bafoués. La déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen a posé les fondements de ces droits normalement inviolables comme la liberté de culte, la liberté d'opinion. Chaque individu a droit à un espace (psychologique et physique) vital basique. Quand cet espace vital n'existe plus ou prou, il y a violence. par exemple, dans les camps déconcentration, il y avait une violence inouïe, car justement cet espace vital n'était plus respecté. Dans les sectes, et même dans certains ordres religieux, quand l'intimité de chacun est empiété, il y a violence.

En chacun de nous, comme l'a remarqué Freud dans Malaise dans la Culture, il y a deux forces qui s'opposent: Éros (pulsions de vie et érotisme), et Thanatos (pulsions de mort et destruction). Pour qu'il n'y ait pas violence, il faut que ces deux forces se limitent l'une l'autre. Mais cet équilibre est difficile à trouver, et quand une guerre est déclarée par exemple, ce sont les forces de Thanatos, qui viennent gangrenées et entamées tout le corps social.

Troisième argument : Dans la société humaine, c'est la violence symbolique qui doit être privilégiée par rapport à la violence physique. Partout où cela est possible, la violence symbolique doit être préférée à la violence physique. Par exemple, à l'école, les châtiments corporels n'existent plus, mais il existe toujours des punitions, comme des retenues ou des devoirs supplémentaires à faire pour les élèves indisciplinés.

L'homme est un être qui s'éduque, pas un être qu'on doit tyranniser. Dans l'éducation normale d'un être humain, la violence estsurtout symbolique plus que physique. Par symbolique, elle-même doit avoir des limites

exemple, les enfants doivent apprendre dès l'école maternel à canaliser leurs pulsions pour obéir à la maîtresse et permettre une vie de groupe. Il est impossible d'enlever toute violence symbolique dans l'éducation, ainsi les enfants doivent apprendre à rester assis pendant plusieurs heures et à être attentifs pour pouvoir apprendre à lire. Rester assis pendant plusieurs heures est contre-nature pour un enfant en bas âge, mais pourtant c'est ce qu'inculque la société aux enfants ! Il y a donc une sorte de violence insidieuse dans toute éducation qu'elle quelle soit, qu'on le veuille ou non. On force la natu humaine pour pouvoir en extraire ce qu'il y a de meilleur. Il y a de la violence symbolique dans toute éducation puisqu'il faut que l'enfant apprenne à canaliser ses pulsions et à être attentif pour être instruit. Il faut que l'enfant maîtrise ses envies pour obéir aux parents et aux enseignants, mais la violence .

On ne peut pas enlever toute forme de contrainte dans l'éducation, mais il faut retirer la violence physique, cela est certain. Car un individu violent est en général un individu qu'on a violenté petit. La violence, le plus souvent, est la conséquence d'un trauma infantile. La violence a quasiment toujours une origine psychanalytique, c'est pourquoi la meilleure arme contre la violence reste l'éducation bien comprise des enfants.

Quatrième argument : Le christianisme est une religion qui a été civilisatrice justement parce qu'elle demande de renoncer à la violence. Jésus, a été la victime de violences épouvantables qui l'ont fait souffrir dans sa chair et son esprit. Mais justement Jésus dit qu'il s'est offert en sacrifice pour exorciser cette violence. Jésus est cet individu extraordinaire qui a fait de la violence non-légitime qu'il a subi, du suprême sublime. Et pour cette raison, il demeure le plus grand génie moral que la Terre ait porté.

En pardonnant à ses bourreaux, Jésus a désamorcé le processus irrémédiable de la violence, qui fait qu'une violence en appelle une autre. mais malheureusement, l'Humanité n'en aura jamais totalement fini avec la violence. Et justement la vérité est ce message qui arrive à s'imposer sans la violence.

CONCLUSION

Ce qui est certain, c'est qu'un message s'il est vrai et légitime n'a pas besoin de la violence pour s'imposer, et il finit par s'imposer parce qu'il est conforme à la raison, ainsi Pascal dans la lettre 12 des Provinciales écrit : « Tous les efforts de la violence ne peuvent affaiblir la vérité et ne servent qu'à la révéler davantage«. La violence est un abîme éternel dans la psyché humaine, c'est le dilemme impérissable entre la tentation de la puissance et le choix de l'amour. La violence, à chaque époque nous plonge dans la guerre métaphysique éternelle entre le Bien et le Mal.

SUJET N°49: Sommes-nous prisonniers de notre corps ?

