



PHILOSOPHIE

TA₄

PHILOSOPHIE

TA4



INTRODUCTION GENERALE	1
1 ^{ère} partie : le sujet	1
CHAPITRE 1: QU'EST CE QUE LA PHILOSOPHIE.....	2
INTRODUCTION (Origine de la philosophie) :.....	2
SUJETS ET TEXTES	7
Texte 1 : la philosophie n'est pas la possession du savoir.	8
Texte 2 : la philosophie est théorie et pratique.	8
CHAPITRE 2 : CONSCIENCE ET L'INCONSCIENT	8
Introduction Générale :.....	8
Sujets de réflexion :.....	20
CHAPITRE 3 : LE LANGAGE.....	21
Objectifs du cours :.....	21
Pistes de réflexion :	21
Introduction Générale	21
Conclusion générale	25
Sujets de réflexion.....	25
CHAPITRE 4 : AUTRUI.....	26
Objectifs du cours :.....	26
Pistes de réflexion :	26
Introduction générale :	26
Conclusion générale :	29
Sujets de réflexion :	29
CHAPITRE 5 : NATURE, CULTURE ET CIVILISATION.....	30
Introduction générale :	30
Conclusion générale	36
Sujets de réflexion.....	36
2 ^{ème} PARTIE : NOTIONS RELATIVES A L'HOMME ET A L'ACTION :	38
CHAPITRE 6 : LE TRAVAIL, LA TECHNIQUE ET LA QUESTION SOCIALE.....	38
OBJECTIFS DU COURS :	38
INTRODUCTION :	38
Conclusion :	48
Sujets de réflexion :	49
CHAPITRE 7 : LES GRANDES DOCTRINES MORALES	49
Introduction générale :	49

Conclusion	54
Sujets de réflexion	54
CHAPITRE 8 : L'ETAT, LE POUVOIR ET LES GRANDES DOCTRINES POLITIQUES	54
Objectifs du chapitre :	54
Pistes de réflexion :	54
Introduction générale :	54
Conclusion générale :	64
Sujets de réflexion :	65
CHAPITRE 9 : LA JUSTICE ET LE DROIT	65
INTRODUCTION	65
Retenons :	72
CONCLUSION	79
CHAPITRE 10 : LA LIBERTE	81
INTRODUCTION	81
CONCLUSION	84
Bibliographie.....	1

INTRODUCTION GENERALE

L'originalité de la philosophie est de ne rien laisser en dehors d'elle. C'est une science qui porte sur le tout de la réalité. La philosophie nous précède et nous étreint. Les mailles de ses filets se resserrent autour de nous quand nous cédons à l'illusion d'emprunter des chemins qui soient extra philosophiques. Les chemins de la pensée sont toujours déjà des chemins philosophiques. Toute entreprise visant à « posséder » la philosophie à la manière d'un objet, c'est-à-dire comme on possède une chose qui est hors de nous, se voit d'avance à l'échec. La philosophie n'est pas une réalité dont l'existence est à chercher ailleurs qu'en nous-mêmes¹. D'où la difficulté de définir la philosophie avec clarté, c'est-à-dire de façon exhaustive, et d'en identifier précisément l'origine. Par ailleurs, la philosophie n'a pas une définition gravée pour toujours dans la pierre. Sa définition est évolutive ; elle bénéficie d'un surcroît de sens à chaque époque et dans toute circonstance particulière de l'histoire.

La philosophie, parce qu'elle porte sur le tout de l'*être* (acte d'exister et puissance de faire exister), est une discipline à laquelle on se familiarise en l'exerçant. « On n'apprend pas la philosophie, on apprend à philosopher ». E. Kant et plus tard K. Jaspers l'ont bien noté. La philosophie ne s'apprend pas parce qu'elle n'est pas une somme de connaissances figées que chaque génération transmet à la postérité. Il est plutôt possible d'apprendre à philosopher. Car philosopher c'est avoir une attitude critique envers le monde et les savoirs consacrés, c'est questionner les choses pour les contraindre à révéler leur sens, c'est tenir le coup de l'insatiable désir de sagesse caractéristique du philosophe.

Même si nous sommes toujours déjà dans la philosophie, la réflexion philosophique est une activité qu'on ne peut exercer sans y avoir été préalablement initié. L'initiation à l'acte philosophique se résume à la constitution d'une mémoire philosophique. Il est question de s'imprégnier des thèmes, des questionnements, des problématiques, des apories déjà explorés et développés par d'autres philosophes. La réflexion philosophique n'est pas crédible si elle feint d'ignorer l'apport des prédécesseurs. S'initier à la philosophie c'est donc s'insérer dans la tradition historique de la philosophie. L'initiation à l'acte philosophique est entrée dans une tradition car tout vrai philosophe est philosopher en commun. Le philosophe réfléchissant *hic et nunc* –ici et maintenant- s'engage, même inconsciemment, dans un débat avec d'autres philosophes.

Cette tradition philosophique, dont il est difficile de dire jusqu'où elle remonte, a déjà étudié et systématisé plusieurs questions. Notre cours se propose justement de revenir sur quelques-unes de ces questions antérieurement considérées par les philosophes : le sujet, la culture, la politique, le réel, la métaphysique et la morale.

1^{ère} partie : le sujet

Cette première partie du cours porte sur la notion du sujet, sans lequel toute expérience de connaissance, toute rationalité et toute action n'est possible. Le sujet (*subjectum*) s'oppose à l'Object (*objectum*). Puisque ce dernier terme signifie « jeter-devant », le terme sujet est lié à

¹ Nous portons la philosophie en nous. Tantôt compagne d'infortune, tantôt bonne conseillère et porte-bonheur, nous ne pouvons pas rompre avec la philosophie.

l'intériorité. Le sujet est l'homme que nous sommes, qui est capable d'expérience et sans lequel aucune expérience n'est possible. Ces expériences naissent du contact avec un objet. Le sujet éprouve l'objet, le connaît et le manie. C'est lui qui organise l'expérience. Le sujet est l'organisateur et le fondement de toute expérience affective, intellectuelle et d'action.

Dans cette première partie, nous aborderons les questions liées à la conscience et l'inconscient ; autrui ; le langage, la nature et culture. Mais avant d'aborder ces différentes notions, nous nous attèlerons tout d'abord à la question de la philosophie, son objet et ses différentes implications.

CHAPITRE 1: QU'EST CE QUE LA PHILOSOPHIE

INTRODUCTION (Origine de la philosophie) :

Comme toute discipline, la philosophie est sommée de se définir, de dire son objet, sa méthode et sa finalité. Entreprise nécessaire parce que la place de la philosophie par rapport aux sollicitations concrètes de l'existence n'apparaît pas clairement aux yeux de profane, qui voit en elle une activité réservée aux fous et aux rêveurs, un bavardage inutile qui ne change en rien la situation de l'homme dans le monde. Qui veut s'initier à la philosophie doit se désolidariser de ces clichés et se poser des questions fondamentales la concernant, celle de son origine, de sa nature et de sa raison d'être.

Etymologiquement, le mot « philosophie », qui dérive de deux mots grecs : *philein* et *sophia*, respectivement « aimer » et « sagesse », signifie « amour de la sagesse », recherche permanente du savoir. Le mot a été inventé par le mathématicien et philosophe grec Pythagore, qui a vécu au Vème siècle avant Jésus-Christ. Pythagore refusait de se considérer comme un savant, préférant plutôt être appelé philosophe. Le philosophe n'est pas un détenteur du savoir, mais celui qui, ayant pris conscience de son ignorance, se met à la recherche du savoir.

La tradition occidentale, insistant trop sur l'origine grecque du mot « philosophie », a tendance à faire de la Grèce antique le berceau de la « philosophie ». Mais la réalité historique est tout à fait autre, et les penseurs occidentaux ont eux-mêmes reconnu que l'Egypte avait précédé et ouvert la voie au développement de la pensée philosophique en Grèce. Selon le grand égyptologue, Jacques Pirenne, la rupture que les présocratiques ont instauré entre le mythe et le discours rationnel est fortement inspiré de la doctrine égyptienne de l'homme comme « être supérieur », intelligence, actif du point de vue de la pensée et de la connaissance. L'activité philosophique en Egypte date d'au moins trois mille ans avant Jésus-Christ. Elle fut

favorisée par un certain nombre de mutations sociales, culturelles et intellectuelles, notamment l'organisation d'un Etat centralisé avec une administration rationnelle, la formation des ville, lieu par excellence de discussions et d'échanges de toute nature, l'invention de l'écriture, qui augmente les possibilités de la réflexion, l'apparition des sciences d'érudition² comme les mathématiques, qui repose au même titre que la philosophie sur l'exigence de la rationalité.

Ce n'est que vers le 7^{ème} siècle avant Jésus-Christ que l'activité philosophique commence chez les grecs. L'étonnement devant les forces et les phénomènes de la nature suscite d'abord des explications d'ordre mythologique. Le mythe se définissant comme un récit relevant de l'imagination mais se proposant de servir d'explication à un phénomène. A la fin du siècle, on assiste à un abandon progressif des explications mythiques au profit des explications rationnelles. C'est ainsi que parlant de l'origine de la philosophie, Aristote affirme : « *ce fut, en effet, l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui les premiers penseurs aux spéculations philosophiques* ». Au lieu de raconter des histoires sur le monde, l'homme commence à produire un discours rationnel sur la nature et sur le monde.