INTRODUCTION

Un prisonnier est un individu qui a perdu sa liberté, qui est enfermé, qui regarde à travers des barreaux. Or, la question, ici, nous amène à considérer si notre corps serait un enfermement ou non. Évidemment le mot << prisonnier » est à prendre de manière métaphorique, imagée. Sommes-nous prisonniers de notre corps ? revient à se demander : notre corps serait-il une entrave? Une contrainte qui nous empêche d'être de purs esprits ? Bien entendu, ce sujet sous-entend une approche négative du corps, vu comme un obstacle au développement de l'esprit.

Or, toute la culture occidentale, depuis 2500 ans, depuis la naissance de la philosophie à Athènes au Vème siècle avant J-C avec Socrate; puis plus tard avec l'avènement du christianisme, repose en partie sur le rejet du corps. Presque tous les philosophes de l'Antiquité grecs et romains hormis les philosophes cyniques (qui étaient passablement anarchistes) ont admis qu'ilfallait « dompter » le corps, le maîtriser pour favoriser l'avènement de la vie spirituelle. La Bible, dans la Genèse fait partir l'histoire de l'Humanité par le fameux mythe d'Adam et Ève et du péché originel. Le péché originel serait l'acte charnel, le corps avec sa tyrannie du plaisir et du désir nous plongeant dans l'enfer de la matière. L'amour humain dans son accomplissement physique aurait fait déchoir l'Humanité de son essence semi-divine par rapport aux autres créatures des autres espèces peuplant la Terre. L'être humain, par son incarnation physique ne serait alors qu'une sorte d'animal un peu plus perfectionné que les autres. Le corps serait ainsi la marque de notre bestialité, tandis que l'esprit, dans ses désirs éthérés voudrait échapper aux contraintes et aux vicissitudes du corps.

DÉVELOPPEMENT

PREMIÈRE PARTIE : IL EST VRAI QUE SOUS CERTAINS ASPECTS, LE CORPS PEUT NOUS APPARAÎTRE COMME UN EMPRISONNEMENT.

PREMIER ARGUMENT: LE CORPS PEUT ÊTRE UNE LIMITE DANS LA MESURE OÙ IL EST SOUMIS AU VIEILLISSEMENT ET À L'USURELe phénomène de la mort est lié à notre condition physique. Aucun corps vivant n'est éternel. La vie est éternelle, mais pas les vivants. La vie, c'est comme une roue de la fortune où les individus sont entraînés dans un perpétuel cycle de la naissance, à la croissance, jusqu'à la maturité puis à la décroissance et à la mort. Le philosophe Pascal, au XVIIème siècle disait que la condition humaine pouvait être ramenée à la métaphore suivante : l'existence est comme un embarquement forcé, les humains sont plongés dans une galère (leur incarnation) où les prisonniers se verraient tués, égorgés les uns à la suite des autres, et se demandant anxieusement quand viendra leur tour. Par

conséquent, d'une certaine manière, nous sommes tous des condamnés à mort. Cette peur de la mort, l'homme a essayé de l'exorciser par le phénomène religieux, comme par exemple les anciens Égyptiens qui déîfiaient leur pharaon et qui croyaient le faire accéder à l'immortalité en le momifiant et en construisant de monumentales pyramides. Mais la croyance religieuse ne fait pas échapper à la mort physique, au vieillissement du corps. Par suite, du fait du vieillissement du corps, nous sommes bien en tant qu'êtres mortels prisonniers de notre corps.

DEUXIÈME ARGUMENT: PARAILLEURS, AVOIR UN CORPS NOUS SOUMET À CERTAINES CONTRAINTES; ET EN CE SENS LÀ, IL NOUS EMPRISONNE ENCORE;

Par exemple, il faut nourrir, hydrater, vêtir ce corps. Le corps intime à l'esprit de le sustenter. Il y a obligation d'entretenir notre corps. Nous sommes avec le corps soumis à des contraintes matérielles, bassement terrestres. On a beau vouloir mener une vie spirituelle comme un ermite ascétique, il faut tout de même manger, boire et parfois même satisfaire des pulsions sexuelles. Le plus grand esprit qui soit ne pourrait faire abstraction complète de son corps. Un bon exemple de ceci est le cas du philosophe et mathématicien Thalès en Grèce Antique; il était occupé une nuit à scruter les étoiles, et il finit par tomber dans un puits à force << de planer en esprit ». Une petite vieille qui passait par là, lui dit : « Quel grand philosophe tu fais ! Tu regardes les étoiles et tu ne regardes même plus le sol sous tes pas ! » Le corps rappelle régulièrement à l'esprit qu'il ne peut être absolument éthéré, pur, vivant perpétuellement dans une sphère idéale. Le corps est donc bien, dans cette mesure, un emprisonnement.

TROISIÈME ARGUMENT: D'AUTREPART, LE CORPS PEUT ÊTRE UN EMPRISONNEMENT CAR À UN MOMENT DONNÉ, IL NOUS APPARAÎTRA FORCÉMENT COMME LAID, NON CONFORME À LA BEAUTÉ IDÉALE, DU FAIT NOTAMMENT DU VIEILLISSEMENT.

Actuellement, les médias nous submergent d'images de beaux jeunes gens et de belles jeunes filles. Jamais encore dans l'Histoire de l'Humanité, il n'y a eu un tel culte de la beauté physique et de l'apparence. Alors, forcément c'est une énorme pression sociale, surtout pour les femmes. Nous vivons dans une société qui génère de plus en plus de complexes chez les femmes, la chirurgie esthétique est en pleine essor. Pour toute femme, le vieillissement devient une épreuve terrible, car partout des images de visages de jeunes filles très belles envahissent la sphère publicitaire. Le corps peut donc être perçu comme un emprisonnement, puisqu'il est susceptible d'engendrer des complexes. Bien sur, il y a aussi les cas particuliers du handicap et des personnes défigurées qui font que le corps devient une épreuve constante pour l'esprit. Comment un individu défiguré pourrait-il être aimé ?! N'est ce pas une torture pour l'esprit que de ne pouvoir présenter un visage non altéré ? Donc, lecorps nous apparaît aussi encore une fois comme un enfermement. Beaucoup de personnes, en effet, n'accordent pas la beauté intérieure quand il n'y a pas la beauté extérieure. Le physique d'une personne, c'est la première chose que l'on voit, et ce physique cause forcément une « impression » positive ou négative aux gens que nous rencontrons.

QUATRIÈME ARGUMENT : ENFIN, LE CORPS NOUS FAIT VIVRE L'OPPRESSION DES PASSIONS ET DES DÉSIRS.

La dimension charnelle est tellement omniprésente pour un être humain que Platon dans son dialogue le Phédon déclare que « le corps est le tombeau de l'âme »>.. Platon préconise alors à ses disciples dans le Phédon, un abandon du corps. Si l'on se préoccupe trop du corps alors << notre âme sera embourbée dans la corruption ». Le corps fait le malheur des hommes pour Platon; car de plus, il est « ce qui fait naître les guerres, les séditions, les combats ». En effet, le corps, avec l'appel de nos cinq sens flatte nos bas instincts et provoque des envies de luxe, voire de luxure, des envies cupides qui entraînent des conflits et des jalousies entre humains. Le corpsavec toutes ses passions déclenche tant de conséquences néfastes qu'il faut tenter de l'oublier. La sagesse est de ne pas se laisser séduire par « la folie du corps ». Platon a certes une vision un peu manichéenne dans sa représentation du corps : il y a d'un côté la vertu qui serait pure qualité de l'esprit, et de l'autre, le vice dans l'incarnation des pulsions et des envies de notre corps. Mais il est quand même vrai qu'il ne faut pas survaloriser le corps aux dépens de l'esprit., car alors il est bien un emprisonnement pour l'esprit.

TRANSITION

Cependant si on suit trop cette logique manichéenne où le corps est vu comme une forme de mal; on aboutit à des raisonnements extrêmes qui semblent contraires à la sagesse. Par exemple, au moyen-âge, les cathares (croyance religieuse rapportée des croisades) disaient qu'il ne fallait plus se reproduire, car c'était plonger des âmes dans l'enfer de la matière et de la corruption de la chair. Mais si on suivait ce type de raisonnement, il n'y aurait plus de génération suivante, et donc ce serait la mort de l'espèce humaine, et donc aussi la mort de l'esprit ! Car l'esprit sur Terre est fatalement lié à un corps (qu'il y ait une vie après la mort ou pas est un propos hors philosophique car nul n'est revenu deavec toutes ses passions déclenche tant de conséquences néfastes qu'il faut tenter de l'oublier. La sagesse est de ne pas se laisser séduire par « la folie du corps ». Platon a certes une vision un peu manichéenne dans sa représentation du corps : il y a d'un côté la vertu qui serait pure qualité de l'esprit, et de l'autre, le vice dans l'incarnation des pulsions et des envies de notre corps. Mais il est quand même vrai qu'il ne faut pas survaloriser le corps aux dépens de l'esprit., car alors il est bien un emprisonnement pour l'esprit.