Il y a d'abord les sages dits présocratiques. Leur originalité consiste à expliquer la nature par elle, par des éléments naturels et non plus par des divinités. Thales, figure centrale de cette période, pense que l'eau constitue le fondement, l'essence du monde, sans doute parce que indispensable à la vie. Anaximandre affirme que c'est l'infini qui est à l'origine de toute existence. L'infini est une espace de chaos à partir duquel émergent les créatures. La philosophie se déploie alors comme volonté de savoir, exigence de rationalité et d'intelligibilité de l'univers.

Il faudra le génie de Socrate pour imposer une nouvelle orientation à la philosophie. La réflexion est désormais centrée sur l'homme et sur les problèmes de la cité. Le savoir devient aussi sagesse et pratique de la vertu. Le sage est non seulement celui qui sait, mais également celui qui, fort de ce savoir, en déduit un art de vivre, un mode de conduite.

Il y a philosophie lorsque les hommes entreprennent de réfléchir sur leur condition, de penser par eux-mêmes les principes et les normes suprêmes qui régissent leur existence individuelle et collective. Il y a philosophie lorsque les hommes s'appuient sur la raison pour trouver des solutions aux problèmes humains et sociaux. Socrate soumet à un examen rationnel la cité

² Savoir approfondi dans une discipline.

athénienne, ses valeurs, les comportements de ces concitoyens, le fonctionnement de ses institutions. Aussi, serait-il toujours considéré comme archétype³.

1. LA METHODE PHILOSOPHIQUE :

Quelle est la méthode de la philosophie ? Ici encore, Socrate reste la référence. La méthode philosophique, c'est d'abord l'ironie socratique, étant entendu que la méthode est le chemin, l'ensemble des règles et des procédés qu'emprunte la raison pour atteindre la vérité. L'ironie socratique, c'est l'art de questionner en feignant⁴ l'ignorance, avec une apparence de naïveté, de telle manière que l'interlocuteur découvre qu'en réalité, il ne sait rien. La maïeutique socratique, l'art d'accoucher les esprits, de les amener par l'effort personnel à découvrir la vérité en allant de difficulté en difficulté. La méthode interrogative dévoile l'ignorance qui s'ignore, les faux savoirs et les certitudes de la société établie. Elle est aiguillon qui réveille les consciences endormies dans le dogmatisme des idées reçues⁵. L'autre versant de l'ironie socratique c'est la dialectique qui signifie « mouvement vers la connaissance ». La dialectique est le dépassement des données premières, des vérités immédiates. Elle se définit comme rupture avec les apparences, avec le système lacunaire (incomplet) des opinions contradictoires et des habitudes mentales non critiquées. La dialectique est l'instrument de la réflexion philosophique parce qu'elle a pour fonction l'analyse critique des notions et des idéologies autour desquelles s'organisent les conduites politiques et les pratiques sociales quotidiennes qui sont généralement le lieu de l'erreur, de l'illusion, de la violence entant qu'elles sont davantage l'expression des passions des intérêts particuliers et partisans.

Le monde sensible est le monde du chaos, du désordre et de la multiplicité. La dialectique permet au philosophe de s'arracher au monde sensible des phénomènes pour accéder, par la connaissance de la vérité et de l'essence des choses, au monde intelligible où règne la raison.

La conception moderne de la dialectique se situe dans le prolongement de la dialectique platonicienne. Elle est, chez Hegel notamment, l'art de surmonter les contradictions pour atteindre la vérité. La dialectique est la conciliation des contraires dans les choses comme dans la pensée.

Hegel célèbre Descartes comme le fondateur de la philosophie moderne. Il a retrouvé « le vrai sol de la philosophie, qui avait connu un égarement de mille ans ». Descartes définit la

³ Modèle

⁴ Du verbe feindre : faire semblant.

⁵ Lire les mythes de la caverne.

méthode comme l'ensemble des règles certaines et faciles grâce auxquelles tous ceux qui les observent exactement ne supposent jamais vrai ce qui est faux. C'est une exigence intellectuelle qui s'impose du fait que nous possédons tous la raison, mais que nous n'en usons pas correctement. La méthode définit donc le bon usage de la raison. Elle s'inspire des mathématiques parce que les mathématiques sont les seules sciences à avoir trouvé, par leur démonstration, l'efficacité de la raison humaine, sa capacité de parvenir à la connaissance du vrai. La méthode cartésienne repose sur quatre règles : l'évidence, l'analyse, la synthèse et le dénombrement.

- ***La règle de l'évidence*** : elle consiste à refuser les opinions recueillies par ouï-dire, à n'admettre comme vrai que ce qui est claire et distinct, ce dont on ne peut douter.
- ***La règle de l'analyse*** : consiste à diviser la difficulté en autant de parties qu'il sera nécessaire pour la résoudre.
- ***La règle de la synthèse*** : consiste à aller du plus facile au plus difficile et du plus simple au plus composé par un enchainement rigoureux.
- ***La règle du dénombrement*** : celle-ci invite à rechercher et à recenser tous les éléments nécessaires à la solution d'un problème sans rien omettre.

La méthode cartésienne inaugure la liberté de pensée, l'esprit d'examen, l'esprit critique. Elle vise à se défaire à travers le doute des opinions toutes faites et ne rien croire sans preuves. Les caractéristiques essentielles de la méthode philosophique sont : la réflexion critique, l'attitude interrogative, le refus des apparences, la mise en question radicale. Comme Socrate l'a enseigné, le philosophe est celui qui ne se laisse enfermer dans aucun système, celui qui se refuse à tenir pour certain ce qui ne l'est, ou à estimer problématique ce qui parfaitement clair.

2. L'OBJET DE LA PHILOSOPHIE

Quel est l'objet de la philosophie ? On a coutume de dire que la philosophie est une science sans objet. C'est vrai que chaque science découpe une partie de la réalité, qu'elle étudie et en fonction de laquelle elle définit des méthodes et produit des résultats. Ceci est la conséquence du phénomène de la spécialisation. Au départ, et chez les Grecs, la philosophie désigne l'ensemble des connaissances rationnelles. La seule distinction qui existe alors concerne la philosophie naturelle, s'occupant du monde physique et de la nature, la philosophie morale, s'occupant de l'homme et de son être social, la philosophie première occupant de la métaphysique, de ce qui est au-delà du physique. Ce n'est qu'au début du XIVème siècle que la séparation entre la science et la philosophie se fait jour.

Le processus débouche sur un véritable éclatement du savoir. Les différentes sciences particulières se constituent et acquièrent leur autonomie. Les sciences humaines s'approprient l'étude de l'homme. Faut-il par conséquent proclamer la mort de la philosophie ? Ce serait aller vite en besogne. La mort ou la fin de la philosophie représenterait une grande perte pour l'humanité. La philosophie a été historiquement la mère de toutes les sciences. Elle est la science universelle et de l'universel. L'universel, c'est l'homme en tant que sujet pensant, agissant et croyant⁶.

Si la philosophie est réflexion critique, cette réflexion doit bien porter sur un objet. La philosophie est l'art de raisonner. Elle réfléchit sur le bon usage de la raison, son pouvoir, ses limites. Elle réfléchit sur la finalité de la science. Produit de la culture humaine, la science doit servir l'homme et non le détruire. Le débat autour du clonage atteste le réel danger que constitue une mauvaise utilisation des techniques.

La raison est la faculté législatrice universelle. Elle énonce les lois de la pensée, mais aussi celle de l'action. D'où la nécessaire réflexion sur les valeurs et les normes de comportement, les modes de vie, les institutions sociales, les formes de gouvernement, les conditions d'une existence individuelle et collective harmonieuse. Le rapport de la philosophie à la société est un rapport fondamental qui demande à être pensé.

Que peut espérer l'homme de bien ? Y a-t-il un lieu de conciliation, d'accord entre la vertu et le bonheur ? Autant des questions qui montrent qu'il y a bien un objet pour la philosophie. A-t-elle aussi une finalité ? La philosophie a-t-elle un but ?

3. LA FINALITE DE LA PHILOSOPHIE

Par quelle instance serait-elle définie, cette finalité ? Plutôt que de la finalité, ne faut-il pas parler de la fonction et de la valeur de la philosophie ? Parce que la vérité et la sagesse constituent déjà des fins en soi, la philosophie est nécessairement valeur. La question fondamentale est celle du rôle de la philosophie.

Quelle fonction joue la philosophie dans la totalité sociale ? Il y a d'abord une fonction idéologique. La philosophie est idéologie au sens où elle appartient à la sphère des activités

⁶ Kant subdivisant la philo en quatre domaine : que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? Qu'est-ce-que l'homme ? (à la 1^{ère} question répond la métaphysique, la 2^{nde} la morale, la 3^{ème} la religion, à la 4^{ème} l'anthropologie. Mais au fond, on pourrait tout ramener à l'anthropologie, puisque les trois premières questions se rapportent à la dernière. Car sans connaissance, on ne deviendra jamais philosophe, mais jamais non plus les connaissances ne suffiront à faire un philosophe, si ne vient s'y ajouter une harmonisation convenable de tous les savoirs et de toutes les habiletés jointes à l'humaine. (Logique).

relevant de la production des idées et des œuvres d'intelligence. Comme, en outre, le souci du philosophe est d'éclairer l'action des lumières de la pensée rationnelle, la philosophie se déploie aussi comme processus d'élaboration de systèmes de pensée plus ou moins cohérents par lesquels des groupes sociaux, des communautés, des partis politiques, des classes sociales se donnent des moyens d'action sur la société et sur l'histoire afin de comprendre et d'agir.