TRANSITION

Cependant si on suit trop cette logique manichéenne où le corps est vu comme une forme de mal; on aboutit à des raisonnements extrêmes qui semblent contraires à la sagesse. Par exemple, au moyen-âge, les cathares (croyance religieuse rapportée des croisades) disaient qu'il ne fallait plus se reproduire, car c'était plonger des âmes dans l'enfer de la matière et de la corruption de la chair. Mais si on suivait ce type de raisonnement, il n'y aurait plus de génération suivante, et donc ce serait la mort de l'espèce humaine, et donc aussi la mort de l'esprit ! Car l'esprit sur Terre est fatalement lié à un corps (qu'il y ait une vie après la mort ou pas est un propos hors philosophique car nul n'est revenu dela mort!) La philosophie se base sur des faits concrets et avérés et pas sur des croyances non démontrées. Donc le rejet du corps, le considérer d'abord comme un emprisonnement est sans doute une attitude excessive, non raisonnable.

DEUXIÈME PARTIE : LE CORPS N'EST PAS UN EMPRISONNEMENT, BIEN AU CONTRAIRE, IL EST CE PAR QUOI NOUS EXISTONS, RESSENTONS, AIMONS;

PREMIER ARGUMENT: LE CORPS HUMAIN ET SURTOUT LE CERVEAU SONT DES CHEFS D'OEUVRE DE L'ÉVOLUTION, CAR ILS ONT PERMIS L'ÉMERGENCE DE LA CONSCIENCE.

Donc, le corps est le contraire d'une prison.

Seuls les êtres humains présentent un corps avec un cerveau aussi perfectionné permettant notamment le langage et l'apparition de la conscience. Et il est évident que sans cette base biologique qu'est le cerveau, aucune pensée consciente n'existerait. La pensée la plus idéale, la plus sublime soit-elle repose toujours sur une base biologique. Un dysfonctionnement biologiquedans le cerveau, et c'est l'apparition d'un dysfonctionnement de la pensée; comme on le voit par exemple dans la maladie d'Alzheimer où des zones importantes du cerveau se trouvent altérées.

Les cinq sens concourent aussi à la formation des idées. L'empirisme, cette doctrine philosophique qui affirme que rien n'existe en pensée qui n'est été d'abord dans les sens, est une constatation des plus vraies. Faisons la supposition d'un être humain qui serait dépourvu de tous les sens physiques (vue, oufe, toucher, odorat, goût) depuis la naissance, il ne pourrait se faire une idée de quoi que ce soit. La sensibilité physique est la source de toutes les idées. Nos cinq sens par le biais du corps sont comme des fenêtres qui nous permettent d'appréhender le monde. Le corps est donc loin d'être une prison, il permet une ouverture sur le monde extérieur.

DEUXIÈME ARGUMENT: LE CORPS PAR LES SENS N'EST PAS UNE PRISON, CAR PAR LES SENS, IL NOUS PERMET L'ACCÈS AU Plaisir.

Quant à la douleur, jusqu'à un certain point, elle peut nous apprendre le courage, l'endurance. Le corps, c'est le réceptacle des sensations, et celles-ci peuvent être agréables : l'oute par exemple, nous permet l'accès aux sons, mais aussi à l'écoute de mélodies; avec la cuisine, on a un raffinement du goût. Avec l'odorat, on sent les odeurs mais aussi les parfums. Plaisir et douleur sont des repères physiques qui nous permettent de savoir ce qui est bon pour nous et ce qui est mauvais. Une mauvaise odeur, par exemple, qui se dégage d'un mets nous indique qu'il ne faut surtout pas le manger. La montée physique des hormones à l'adolescence prépare l'esprit à l'amour. Que serait l'amour sans le corps ? L'amitié, en ce sens, est un sentiment d'un degré inférieur; car il ne permet pas la rencontre physique avec

l'autre, il y a quelque chose d'incomplet. Le sentiment amoureux est plus vaste dans la mesure où il introduit la procréation et la recherche du plaisir partagé.

TROISIÈME ARGUMENT: LE CORPS A UNE DIMENSION EXTRAORDINAIRE, C'EST LA PRÉSENCE AU MONDE.

<< Être en chair et en os » devant quelqu'un c'est bien plus fort que d'être seulement en pensée avec l'autre par l'imagination ou les souvenirs. Tous les amoureux éloignés l'un de l'autre le savent bien. Le corps est ce quinous met en situation dans un espace et un certaine que nous sommes maladies sont souvent des somatisations de

temps donné. Le corps est donc loin d'être une prison, il est incarnation. C'est pourquoi un philosophe comme Nietzsche (allemand, seconde moitié du XIXème siècle) déclare: << le corps est ta grande raison »! (Ainsi parlait Zarathoustra). Nietzsche dans cet ouvrage fustige les contempteurs du corps : << L'âme n'est qu'un mot pour une parcelle du corps »>. Rejeter le corps est une sorte de sado-masochisme. Souvent ce sont les religieux qui condamnent le corps, ces gens qui souvent fuient le monde ne sont-ils pas en fait des impuissants incapables d'affronter la vie ? La préconisation de la chasteté dans les ordres religieux occidentaux et asiatiques de type bouddhiste, est en quelque sorte la négation du « vouloir-vivre », de l'instinct de survie. Il y a comme un ressentiment là-dedans, une haine de la vie qui rejoint souvent d'ailleurs une certaine misogynie (ce qui est logique puisque la femme permet la procréation, par exemple, en tibétain, le mot femme signifie inférieure !). Nietzsche nous dit de fuir << les contempteurs du corps », « ceux qui en veulent à la vie et à la Terre »>. Le corps, est, en effet, une grande raison. Par exemple, si notre cœur se met à battre plus fort et plus vite en voyant telle ou telle personne, cela nous apprend de manière amoureux. Lesconflits psychiques. Le corps par la maladie (sauf en cas particulier d'épidémie) nous indique où il y a « le mal à dire »... Par exemple, souvent la myopie se déclenche à la suite d'un stress. Les maladies comme l'eczéma ont majoritairement une cause psychique. Évidemment toute maladie n'a pas forcément une origine psychologique, mais bon nombre d'entre elles sont l'indication d'un malaise, d'un mal-être. Quand le corps déclenche des symptômes, c'est effectivement « une grande raison » comme l'a dit Nietzshe, car le corps intime à l'esprit de changer quelque chose dans sa vie.

CONCLUSION

Le corps, par certains aspects est effectivement un emprisonnement. Mais rejeter le corps de manière systématique est une impasse. Sans doute, même que l'équilibre psychique demande une réalisation de nos désirs corporels (comme le plaisir gustatif, le plaisir sexuel) mais dans les limites du raisonnable. La goinfrerie est nocive pour la santé et la luxure est encore plus dangereuse, car c'est directement le rapport à l'autre qui est atteint, d'où le danger de déclencher des troubles psychiatriques ensuite.

Cependant, le corps humain est le chef d'œuvre de l'évolution; il n'y aurait jamais eu émergence de pensée consciente sans une base concrète, physiologique. Avoir un corps permet de pouvoir agir sur le monde. Et le moment de la naissance, la sortie de la matrice maternelle est un des plus beaux moments de l'existence, le corps du nouveau-né sort de l'antre originelle pour venir à la lumière.

SUJET N°50: Discuter est-ce renoncer à la violence ?

INTRODUCTION

Ce sujet est un sujet transversal qui met en relation plusieurs notions du programme : la liberté, la vérité, l'Etat, la morale et la justice. C'est d'ailleurs, comme nous le verrons, surtout la notion de justice qui constitue, selon nous le centre « secret » de cette question. Le candidat a donc la possibilité de choisir plusieurs aspects du cours et il peut ainsi plus aisément laisser libre cours à sa pensée personnelle et c'est une bonne chose car la philosophie a cette ambition de renvoyer chacun à sa propre pensée. Toutefois, si Le candidat ignore la notion de justice ou d'éthique dans le traitement de ce sujet, il peut passer à côté de celui-ci. De plus ce sujet très en lien avec les grands enjeux du monde contemporain. Comment reformuler cette question ? Il s'agit ici de se demander si l'échange peut être un moyen d'éviter la violence et si le meilleur moyen de vaincre la violence est de passer par l'échange et le dialogue. Mais ce sujet s'interroge aussi sur le dialogue. Est-ce que celui qui dialogue veut toujours faire cesser la violence ? N'y

a-t-il pas parfois de la mauvaise foi chez ceux qui prétendent vouloir dialoguer avec nous ? Quelles sont donc les conditions d'un échange fructueux ? La construction de l'éthique et de la société passe-t-elle nécessairement par l'échange ?

C'est un sujet d'actualité car nos sociétés sont traversées par des crises de plus en plus fortes, des tensions de plus en plus conséquentes. Face à ces tensions, certains soutiennent qu'il faut reprendre le dialogue alors que d'autres considèrent que tout dialogue est devenu impossible du fait de la mauvaise foi de certains interlocuteurs.

Un fait peut être souligné ici: les individus se parlent de moins en moins. Les groupes n'échangent plus. On parle de « guerre de générations » de « fin de l'amour » et de guerre des sexes. Est-ce bien le cas ? Ce sujet est une occasion de réfléchir à cette réalité de notre époque.

Nous vivons à l'heure du narcissisme et de l'individualisme nous disent des auteurs comme C. Lasch, dans son livre, La culture du narcissisme. Ce narcissisme caractérise-t-il notre époque ? Il faut s'interroger ici sur cette problématique.