Or, l'histoire est le lieu de la violence ou s'affronte les intérêts matériels et les passions de toutes sortes, lesquels finissent par récupérer la philosophie en lui assignant un rôle de justification et de légitimation de la société établie et des rapports de force qui la constituent. D'où le risque d'un fonctionnement idéologique de la philosophie, l'idéologie se définissant comme travestissement de la réalité par sublimation des rapports de force existants.

L'idéologie est transfiguration de la réalité, renversement idéaliste des rapports réels : la production des idées s'hérite en une activité autonome d'auto-valorisation, coupée de la réalité tout en couvrant cette réalité d'un manteau conceptuel qui la légitime, mais qui en fait occulte et masque les rapports sociaux établis. L'idéologie mystifie la réalité en la défigurant par le renversement idéaliste, l'inversion totale du réel. Dans l'idéologie, la dialectique marche la tête en bas. Il s'agit de la remettre sur pied, donc de remettre les choses à l'endroit.

Seule la fonction critique de la philosophie lui permet de se tenir à distance de la mystification idéologique. La critique de la philosophie est critique des idéologies. Elle est nécessairement radicale. Elle remonte à la racine des choses, aux causes premières, aux principes premiers et aux fondements. On retrouve là la finalité véritable de la philosophie, celle que Descartes lui assignait, à savoir la poursuite de la vérité, la recherche du savoir et de la sagesse. Seulement ici, un progrès décisif a été accompli : la vérité n'est plus de l'ordre de l'entendement uniquement ou de la substance pensante, elle est dans le rapport à la réalité. D'une part, la production des idées est intrinsèquement liée à l'activité matérielle et au positionnement réel de ceux qui les produisent : les idées se comprennent et s'expliquent à partir de cette base matérielle. D'autre part, le savoir doit conduire à la sagesse. La véritable sagesse est celle qui confère la connaissance vraie du réel dans sa totalité. C'est-à-dire dans ses fondements. Ce qui fait l'universalité de la philosophie, c'est qu'elle repose sur la raison en tant que faculté législatrice de la pensée et de l'action, donc inscrite au cœur du réel.

SUJETS ET TEXTES

- 1- La philosophie est-elle une science ?
- 2- La philosophie nous détache-t-elle du monde ?
- 3- Peut-on vivre d'abord et philosopher après ?

- 4- La science rend-elle la philosophie inutile ?
- 5- Peut-on dire que tous les hommes philosophent ?

Texte 1 : la philosophie n'est pas la possession du savoir.

Diotime⁷ : « aucun des dieux ne philosophent et ne désir devenir savant, car il l'est ; et en général, si l'on est savant, on ne philosophe pas ; les ignorants non plus ne philosophent pas et ne désirent pas devenir savants ; car l'ignorance a 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, on ne la désire pas ».

Je demandai : « quels sont donc, Diotime ceux qui philosophent, si ce ne sont ni les savants, ni les ignorants ?

- Un enfant même répondit-elle comprendrait tout de suite que ce sont ceux qui sont entre les deux, et L'Amour est de ceux-là. »

Platon, le Banquet, traduction d'Emile Chambry, éd. Garnier, 1988.

Texte 2 : la philosophie est théorie et pratique.

La philosophie est une attitude de l'intelligence et de la volonté, par laquelle nous cherchons à connaître les choses elles-mêmes de façon précise et adéquate, avec certitude autant qu'il se peut ; c'est par l'application à ces genres de connaissances que l'homme peut obtenir de progresser dans la voie de sa perfection.

La définition de la philosophie a pour genre l'attitude de l'intelligence et de la volonté. En effet, la philosophie ne s'occupe pas seulement de l'intelligence, mais aussi de la volonté et de ses actes. Il s'en suit qu'ils sont dans l'erreur ceux qui définissent la philosophie aujourd'hui comme acte de l'intelligence uniquement, en excluant les considérations d'ordre pratique. La philosophie n'est rien d'autre que la sagesse, qui est la vertu ; et la vertu consiste à s'attacher toujours la vérité connue. Aussi, d'après les anciens, la philosophie est la science des choses divines et humaines (Cicéron d'officiis).

Cette définition est valable sur le plan théorique, mais elle ne l'est pas du tout sur le plan de la pratique, parce qu'elle ne contient rien qui se rapporte à la pratique. Or la sagesse et la vertu son synonyme, car, comme en témoign Cicéron lui-même, c'est dans l'action que réside tout éloge de la vertu. Donc la philosophie est la sagesse, la sagesse est la vertu, et ceux qui la recherchent sont appelés philosophes. La partie de la philosophie qui concerne la justice et l'honnêteté dans l'action relève de la volonté et des effets de la volonté, non de l'intelligence.

Antoine Guillaume Amo, De l'art de la philosopher avec sobriété et précision, 1^{ère} partie.

CHAPITRE 2 : CONSCIENCE ET L'INCONSCIENT

Introduction Générale :

Les deux termes conscience et l'inconscient nous permettent d'identifier les facteurs qui déterminent le comportement de l'homme. Définir l'homme par la conscience a pour enjeu

⁷ Interlocutrice de Socrate dans le Banquet de Platon.

essentiel de nous donner les moyens de penser l'homme comme un sujet, un être responsable c'est-à-dire capable de répondre de ses actes. Le sujet est celui que l'institution juridique tient pour un agent responsable, celui à qui sont reconnus des droits et des devoirs. Seul ce statut de sujet rend la vie sociale possible, car celle-ci suppose des normes et des règles auxquelles nul ne saurait se soustraire sans encourir des sanctions.

L'homme est naturellement doté des capacités intellectuelles lui permettant d'une part d'agir raisonnablement et rationnellement, d'autre part d'avoir des possibilités de connaître, d'inventer, de transformer le réel et l'exprimer. C'est ainsi que l'homme est un être conscient. Or, de nombreuses théories ont remis en cause l'idée selon laquelle la conscience est comme un soleil qui ne laisse subsister aucune zone d'ombre dans la saisie de soi pour soi-même. Ces attaques contre la conscience, ou plutôt contre l'idée d'une souveraineté de la conscience, semble atteindre leur point culminant avec la théorie freudienne de l'inconscient. Avec Sigmund Freud, prend forme l'idée selon laquelle il existe dans le psychisme humain un champ échappant radicalement à la conscience c'est-à-dire l'homme est également mu par l'inconscient. A cet effet, peut-on dire que l'être humain est une réalité consciente ou un être déterminé par des forces diverses ? La conscience humaine n'est-elle qu'une illusion ? Sinon comment définir ou comprendre le concept « conscience ».

L'étude de ces termes nous amènera à déterminer ce qui caractérise les agissements de l'homme et établir le rapport entre la conscience et l'inconscient dans le comportement humain.

I. LA CONSCIENCE

Le terme conscience vient du latin « **cum-scientia** », étymologiquement « savoir ensemble ». C'est selon le dictionnaire Lalande « la lumière qui ramasse et unifie toute mon expérience ». La conscience est une synthèse, une unification du réel. C'est donc une faculté qu'a notre esprit de saisir ce qui se passe en nous ou hors de nous. La conscience renvoie à l'idée que, tout en faisant une chose, nous savons que nous la faisons : nous pensons et nous savons que nous pensons ; nous marchons et nous savons que nous marchons.... En d'autres termes, à condition d'être attentif, nous voyons de manière transparente ce qui se passe en nous. Donc la conscience enveloppe ainsi l'idée de la connaissance ; prendre conscience de soi, c'est se rendre clairement compte de ses pensées, de ses actes, de ses sentiments et de son moi. C'est ainsi que Alain disait : « la conscience est le savoir revenant sur lui-même et prenant pour centre la personne humaine elle-même, qui se met en demeure de décider et de se juger. » par la conscience, nous voyons de manière transparente ce qui se passe en nous. Cette transparence de soi à soi-même est la responsabilité du sujet humain. Le sujet humain, c'est l'homme qui est le seul être capable de penser et d'agir en ayant conscience. Donc le sujet humain, c'est l'homme capable de penser, de réfléchir, de parler, d'agir et surtout de s'en rendre compte.

Il existe deux types de conscience :

- La conscience immédiate : commune à l'homme et à l'animal, consiste dans le fait que, grâce aux organes de sens, nous sommes sensibles au monde extérieur. Nous

percevons les bruits, les odeurs, le chaud, le froid Cette sensibilité diminue voire s'efface pendant le sommeil ou l'évanouissement : c'est l'inconscience ou la perte momentanée de la conscience. Selon Leibniz, même lorsque nous ne sommes ni endormis, ni évanouis, nous n'avons pas conscience de toutes nos perceptions.