Plusieurs éléments expliquent une telle évolution (si elle est réelle) et le candidat pouvait ainsi mettre en évidence les causes de la violence actuelle des sociétés post-modernes et il peut aussi s'interroger sur l'individualisme contemporain.

Il pouvait ensuite proposer des solutions en s'inspirant de son cours sur la justice. C'est donc un sujet important qui va permettre aux jeunes et moins jeunes de s'interroger sur les nécessités du dialogue dans une époque qui ne sait plus trop parler ni échanger. Mais aussi c'est un sujet qui peut permettre de réfléchir sur le repli sur sa sphère qui caractérise le monde contemporain.

En première partie, les causes de la violence contemporaine (ou du repli sur soi) pouvaient être explorées. A ce sujet, un auteur comme J F Lyotard dans son texte la condition postmoderne pouvait être utilisé. Mais d'autres références étaient possibles nous l'avons noté. Aucune référence n'est obligatoire en philosophie.

Dans ce texte Lyotard explique que nous sommes à l'époque post-moderne. Être postmoderne ce n'est plus être moderne. C'est précisément ne plus se reconnaître dans les valeurs de la modernité. Mais c'est également vivre dans un monde où il n'y a plus de langage commun. Lyotard évoque la disparition d'un méta-langage. Les groupes ont tous des valeurs qui leur sont propres. Chacun parle (et pense selon lui juste) selon une logique qui est la sienne. Il ne parvient plus à échanger avec l'autre. Un tel, par exemple sera croyant et l'autre au contraire considérera que la religion est une contrainte. Un tel croira fermement en la science et tel autre sera dans une logique complotiste, considérant que les grands labos pharmaceutiques dirigent le monde.

Entre les différents groupes, des valeurs différentes sont prônées et parfois les individus sont aux antipodes au niveau de leurs propres croyances. Pour cette raison, Lyotard évoque la notion de « différend » pour expliquer les relations qui existent désormais entre les hommes. Le différend est encore plus profond que le conflit. En effet, il suppose des individus et des groupes qui n'ont pas les moyens de trouver des langages communs, des espaces communs pour dialoguer. Aujourd'hui, selon lui, c'est bien le différend qui caractériserait le social. Ce ne serait plus le lien qui pourtant forme son essence même (en principe).

En deuxième partie, il pouvait être justement mis en évidence cette nécessité de dialoguer pour construire une société qui ne peut se penser dans le désordre, le conflit et l'ignorance de l'autre. Hobbes l'a bien montré dans son Léviathan. Il faut un Etat pour coordonner les groupes. Mais cet Etat ne peut plus être l'Etat hobbesien qui prétend gouverner les autres de haut et de manière verticale et dictatoriale ou dominatrice. Il faut s'adapter à la nouvelle donne qui est la forme de nos sociétés plurielles. C'est d'ailleurs la thèse que soutient le philosophe contemporain J. Habermas dans son texte, De l'éthique de la discussion. Pour lui, la seule exigence éthique, c'est-à-dire le seul devoir moral de tout homme et de tout groupe est d'engager l'échange avec l'autre et plus encore à l'heure de la société globalisée ou les conflits internationaux se mélangent aux conflits nationaux et où les réseaux sociaux et les médias, voire les transports faciles ont transformé le monde en un « village mondial ». En conséquence, dans cet environnement, pour « faire société » comme on le dit aujourd'hui, il est indispensable, selon lui, d'engager un dialogue avec autrui, avec celui qui est différent. Ce dialogue est le cœur même de toute société pluriculturelle qui se respecte. Il est devenu fondamental. Dans les travaux qui ont été réalisés par les sociologues américains, on montre ainsi que les écoles qui réussissent le

mieux, dans cet environnement sont celles qui favorisent les partenariats. L'isolement dans sa bulle c'est le début de la fin de toute société et de tout groupe. En conséquence, il ne faut pas être dans le différend mais accepter au contraire la différence. Cette exigence de discussion est essentielle dans les sociétés qui sont les nôtres et qui sont (en plus d'être mondialisées) des sociétés démocratiques où tout le monde se considère comme un roi, où le fils lui-même estime devoir être au même niveau que le père.

En troisième partie, il pouvait justement être proposé des réflexions sur les raisons de la tendance contemporaine. Pourquoi est-il si important de discuter pour éviter la violence dans

ces sociétés heureusement démocratiques et mondialisées ? Tocqueville l'explique fort bien dans La démocratie en Amérique. Nous vivons à l'heure de la passion de l'égalité. Tout le monde se considère l'égal de tout le monde. Il y a des abus face à une telle situation et certains, de ce fait, n'hésitent pas à « gifler » le président de la République pour simplement faire le « buz » dans les réseaux sociaux. Le fait que chacun s'estime être l'égal de l'autre est sans doute le début d'une forme de violence. Toute société ne peut, en effet fonctionner, si l'on ne revient sur ce qu'est la notion d'égalité et sur celle de discrimination et donc sur ce qu'est la justice. Être égal à l'autre, ce n'est pas vouloir tout ce qui existe pour soi. Certains le pensent. Ils oublient cependant qu'il existe deux formes d'égalité : l'égalité des chances et l'égalité des positions. L'égalité des chances est considérée comme l'un des fondements essentiels de la notion de justice chez J. Rawls, dans son texte Théorie de la justice. L'égalité des positions a été théorisée par F. Dubet. Elle suppose desécarts plus faibles entre les situations des individus. Cependant, c'est un fait social indéniable, nous indique Dubet moins l'égalité des chances et l'égalité des positions sont fortes et présentes dans un groupe et plus il est difficile de discuter entre chaque groupe. En conclusion, certains individus exagèrent et veulent tout pour eux. Ils veulent aller au-delà de tout respect de celui qui pourrait l'augmenter et l'aider à grandir. Arendt l'a bien noté dans la crise de la culture. Cependant, parfois la violence est également sociale. Lorsque les différences sont trop grandes, la violence est trop forte et les individus ne peuvent plus se parler.

Nous arrivons ainsi, en dernière partie, à la difficulté que pose ce sujet. Certes, il faut discuter. Certes il est impératif d'échanger avec autrui afin qu'il y ait moins de violence mais comment y parvenir si les écarts entre les individus sont de plus en plus grands et si la justice n'est pas réalisée dans une société ? Le sentiment d'injustice, soutenait Freud dans son Malaise dans la Culture, est à l'origine de profondes névroses chez les individus. Or l'homme névrosé est un être qui est déjà traversé par de nombreuses violences internes. Comment discuter avec autrui lorsque l'on est soi-même traversé par des violences profondes et internes ? Comment favoriser le dialogue si les écarts entre les individus sont de plus en plus grands ? C'est le problème qu'Aristote pose dans son grand livre qu'est l'éthique à Nicomaque. Dans le chapitre qu'il a consacré à l'amitié, il explique ainsi que l'on ne peut penser de société sans une certaine << amitié » ou philia (que l'on peut traduire par « lien »). Cependant, cette amitié/ce lien est impossible si les écarts entre les individus sont trop grands. Il faut donc penser (et réduire autant que faire se peut) ces écarts si l'on veut favoriser le dialogue. Ils peuvent être de tout ordre : économiques, culturels et sociaux.

En conclusion, certes, il faut échanger mais pour que l'échange soit possible, il faut que les individus ne souffrent pas trop d'injustice (au pluriel comme au singulier) dans leur quotidien. Il faut également admettre les différences de points de vue qui sont de plus en plus nombreux dans nos sociétés plurielles et pluriculturelles ainsi que démocratiques. Il convient de ne pas les refuser et admettre que ces différences forment le socle du monde dans lequel nous vivons et qui peut être source de grand bonheur si nous le prenons avec toute la richesse qu'il nous offre. Car nos sociétés défendent la liberté et être libre c'est aussi penser et vivre comme nous le désirons, dès lors que ce que nous pensons et désirons ne porte pas gravement atteinte à la pensée et au désir de l'autre. Notre pluralité est donc la marque de notre progrès vers une humanité qui se caractérise par sa singulière singularité. Cette singulière est un bonheur qu'il faut cultiver chez chacun. Pour éviter que cette singularité ne se transforme en guerre de tous contre tous ou en violence, il faut donc d'une part dialoguer avec l'autre - sans oublier que le dialogue n'est pas le monologue mais la rencontre de deux logos ou pensées - et d'autre part, trouver continuellement des médiations pour que les groupes aient continuellement des espaces de rencontre qui diminueraient les écarts de toute sortes à la fois culturels, économiques et intellectuels. Ces écarts sont la richesse de l'humanité. Il ne faut pas qu'ils deviennent une source de jalousie ou de haine de l'autre. Car il est facile de haïr l'autre et il est plus difficile de l'aimer pour ce qu'il est. L'homme a souvent tendance à la facilité et l'éducation doit lui rappeler à quel point cette tendance peut être porteuse de mort si elle n'est pas canalisée comme il se doit, sans excès mais sans oubli de soi et de l'autre.<<