Certaines perceptions sont si petites que nous ne nous rendons compte que nous les percevons : ce sont des perceptions sans aperceptions. Un individu habitant près de la mer perçoit toujours les bruits des vagues, mais il ne s'en aperçoit plus à cause de l'habitude ;

- La conscience réfléchie : considérée comme propre à l'homme, et qui pourrait l'autoriser à revendiquer une supériorité par rapport aux restes de la nature. C'est ce que pose Pascal lorsqu'il oppose l'immensité du monde à la petitesse de l'homme, pour montrer qu'en fin de compte l'homme est grand, parce qu'en effectuant un retour sur lui-même, il prend conscience de sa propre petitesse. « la grandeur de l'homme est grandes en ce qu'il se connaît misérable ; un arbre ne se connaît pas misérable ». seul l'être humain est capable de prendre ainsi reculé par rapport au monde extérieur et par rapport à soi-même. En nous détachant ainsi du monde, la conscience réfléchie nous en dégage et le soumet, pour ainsi dire, à notre entreprise. Elle nous rend capable de faire des choix, puisqu'elle nous confère le pouvoir de dire « Je ».

1. La conscience comme synonyme de la pensée selon René Descartes :

René Descartes décrit la conscience comme un moi qui pense ; la conscience, c'est le moi, la connaissance immédiate de la vie intérieure et cela conduit à une conscience de soi. Si Descartes identifie la conscience à la pensée, il perçoit dans la pensée la certitude première sur laquelle on ne peut douter pour affirmer l'existence de tout autre chose. Pour parvenir à cette certitude, il faut douter de tout, embarrasser par les hésitations et les erreurs, Descartes fait table rase de toutes ses connaissances antérieures et se met à douter de tout. Il doute volontairement et systématiquement de tout dès qu'il a l'occasion. Il s'élève d'abord contre les sens qui nous trompent souvent : « je ne sais jamais si je rêve ou si je suis réveillé ? De fois, je me suis cru en robe de chambre, occupé à écrire auprès du feu alors que j'étais endormi, donc nu, dans mon lit ». Il fait confiance seulement à deux choses : les vérités mathématiques et l'existence individuelle. Selon Descartes, pour douter, il faut penser, pour penser, il faut exister. C'est cela qui se traduit par son « *cogito ergo sum* » qui signifie : « je pense donc je suis ». La pensée, à son avis, est un attribut du « Je » c'est-à-dire que le moi ne se saisis que par l'acte de penser, la pensée est ce qui fait la singularité de l'homme avec les autres êtres. Même si le malin génie peut nous pousser à l'erreur dans les mathématiques, dans la méditation sur notre existence, nous avons conscience que nous pensons et nous pouvons nous souvenir de notre pensée. Une personne qui pense est une personne qui doute, qui conçoit, qui affirme. Cette manifestation de la pensée se fait en lui en vers lui. C'est une introspection que Descartes appelle la conscience c'est-à-dire un retour du sujet à l'intérieur de lui-même.

2. La conscience comme intentionnalité selon Edmund Husserl :

Contrairement à Descartes qui oriente la conscience comme un état intérieur, qu'elle est une introspection ; Husserl trouve la conscience comme une intentionnalité. Cette expression signifie pour Husserl que toute conscience est tendue vers autre chose qu'elle-même c'est-à-dire toute conscience vise toujours un objet du monde extérieur. « Toute conscience est conscience de quelque chose ». Selon lui, la conscience ne serait plus comme chez Descartes une substance, une chose qui se suffit à elle-même. « Le mot intentionnalité ne signifie rien d'autre que cette attitude transcendante, particularité foncière et générale qu'à la conscience d'être conscience de quelque chose » (in les Méditation cartésienne). Pour lui, on ne peut parler de la conscience que si le sujet est en relation avec un objet du monde extérieur. Par exemple, si je me souviens d'une journée de vacances, ce souvenir n'est pas une réalité intérieure. C'est un acte par lequel ma conscience se dirige vers un événement qui a lieu dans le passé. Aimé, c'est une façon de me diriger vers autrui. Mais je reste moi et autrui reste lui. Il n'y a pas de « fusion » amoureuse de nos identités. Donc il faut remarquer avec Husserl que la conscience vise toujours un objet du monde extérieur. Elle est projection dans le monde. En ce sens, la conscience est une action. C'est dans le même ordre d'idée que Maurice Merleau Ponty disait : « l'homme est dans le monde et c'est dans le monde qu'il se connaît ». Ainsi, le monde extérieur est pour l'homme un miroir à travers lequel il se reflète et grâce auquel il réfléchit.

3. La conscience comme sélection et synthèse selon Henri Bergson :

Pour Bergson, la conscience signifie choix. Elle remplit une fonction de sélection. Elle est liée à l'adaptation biologique. Lorsque nous faisons des choses de manière mécanique sans réfléchir, notre conscience atteint son degré le plus bas. En revanche, lorsque la situation est grave et lorsqu'il faut y faire face en prenant une décision importante, la conscience jaillit et atteint son degré le plus élevé. Autrement dit, la conscience surgit lorsque l'activité mécanique et spontanée rencontre d'échecs. La conscience jaillit parmi les contradictions et les épreuves. Elle est liée au présent, au réel et à l'action ; ma tâche actuelle sollicite ma conscience parce que j'évoque tous les souvenirs qui me sont utiles pour accomplir ce que je fais dans le moment présent.

Le degré de la conscience se mesure par rapport à l'ampleur des difficultés ; les besoins de l'action exigent la mobilisation de la conscience. Donc, la conscience est un lien entre le passé et le futur. Elle est conservation du passé dans le présent mais aussi anticipation sur l'avenir en ce sens qu'elle est mémoire.

La conscience n'est pas seulement choix et sélection. Elle est aussi synthèse et attention. En effet, c'est par l'attention que nous sommes présents au monde et conscients. Faire attention, c'est prendre conscience ; s'éveiller, être vigilant. L'attention est l'activité de la synthèse dont le résultat est la conscience. La conscience disparaît quand cesse l'attention, soit par affaiblissement de l'effort, de synthèse, soit par manque d'éléments à synthétiser. Par exemple, j'écris une lettre tout en répondant à des questions qu'on pose ; j'ai conscience de mes actes, je contrôle mes propres pensées. Mais peu après, la conscience fatiguée laisse fuir une partie de mes idées. Ainsi, en tant qu'acte de l'esprit par lequel je me saisis et me contrôle

mais aussi contrôler mes actions, la conscience me permet de faire des représentations mentales. Elle apparaît sous forme d'une unicité qui synthétise toutes les expériences.

4. La conscience : produit du néant selon Jean Paul Sartre :

Pour celui-ci, il y a le pour-soi et l'ensoi c'est-à-dire ce qui est en toi et ce qui est en dehors de toi. La conscience n'est pas une chose mais un non chose, un autre être. La chose est ce qu'elle est. La conscience humaine n'est pas identique à elle-même. Elle est toujours en mouvement et toujours orientée vers le dehors, toujours condamnée à sortir de soi.

« Connaitre, c'est s'éclater vers, s'arracher à la morte intimité gastrique pour filer là-bas, par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi ». La conscience n'a pas de « dedans » ; elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constitue comme conscience. La conscience existe. « Elle est l'être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est » je ne peux dire que je suis moi car je suis plus que moi et autre ce que je suis car je peux déterminer ma situation dans certaines circonstances .Exemple : l'effort que déploie un homme pour se sauver d'un danger n'est pas le même que ses efforts ordinaires. Je peux donner à ma vie une orientation qui me convient ; la conscience est un pouvoir néantiant c'est-à-dire annulatif de l'être. Elle peut toujours se dégager du réel donc la conscience est le produit du néant.

5. Les formes de conscience :

On distingue deux formes de connaissances : la conscience psychologique et la conscience morale.

a. La conscience psychologique :

Elle est la connaissance immédiate que l'esprit a de sa propre réalité et de la juger. Elle est la conscience réfléchie. Selon le dictionnaire de Lalande : « c'est l'intuition complètement claire que l'esprit a de ses états et de ses actes ». C'est-à-dire une faculté de se représenter ses propres états mentaux ou psychiques. La conscience psychologique est le témoin de nos actes.

b. La conscience morale :

Elle est l'ensemble des facultés qui fixent les normes de l'action. C'est la faculté de distinguer le bien du mal et de porter des jugements de valeurs. L'homme est doué de la conscience morale ; il doit répondre de ses actes et d'en être responsable.

La conscience psychologique constate ce qui est, la conscience morale prescrit ce qui doit être. Mais c'est la conscience psychologique qui est une condition nécessaire de la conscience morale. Puisque si l'homme ne prend pas conscience de ce qu'il fait, il n'aura pas de conscience morale. Il serait analogue à l'animal qui ne se représente pas dans ses actes mais les accomplit instinctivement. La conscience psychologique est une conscience réfléchie, c'est elle qui rend possible la conscience morale.

▪ A quoi sert la conscience morale :

La conscience morale nous permet d'appréhender le bien du mal ; de juger l'acte bon ou mauvais. La conscience morale se présente à l'homme comme une exigence. Elle ordonne l'action. Cette conscience morale suscite en nous un sentiment de satisfaction si nous remplissons les exigences morales ; dans ce cas, nous n'avions rien à nous reproché alors on dit qu'on a une bonne conscience ; dans le cas contraire, cette conscience suscite un sentiment de remord si nous transgressons les impératives de la conscience morale et là, on parle de la mauvaise conscience. Ainsi, la conscience morale possède une valeur de jugement pour nos différentes actions.

Tout de même, la conscience est parfois incapable d'envelopper toutes les activités mentales. Il existe dans le psychisme humain un champ qui échappe à la conscience. Par exemple les rêves, les névroses, les oubliers, les lapsus, des actes manqués. Ces états perturbent le comportement de l'homme. Par conséquent, il faut également parler de l'inconscient.

II. L'INCONSCIENT

Devant les défaillances sans cesse de la conscience, l'homme se voit obligé d'admettre l'inconsciente. Il s'agit pour lui d'envisager des états d'âme inconscients, c'est-à-dire, des états d'âme qui échappent au contrôle d'un moi conscient. Ce sont des éléments présents dans l'âme humaine mais dont l'homme ne serait pas conscient. De ce fait, la conscience pourrait en cela, ne pas « tout » savoir, ni « tout » contrôler. Avec la découverte de l'inconscient, affirmée par Freud, s'accomplit de façon encore plus décisive et radicale la dépossession du sujet, à travers la mise en question de sa souveraineté.

1. L'inconscient avant Freud

Avant la découverte de l'inconscient par Freud, certains philosophes avaient mis l'accent sur l'existence de phénomènes inconscients affectant le psychisme. C'est le cas de :

a. Platon avec la théorie de la réminiscence :

Dans le Menon, Platon montre que l'âme ou l'esprit ne sait pas toujours ce qu'elle sait ; l'âme en sait toujours beaucoup qu'elle ne le croit. C'est dire que la plus grande partie de notre mémoire est inconsciente : c'est la partie que nous n'utilisons pas dans l'immédiat. Par la théorie de la réminiscence, Platon souligne la thèse selon laquelle l'âme sait déjà ce qu'elle cherche à savoir. D'après lui, notre connaissance n'est que le résultat d'une commémoration de ce que notre âme connaît mais qu'elle oublie sous l'emprise du corps. C'est donc une connaissance inconsciente qui toutefois peut remonter à la conscience par le truchement de l'effort, d'où la réminiscence.

b. Leibniz et la théorie des petites perceptions :

Leibniz constatait que nos perceptions conscientes sont constituées de tous petits éléments qui, eux, ne sont pas conscients : ainsi, lorsque je regarde un arbre, je ne distingue pas toutes les feuilles. Pour lui, les petites perceptions sont ces perceptions inconscientes dont la totalité constitue la perception.

De Platon à Leibniz, se dessine d'une manière ou d'une autre les trace d'une réalité présente en nous mais enfuis au plus profond de notre être et par conséquent, ignorée. Cependant, ces formes d'inconscients sont néanmoins différentes de ce que Freud désigne par l'inconscient. A cet effet, il ne faut pas confondre un phénomène inconscient et l'inconscient.

1. La naissance de la Psychanalyse

Sigmund Freud est le père de la psychanalyse, une science psychologique et une technique de traitement des névroses (troubles affectives et /ou émotionnelles dont le sujet est conscient mais incapable de s'en débarrasser : phobie, obsessions), basées sur des méthodes d'investigation des processus mentaux. Grace à ces investigations, Freud a découvert les mécanismes de fonctionnement de l'inconscient.

C'est dans l'exercice de sa fonction de médecin que Freud découvre l'existence des forces inconscientes qui troublent nos comportements mais par ignorance on les renvoie à des simples causes génétiques. Freud s'aperçoit que la parole en libre association des mots permet de soigner les patients souffrant des troubles psychiques. C'est ainsi que la psychanalyse est née. La psychanalyse se définit comme une science psychologique basée sur la méthode de traitement des troubles psychiques. Mais Freud et Joseph Breuer ont commencé leur expérience par la méthode d'hypnose (baisse de niveau de vigilance provoquée par suggestion et qui est marquée par une grande dépendance). L'hypnose consiste à plonger le patient dans un sommeil artificiel ou dans un état intermédiaire entre le sommeil et l'éveil qui les rend apte à admettre les suggestions de l'hypnotiseur. C'est ainsi que les deux médecins ont réussi à soigner une jeune fille qui avait le trouble de la morbidité oculaire.

Mais ayant constaté que la méthode d'hypnose est un peu brutale, Freud élabore une autre méthode qu'on appelle la psychanalyse. La psychanalyse consiste à ramener un état inconscient en un état conscient c'est-à-dire d'amener le malade à retrouver par lui-même les souvenirs et les préoccupations qui l'obsèdent inconsciemment.

Le psychanalyste fait parler librement le malade et lui demande de raconter ses rêves, lui pose des questions sur son passé. Ce faisant, le psychanalyste repère certains « actes manqués » qui peuvent être soit les lapsus, soit les oubliés ou les rêves. Il les interprète afin de retrouver les souvenirs refoulés susceptibles d'être à l'origine du trouble de comportement.

A cet effet, Freud propose l'analyse des actes manqués qui sont les manifestations inconscientes. Ces actes manqués sont entre autres : les lapsus, les oubliés, les rêves, les névroses....

2. Les actes manqués

Freud définit les actes manqués comme les petits incidents malheureux de la vie de tous les jours, les erreurs involontaires qui ont un sens mais l'on veut cacher à sa propre conscience et qui ont leur source dans le désir refoulé.

a. Les lapsus :

C'est un mot latin qui veut dire action de glisser ou trébucher. Ce sont les erreurs du langage parlé ou écrit c'est-à-dire des fautes d'inattention dans la parole ou dans l'écriture. On dit ou on écrit un mot à la place d'un autre. Selon Freud, ces phénomènes ne sont pas gratuits. Ils traduisent nos désirs secrets. Par exemple en voulant appeler Isabelle, il prononce Elisabeth. Ainsi, il traduit un certain amour caché qu'il a avec Elisabeth. Les lapsus expriment une réalité cachée car ce sont des intentions que l'on veut cacher à sa propre conscience alors qu'elles ont leur origine dans les désirs refoulés.

b. Les oublis :

Sont chargés de sens et révélateurs d'un sentiment inconscient. L'oubli d'un nom, d'un rendez-vous ou la perte d'un objet sont des sentiments négatifs correspondant à des souvenirs désagréables du sujet. Par exemple la perte d'un objet manifeste une volonté inconsciente de la perte. L'oubli d'un rendez-vous est aussi une manifestation inconsciente de refus.

c. Le rêve :

Il est interprété par trois manières : l'interprétation traditionnelle, scientifique et psychanalytique. Dans son interprétation traditionnelle, le rêve est comme une communication avec les puissances surnaturelles qui viennent nous communiquer le secret de la vie pendant le sommeil. Selon la science, le rêve est physiologique c'est-à-dire lorsque la conscience est fatiguée, elle perd la vigilance et les images mentales contenues dans la conscience nerveuse s'enchaînent pêle-mêle. C'est ce qu'on appelle le rêve. Mais chez Freud, le rêve vient de nous même sous forme déguisée de nos désirs secrets « le rêve est la réalisation déguisée d'un désir refoulé » mais aussi « la voie royale d'exploration de l'inconscient ». L'intérêt du rêve selon Freud réside dans les désirs inconscients parce que refoulés à l'état de veille se satisfont dans le sommeil. C'est ainsi que Freud affirme « le rêve est le gardien du sommeil ».

d. La névrose :

Ce sont des troubles légers du comportement observés chez un sujet conscient mais incapable de s'en débarrasser. On peut citer entre autre la phobie et la manie.

e. La phobie :

Elle est la peur ou la crainte obsessionnelle de certains animaux (voire de leurs représentations). C'est ainsi que la peur de certains actes ou de certaines situations qui peuvent provoquer la fuite ou les cris. Nous pouvons citer l'agoraphobie qui est une névrose constituée par une peur des grands espaces découverts et des rassemblements humains (la peur de se mêler à la foule ou au public), ou la claustrophobie qui est au contraire la peur morbide des espaces closes.

f. La manie :

Elle est une folie ou un goût excessif, déraisonnable pour quelque chose parfois la moquerie. Par exemple : la mégalomanie qui est une folie de grandeur, une surestimation pathologique

que le sujet se forge de sa personnalité et de son importance par rapport aux autres dans une ambiance d'orgueil ou de vanité. Un mégalomane se croit toujours supérieur aux autres. La cleptomanie est une impulsion pathologique qui pousse certaines personnes à voler. Un cleptomane manifeste toujours son désir de soulagement dans le vol pour avoir la conscience tranquille.

Quel que soit leur manière de se manifester, ces différents états portent toujours un sens qui demande une interprétation grâce à la psychanalyse.

3. La compréhension de l'inconscient selon Freud

L'inconscient selon Freud est l'ensemble des réalités et des mécanismes psychiques échappant à la conscience. Il est constitué par les pulsions (innées) et les désirs refoulés (acquis). Quant à l'inconscience, elle est un état provisoire de suspension de la conscience (dans le sommeil, le coma, l'ivresse...), ainsi, celui qui est dans un état second est inconscient, mais ce n'est pas son inconscient qui l'explique. Face à une telle distinction, nous réalisons que : l'inconscient n'est pas simple absence, simple manque de conscience ; il n'est pas l'état de celui qui s'est évanoui, ou qui ignore les exigences morales ou le danger qui le menace.