l'inconscient peut demeurer dans l'inconnu. Elle estime, en effet, au contraire sur le sujet que, pour guérir de nos névroses, il importe plus que tout de connaître nos souffrances cachées et de dialoguer avec cet inconscient qui se dérobe par essence à toute connaissance. L'inconscient est le lieu de ce qui se dissimule mais c'est aussi le lieu de ce qui peut se découvrir et se connaitre si l'on effectue les efforts nécessaires à ce sujet. C'est ce que montre fort bien le roman de P Grimbert intitulé Un secret. Ce roman a eu un grand succès et il expose l'histoire vraie d'un jeune homme qui souffrait terriblement car il pensait qu'il avait un frère (alors qu'il était fils unique). En fait ce frère avait existé mais il l'ignorait et cela lui avait été caché du fait d'un drame que sa famille avait vécu pendant l'occupation allemande et dont on ne pouvait parler du fait de la fermeture de la société française dans les années 60 et 70. Grimbert a dû chercher dans l'histoire « inconsciente » de sa famille pour le trouver et pour comprendre tout ce que l'on ne voulait pas lui dire mais qu'en tant qu'enfant il avait ressenti. Car les enfants savent tout même si on veut tout leur cacher. Grimbert explique que c'est à partir du moment où il a pris connaissance de ce secret caché (et de ce frère mort en déportation dans des conditions horribles) que son fantôme s'est évanoui et ses souffrances avec lui. La thèse développée dans le roman de Grimbert n'est que l'expression d'une pensée psychanalytique récente mise en oeuvre par M. Toro et N. Abraham dans leur livre intitulé l'écorce et le noyau. Dans ce texte, ces auteurs évoquent le fait qu'il existe chez les individus des « cryptes » dans lesquels sont cachés des secrets de familles. Ce qui est caché est en fait su mais personne ne veut en parler. En conséquence, de ces cryptes s'échappent parfois des fantômes (le frère de Grimbert par exemple) qui viennent hanter les individus au point de les rendre malades et de les torturer. L'approche psychanalytique et la recherche sur soi peuvent permettre d'aller à la connaissance de ces fantômes cachés et c'est en les connaissant que l'on peut espérer guérir de ce qui nous trouble et que nous refusions de voir. En conséquence, non seulement l'inconscient n'échappe pas à la connaissance mais il est même impératif de tout faire pour connaître les secrets cachés de notre histoire, de celle de notre pays, de notre famille si l'on veut se guérir. L'histoire de soi et de notre culture sont au cœur de la constitution de l'humanité à la condition que cette histoire ne soit pas une propagande mais une histoire qui accepte de voir la vérité telle qu'elle est.

En troisième partie, il convenait en conséquence, peut-être de montrer qu'il existe différents moyens d'aller à la rencontre et vers la connaissance de cet inconscient sous toutes ses formes. La psychanalyse jungienne accorde une grande importance à la lecture et à l'interprétation des rêves pour y parvenir. Freud, pour sa part a également développé l'idée de la cure psychanalytique qui met en évidence le fait que l'on a la possibilité de connaître l'inconscient en utilisant la logique de la libre discussion.

Certains psychanalystes ont toutefois noté que la cure freudienne était en crise notamment parce que nos contemporains ne veulent plus consacrer autant de temps à la connaissance d'eux-mêmes. Une cure psychanalytique peut être très longue. Pour cette raison, ils évoquent une crise de cette pratique et de cette science qui est remise en cause par des thérapies plus courtes. De nouvelles formes se développent dans nos sociétés désormais. Elles forment la vogue contemporaine du développement personnel. Celles-ci sont axées sur un travail touchant le corps (ignoré par les freudiens bien souvent) mais aussi les émotions. Elles utilisent parfois la pratique de la méditation et d'autres plus innovantes.

CONCLUSION

En conclusion, l'inconscient est par nature ce que nous ignorons. Toutefois, être homme c'est pour Socrate toujours chercher à se connaître et aller à la découverte de cet étranger et de cette ombre qui vit en nous. C'est la raison pour laquelle, la Bible écrivait qu'il fallait « aimer l'étranger » et que l'hospitalité était une des vertus principales pour les Anciens. Homère dansl'Odyssée nous explique que l'affreux cyclope, qui veut dévorer Ulysse et ses compagnons, est un barbare par excellence parce qu'il ne sait pas faire hospitalité à celui qui est étranger. Rejeter l'étranger c'est rejeter la part d'ombre qui est en nous et faire en sorte d'éviter paradoxalement qu'à terme cet étranger nous gouverne et nous domine. En effet, ignorer l'inconscient c'est prendre le risque de lui donner le pouvoir. Le sujet montre cependant que vouloir tout connaître de cet inconscient c'est également nier la part d'extranéité de celui-ci qui forme son essence même qui est d'être autre, étranger à soi et donc ombre de soi.