Au contraire, l'inconscient est constituée par les pulsions, des forces psychiques que je refoule, c'est-à-dire que je refuse de reconnaître. Ces forces sont des désirs que j'expulse de ma « tête » sans même savoir que j'ai pris une telle résolution. L'inconscient est donc l'ensemble des forces pulsionnelles qui gouvernent l'individu à son insu. Ce sont des sentiments, des désirs, des souvenirs inavoués qui se développent au plus profond de nous et dont la satisfaction contrarie l'ordre moral et qui, de ce fait sont réprimés et ignorés. Ces désirs sont réprimés de manières inconsciente parce qu'ils heurtent les conventions sociales ; leurs satisfactions impliquent que l'individu enfreint (vole, transgresse, désobéit) aux interdits sur lesquels repose la société. Freud explique : l'homme a des désirs illimités. Mais certains de ces désirs sont contraires à la morale et aux interdits de la société. Alors, l'individu refuse de faire ces désirs interdits, il les ignore et les boute hors de sa conscience. Les désirs refoulés ne partent pas définitivement. Ils se cachent dans la poubelle de l'inconscient, et à notre insu, surgissent de nouveau surtout dans le rêve.

4. La stratification du psychisme humain selon Freud

Le concept de l'inconscient a été analysé par un psychologue français Pierre Janet. Pour lui, l'inconscient est le résultat d'une faiblesse de la pensée ou de la conscience c'est-à-dire, l'inconscient apparaît lorsque la conscience trop épaisse, atténue son activité mentale. Pour Freud, l'inconscient est une instance fondamentale dans le psychisme humain. Autrement dit, il y a conflit entre les exigences sociales, morales et des désirs, des exigences somatiques qui cherchent à se réaliser.

Le concept de l'inconscient selon Freud n'est pas une faiblesse de la conscience mais plutôt une dimension cachée de l'esprit humain. Pour ce faire, l'homme ne maîtrise pas totalement ses actes et ses pensées. Il subit l'action des forces qui le poussent à agir.

Pour expliquer le fonctionnement du psychisme humain, Freud l'avait subdivisé en trois parties : la conscience, le préconscient ou subconscient et l'inconscient. Il est à remarquer que ces couches psychiques ne correspondent pas à des zones matérielles du cerveau.

- La conscience est un système de perception et constitue une enveloppe périphérique autour de l'appareil psychique. Elle a pour fonction de savoir ce qui se passe en nous et en dehors de nous. La conscience doit adapter toutes les pulsions. elle est régit par un principe de réalité. Elle sert de frontière entre le monde intérieur et extérieur. C'est elle qui capte les informations venant de l'extérieur.
- Le préconscient ou subconscient est tout ce qui n'est pas saisie par la conscience. Il comprend ce qui n'est pas actuellement conscient mais pourrait le devenir. Il joue un rôle intermédiaire entre la conscience et l'inconscience. Il est le domaine des connaissances qui ne sont pas parvenues et un niveau assez clair. C'est le domaine des hésitations.
- L'inconscient, inaccessible à la conscience est constitué par l'ensemble des contenus refoulés par une censure c'est-à-dire tous les désires qui ne trouvent pas leur satisfaction.

Ceci constitue ce que l'on appelle la première topique freudienne c'est-à-dire, la première représentation symbolique des différents lieux psychiques. A la fin de sa vie, Freud mit au point une nouvelle topique (la seconde) à savoir : le surmoi, le moi et le ça.

a. Le surmoi :

Il désigne l'intériorisation des exigences parentales, sociales et des principes moraux. Le surmoi est l'instance qui dès la plus petite enfance a intériorisé les interdits sociaux et parentaux et oppose une censure aux désirs ou représentations non conformes aux valeurs de l'éducation. Le surmoi est le juge intérieur qui s'exprime dans la conscience morale. Il refoule les causes du plaisir et joue un grand rôle dans les troubles de comportement parce qu'il oppose une censure aux désirs non conformes à la valeur morale et à l'éducation.

b. Le moi :

Il recouvre tout le système psychique (conscience, préconscient et inconscient). Il se confond à la conscience, à la pensée, à la volonté. Il joue un rôle médiateur en s'efforçant de concilier les intérêts divergents et même contradictoires (le principe du plaisir et le principe de la réalité) tout en tenant compte du moi extérieur.

c. Le ça :

C'est la partie la plus obscure, la plus impénétrable de notre personnalité. Il est le lieu des désirs inconscients refoulés, des pulsions sexuelles (la libido) et d'auto conservations et de la pulsion ou instinct de mort. Il obéit au principe des plaisirs. Le contenu du ça comprend tout ce que l'homme apporte dès la naissance. Il est amoral et est l'équivalent de l'inconscient.

d. Résumé de la théorie freudienne du surmoi, du moi et du ça :

Le ça demande, le surmoi commande, autorise ou non. Le moi se trouve pris entre les exigences contradictoires du ça et du surmoi. Il y a équilibre psychique, il y a la santé chez l'homme quand la tentation entre ces trois instances n'existe pas. Cet équilibre n'est possible que si le moi sait satisfaire les besoins du ça dans le respect des normes du surmoi. C'est ainsi que Freud affirme : « le moi n'est pas le maître de sa propre maison ».

Tous les phénomènes psychiques selon Freud ont une signification cadrée et découvrable par la psychanalyse. Ainsi, il faut reconnaître le rôle de l'enfance dans la formation de la personnalité. En effet, tout ce qui est revu par l'enfant par exemple les mauvais souvenir tel que les échecs scolaires, la perte précoce des parents, la déception amoureuse influence considérablement sa personnalité adulte. Dans la vie de chacun, le passé n'est jamais passé et surtout les événements de l'enfance jouent un rôle capital dans la vie future de l'individu. Les chocs psychologiques que l'enfant encaisse les premières années de sa vie, ses relations avec les parents sont importantes pour la compréhension de sa vie future et son comportement à l'âge adulte. Notre personnalité plonge ses racines dans notre enfance c'est-à-dire le passé gouverne notre vie à l'âge adulte. Raison pour laquelle un écrivain anglais Words Worth disait : « l'enfant est le père de l'homme ».

5. La sexualité infantile et le complexe d'Œdipe

La psychanalyse freudienne soupçonne que les névroses ont leur racine dans l'enfance. En effet, pense Freud, la fonction sexuelle est présente dès la naissance et s'exprime à travers certaines fonctions vitales. Freud distingue dans la vie de l'homme quatre phases liées à quatre stades de son développement :

a. Le stade buccal (0-1 an) :

La libido envahit la région de la bouche. Pour Freud la succion du sein maternel (tétine) s'accompagne pour l'enfant d'une satisfaction sensuelle. La zone buccale est à cet âge la zone de plaisir par excellence.

b. Le stade sadique-anal (1-3 ans) :

La libido est basée dans la région de l'anus : l'enfant éprouve un plaisir particulier dans la défécation et aussi dans la destruction des objets ; il aime à casser, à détruire, à abîmer.

c. Le stade libidinal ou stade œdipien (3-5 ans) :

Ce stade pose le problème réel du sexe. L'enfant prend conscience de son individualité et de la différence de sexes. C'est à ce stade que se situe le complexe d'Œdipe.

d. Le stade génital (7-12 ans) :

Au sortir du stade sadique anal, l'enfant amorce le stade de latence ou le développement de la libido connaît un temps d'arrêt et les souvenir de la sexualité infantile sont refoulés et détruits. Ce stade est marqué par le sentiment d'amitié et de soumission aux parents. Juste après cela, l'enfant tombe dans la sphère de la pré-puberté puis de la puberté.

e. Le stade de la pré-puberté/âge romantique :

Commence entre 13-15 ans chez la fille et 15-17 ans chez le garçon. Il se caractérise par l'apparition des poils au pubis et le développement des organes génitaux. Pendant ce temps rejaillit encore le stade oedipien. L'enfant devient l'ennemi de son parent de même sexe. Souvent, il se bat avec ses parents. Il tombe amoureux des personnes fabuleuses ou des amis de classe. Il écrit des lettres d'amour qu'il n'enverra jamais.

Mais Freud ne réduit pas la sexualité à l'acte sexuel ou aux organes génitaux. Pour lui, la sexualité englobe tout ce qui concerne le plaisir et Freud s'aperçoit que le psychisme humain est structuré de la relation entre l'enfant et ses parents. C'est cette relation que Freud appelle le complexe d'oedipe. Ce terme est venu de la mythologie grecque. Cette mythologie dit qu'oedipe avait tué son père Laïos pour épouser sa mère Jocaste. Cette histoire selon Freud est aussi l'histoire de chacun de nous. L'enfant se prend d'une affection exclusive au parent du sexe opposé et rejeté son parent du même sexe ; l'identification avec le parent du même sexe révèle un caractère d'hostilité, le désir l'éliminer et de le remplacer auprès du parent opposé.

La libido investit la zone génitale proprement dite. La puberté développe des nouvelles pulsions qui se heurtent à la censure sociale. La maturité des organes sociaux va permettre aux sujets normaux d'entrer dans le processus normal de la vie sexuelle adulte. Mais le désir sexuel ne serait vraiment humain et épanouissant que s'il est contrôlé par la raison et la volonté. Mal contrôlé, il peut aboutir à la perversion (homosexualité, sodomie, sadisme...).

6. Les critiques de Freud

La psychanalyse freudienne malgré ses succès dans la guérison des névroses, a fait l'objet des nombreuses critiques négatives. Nous tenons quelques-uns qui sont entre autre :

- Dans la psychanalyse même, les voix discordantes de Jung et Adler se sont élevées contre le rôle quasi exclusif accordé par Freud aux désirs sexuels. Ceux-ci reprochaient le rôle exclusif accordé par Freud au désir sexuel ;
- Les philosophes de la liberté comme Alain et Sartre ont contesté la tendance de la psychanalyse à minorer l'homme, à le déresponsabiliser. Pour eux, l'inconscient n'est qu'un mythe, l'homme est un acteur conscient, connaissant pleinement les motifs et les conséquences de ses actes, donc, libre et responsable. Aussi, pensent-ils, cette conception de Freud menace et brise l'unité et la liberté du sujet. Alain critique la diabolisation qui accompagne la notion de l'inconscience donnant l'impression d'avoir un autre Moi. Pour lui, l'inconscient n'est que l'effet du corps et des instincts que l'on peut maîtriser par la volonté. De même, pour Sartre, l'inconscient n'est qu'une conduite de « mauvaise foi » que l'homme adopte pour refuser sa liberté, en faisant semblant de ne pas être conscient de ce qu'il est et de ce qu'il fait. Par conséquent, pour Alain et Sartre, l'importance accordée à l'inconscient réduit la liberté et la responsabilité de l'homme. On cherche vite des excuses à ses conduites en s'abritant derrière l'inconscient ;

- Il est bien vrai que Freud n'encourage pas l'homme en accordant plus de crédit à l'inconscient et le déresponsabilisant par-là, cependant, la psychanalyse invite à une meilleure connaissance de soi et à une plus grande maîtrise du sujet. Il s'agit pour Freud de dénoncer l'illusion faisant croire au sujet qu'il est transparent à lui-même et parfaitement maître de ses pensées ;
- Par ailleurs, l'inconscient « dépersonnalise » l'homme ; il ne se possède plus. Car, désormais, dit Alain, « un autre moi me conduit qui me connaît et que je connais mal ». l'inconscient se comporte comme un fantôme. Il agit en moi sans moi et malgré moi. Nous ne sommes donc pas entièrement libres et maîtres de nous-mêmes. Pour Alain, la plus grave erreur est de croire que « l'inconscient est un autre Moi ; un Moi qui a ses préjugés, ses passions et ses ruses ; une sorte de mauvais ange, diabolique conseiller » ; bref, un malin génie. On pourrait penser en général que l'inconscient dégrade l'homme au rang d'un animal ignorant les raisons profondes de sa conduite.

III. Conclusion générale :

Pour la pensée classique (Descartes), l'homme est un être pensant, conscient qui agit toujours en connaissance de cause de façon libre et volontaire. La raison est son maître. En même temps, cette conscience est extériorité, car toute conscience est intentionnelle, une présence au monde (Husserl). La conscience permet à l'homme de se connaître et de voir d'une manière transparente tout ce qui se passe en lui et autour de lui. Mais avec la découverte de l'inconscient, Freud a révélé les insuffisances de notre fonctionnement psychique.

Pour le courant psychanalytique (Freud), l'homme est désir, pulsion et recherche de plaisir. L'inconscient guide l'homme et le rend étranger à lui-même. Le lapsus, les actes manqués, les rêves... deviennent des lieux où l'homme peut se découvrir et se connaître ; ce sont des faces cachées d'un moi qui s'ignore. En ce sens, nier l'existence de l'inconscient n'explique pas l'ensemble des phénomènes psychiques. Toutefois, il faut reconnaître que c'est la conscience qui fait de l'homme un être de raison, pensée et qui exprime cette pensée par le langage.

Sujets de réflexion :

- 1- La conscience et l'inconscient parlent-ils le même langage ?
- 2- Qu'en pensez-vous de cette affirmation de JP Sartre : « être une conscience, c'est s'écartez vers le monde ».
- 3- La conscience morale n'est-elle qu'un produit des circonstances sociales ?
- 4- Peut-on parler d'un inconscient psychique ?
- 5- Commentez cette pensée de Henry Bergson : « la conscience est un trait d'union entre ce qui a été et ce qui sera ; un pont jeté entre le passé et l'avenir »
- 6- L'homme est-il le maître de ses pensées et de ses actes ?

7- Expliquez et discutez cette pensée de Freud : « le moi n'est pas le maître dans sa propre maison ».

CHAPITRE 3 : LE LANGAGE

Objectifs du cours :

- Bien percevoir que le langage n'est pas un simple instrument dont la pensée pourrait se passer ;
- Saisir l'importance du langage pour la philosophie mais aussi les risques liés à cette importance du langage.

Pistes de réflexion :

- Est-il possible de penser sans les mots ?
- Peut-on dire que l'on pense d'abord et que l'on se sert ensuite des mots pour extérioriser sa pensée ?
- Peut-on dire que l'homme est le seul animal qui parle ?

Introduction Générale

La thématique de l'origine et de la variété des langues est aussi vieille que la philosophie elle-même. Mais elle n'a pas perdu de sa complexité au cours des siècles. Au contraire, l'avancée des recherches biologiques l'a rendue plus aporétique. Pour cause, il a été démontré que notre aptitude à parler n'est pas uniquement le fait du dispositif neurobiologique (langue, dents, cordes vocales, nerfs, etc.) que la nature nous a octroyés. La possibilité de parler suppose également la capacité de mettre en valeur cet appareillage neurobiologique⁸. Les avis sont partagés sur la question de l'origine des langues⁹. Ces différents avis posent la nécessité d'une réflexion sérieuse sur le langage. Plusieurs questions se posent : d'abord, concernant l'origine du langage. Le langage est-il naturel ? Ou bien est-il une création de l'homme ? L'homme parle-t-il parce qu'il pense ou pense-t-il parce qu'il parle ? Autrement dit, quels sont les rapports qui existent entre le langage et la pensée ? Ces questions guideront notre analyse sur cette thématique.

⁸ A vrai dire, les animaux ont des dents, une langue, des cordes vocales, des nerfs, etc. comme nous. Pourtant ils ne parviennent pas à parler. Cela revient à dire que la possession de cet « arsenal » neurobiologique n'implique pas la capacité de s'en servir. Pour parler il faut donc l'intervention de quelque chose d'autre qui soit extra- et supra-biologique. (Cette réflexion est de **J.-J. Rousseau**. Il la fait dans le but de montrer que la parole est l'émanation de la pensée).

⁹ D'aucuns pensent que le désir d'exprimer ses besoins et ses passions a contraint l'homme d'user du langage. Jean-Jacques Rousseau est de ceux-là. Selon lui, « Ce n'est ni la faim, ni la soif, mais l'amour, la haine, la pitié, la colère qui (...) ont arraché [aux hommes] les premières voix »⁹.

D'autres défendent plutôt la thèse de l'innéité du langage chez l'homme. C'est le cas de l'ethnologue et préhistorien français A. Leroi-Gourhan. Pour lui, il ne fait l'ombre d'aucun doute que le premier homme savait parler. A en croire Leroi-Gourhan, le langage du premier-né de la race humaine ne différait pas trop du nôtre.

D'autres encore classent l'origine du langage au nombre des hasards dérisoires de l'évolution humaine. Jacques Monod fait un exposé très convaincant de ce point de vue dans *Le hasard et la nécessité (Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne)*, Ed. du Seuil, 1970, pp. 142-151).

1. Le langage, la langue et la parole

Ces trois mots sont des termes bien souvent utilisés indifféremment. Pourtant il existe une nuance entre elle comme l'a montré le linguiste français Ferdinand de Saussure.

Pour lui, la langue est « un ensemble de conventions nécessaires adoptées par un corps social ». Il s'agit donc de codes verbaux articulés commun à un groupe linguistique, lui permettant de communiquer. Cet ensemble de codes a un caractère préétabli et conventionnel. On naît dans une langue. La langue est toujours et déjà là. Le caractère conventionnel de la langue n'est pas à entendre comme résultant d'un consensus ou d'un compromis. Il s'agit plutôt d'une compréhension commune tacite que l'on trouve déjà et toujours là.

Ferdinand de Saussure trouve à la langue de l'arbitraire, notamment dans le lien entre les signes linguistiques et ce qu'ils signifient. Il n'y a pas de lien nécessaire entre le signifiant et le signifié. Par exemple, le signifiant est la forme matérielle du mot constitué de lettres (forme écrite de la langue) ou de son (forme orale) « homme » n'a rien de commun avec le signifié qui est la représentation mentale qui donne son sens au mot « homme » qu'il ne faut pas confondre avec le référent qui est la réalité que le mot désigne. Par ailleurs, d'une langue à une autre le signe linguistique change.

Emile Benveniste n'est de cet avis. Le signifiant et le signifié vivent une certaine symbiose dans la conscience humaine. Leur lien psychologique n'est pas arbitraire car le signifiant est forcément identique au signifié dans notre esprit.

Quant à la parole, De Saussure la considère comme étant la mise en œuvre individuelle de la langue. Si la langue est définie au niveau du groupe social, la parole est définie au niveau individuel : c'est l'individu qui, par la parole met en pratique la langue. La parole a aussi un caractère actif contrairement à la langue car elle peut faire évoluer la langue. Si l'homme n'a pas d'emprise sur la langue, il a le pouvoir de faire évoluer la parole. Le Boudouma évolue au fil des générations tandis que la langue Boudouma est une langue dans laquelle on est né.

Le langage enfin englobe la langue et la parole. C'est un « système de signe exprimant des idées ». Si la langue est un système d'expression verbale et articulé, mieux le langage est un système de signes qui permet la communication.

La distinction entre la langue et le langage se manifeste aussi par les sciences qui les étudient ; la langue est étudiée par la linguistique tandis que le langage est étudiée par la sémiologie (la science des signes).

2. Un faux problème : l'origine du langage.

La problématique de l'origine du langage n'est qu'un faux problème. Rousseau montre que lorsqu'on cherche à établir l'origine du langage, on tombe dans un cercle d'aporie (contradiction logique qui conduit à une impasse du raisonnement) car le langage apparaît comme nécessaire à sa propre invention. Il essaie cependant dans l'Essai sur l'origine des langues, de montrer que ce sont les passions qui ont donné naissance aux premières langues :

« ce n'est ni la faim, ni la soif, mais l'amour, la haine, la pitié, la colère qui ont arraché leurs premières voix. » ce qui signifie que le langage n'étant pas né des besoins, la satisfaction de besoin ne nécessitant nullement son expression, le langage n'est pas naturel.

La pensée de Rousseau s'éloigne de celle d'Aristote qui conçoit l'homme comme un animal politique, un être fait pour vivre et communiquer avec autrui. Avec Aristote, nous pouvons définir l'homme comme un animal qui parle. Pour Rousseau, en revanche, c'est la vie en société qui fait que l'homme devient un animal qui parle.

3. L'homme est un être qui parle

Bergson définissait l'homme d'abord comme un homo-faber, fabricateur d'outils et inventeur de la technique. Pour Lévi Strauss, l'homme est un locuteur plus fondamentalement encore qu'un fabricateur de machines. L'homme est avant tout un être qui parle.

Le langage animal est stéréotypé, inchangeable car étant inné, lié à chaque espèce. De plus, chez les animaux le dialogue n'est pas possible. Lorsqu'une abeille, par un signe bien déterminé indique la direction d'une fleur, elle ne reçoit de réponse qu'une conduite et un signe réciproque. Les autres abeilles prennent la direction indiquée. Enfin, les cris émis par les animaux pour communiquer ne peuvent pas être décomposés en unités infiniment combinables comme le peut la langue humaine. En effet, l'homme par sa raison, peut combiner des phonèmes pour produire une infinité de mots.

4. Les fonctions et pouvoirs du langage.

On nous reprochera peut-être de réduire ici le langage à ce qui n'est qu'une de ses fonctions, la communication. On nous fera observer qu'à côté de son rôle de communication, d'information, le langage a aussi une fonction expressive. Maurice Merleau Ponty remarque qu'avant d'être au service de la communication, le langage est « **une manière pour le corps humain de vivre et de célébrer le monde** ». Le mot joue et mine le monde autant qu'il le signifie. A cette fonction expressive, se rattache la fonction magique du langage. Le mot, en se détachant de la chose, paraît aisément la dominer, la gouverner. Il dit ce qui n'est pas encore et ressuscite ce qui a disparu. Bien de mythologies ont fait de la parole, la source créatrice du monde.

On pourrait encore lier à la fonction magique du langage sa fonction esthétique. Le pouvoir d'incantation du langage ne s'est-il pas conservé dans la poésie ? Les chants du poète se sont en latin des carmina, des « enchantement ».

Mais les fonctions expressives, magique, esthétique du langage suppose elle-même comme condition fondamentale sa fonction de communication. Si l'on exprime, si l'on mine les choses c'est toujours pour un auditeur, un spectateur. Les incantations magiques supposent elle aussi une relation, une communication d'un certain genre entre le sorcier et sa victime. Le langage sous toutes ses formes est toujours étroitement lié à la vie sociale des hommes. Et comme le dit André Martinet « **c'est la communication (...) qu'il faut retenir comme la fonction centrale de cet instrument qui est la langue.** ».

5. Le langage et la pensée.

On pourrait conclure de la multiplicité des codes signifiants dont l’homme fait usage, de la multiplicité des langues elles-mêmes si l’on ne considère que la parole, il y a une certaine transcendance de la pensée sur son instrument linguistique. La pensée précède le langage ; j’en fais l’expérience semble-t-il quand je cherche mes mots, quand j’ai une idée que je ne parviens pas à exprimer que j’habille successivement de termes improprez qui ne me satisfont pas et que je rejette tour à tour. On dit que « *si la pensée cherche ses mots, c'est qu'elle les précède* ».

La transcendance de droit de la pensée sur le langage n’implique pas chez l’individu lui-même membre d’une société où l’on parle, une antériorité de la pensée par rapport au langage. Le sens commun suppose que nous pensons d’abord et qu’ensuite nous habillons notre pensée des mots. C’est dans cette perspective que, Oscar Wilde disait « *nos pensées naissent tout habillées* ».

Dans ce contexte, comment expliquer notre incapacité à expliquer certaines pensées, surtout celles qui touchent à notre vie intérieure ? Hegel cependant réfute cette thèse et déclare qu’on ne peut penser qu’avec des mots. C’est par des mots que le sujet pensant donne une forme objective à ses pensées. C’est pourquoi dit-il : « *Vouloir penser sans les mots, c'est une tentative insensée* ».

6. De l’importance du langage

Par le langage, nous pouvons nommer les choses, classer les idées, et par le fait même, dominer le monde. Le langage occupe une place privilégiée dans la culture -entendue ici comme un « ensemble de moyens dont disposent les hommes pour modifier la nature à leur avantage ». Les racines les plus solides de toute culture sont enfouies dans les profondeurs de la langue. C’est dans les méandres de la langue que se dessinent à la fois le ridicule et le génie des projets humains. Là que mijotent les calculs mesquins et les initiatives désintéressées. Pour montrer comment la langue promeut la culture, Emile Benveniste affirme ceci : « Par la langue, l’homme assimile la culture, la perpétue ou la transforme. Or comme chaque langue, chaque culture met en œuvre un appareil spécifique de symboles en lequel s’identifie chaque société »¹⁰.

Le pouvoir des mots est beaucoup plus immense que nous ne l’imaginons. C’est au travers d’eux que se structure la perception de l’univers d’un tout peuple. Ainsi, apprendre une langue c’est toujours plus qu’apprendre de simples mots et tournures linguistiques. En apprenant une langue on accède à l’univers symbolique et métaphysique du peuple qui la parle. Le propre de la langue est d’être le repaire des us, de la vision du monde, des rêves et des désespoirs du groupe social auquel elle "appartient". Voilà pourquoi, à proprement parler, une langue ne se traduit jamais. Mais elle se comprend. « Toute traduction est une trahison ».

¹⁰ E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, Tome 1, p 30.

La langue peut aussi être utilisée à des fins de domination sociopolitique¹¹. Très souvent il arrive que la langue aggrave la fracture sociale en radicalisant les affrontements interethniques et en alimentant les intégrismes de toutes sortes. La langue crée toujours un « nous » qui s'oppose à un « eux ». Les classes sociales se reconnaissent aussi à la manière de faire usage d'une langue. Aussi les classes aisées, ainsi qu'une bonne partie de celles moyennes, prétendent parler la langue "pure" (la langue classique, telle que consignée dans les grammaires et les dictionnaires de référence). Le bas peuple trouve sa joie à parler l'argot ou la langue sous sa version la plus courante. En un mot, la prise en compte des facteurs linguistiques dans la résolution des conflits peut être salutaire.

Grâce au langage nous pouvons agir sur les personnes et sur le monde. Dans le premier cas on se réfère, par exemple, aux propos qu'un locuteur peut adresser à un récepteur. Ces mots ont obligatoirement une incidence sur lui. Ils peuvent l'enchanter ou l'énerver, le flatter ou l'offusquer, selon qu'ils sont courtois ou méchants¹². Dans le second cas les mots deviennent des « actes du langage ». Ils revêtent leur fonction performatrice : ici les mots réalisent ce qu'ils disent¹³. Le langage révèle aussi son importance à travers sa fonction thérapeutique.

Conclusion générale

Au terme de ce chapitre, force est de constater que par ses facultés intellectuelles, l'homme est doté d'un grand pouvoir d'ouverture au monde et de connaissance que n'ont pas les autres êtres.

Le langage humain est une condition non seulement nécessaire à l'expression de la pensée mais surtout à son élaboration. La question de l'origine du langage nous conduira nécessairement à une aporie car le langage apparaît comme nécessaire à sa propre invention. L'essentiel, c'est de bien utiliser le langage d'autant plus que pensée et langage sont identiques. Il est important de souligner que le langage est une spécificité humaine mais nous ne pouvons guère le réduire au simple rôle d'instrument de la pensée.

Sujets de réflexion

1- Parler, est-ce le contraire d'agir ?

¹¹ Beaucoup de dirigeants politiques à travers le monde, surtout ceux des pays islamiques et hispanophones (Mahmoud Ahmadinejad, Hugo Chavez, Evo Morales, Hassan Nastrallah, etc.), considèrent l'Anglais comme une langue de la domination. D'autant plus que les défenseurs du mondialisme et de l'économie libérale le présentent comme la langue du village planétaire (*Global village*). Du moins, selon les analyses de Samuel Huntington faites dans *Le choc des civilisations*.

¹² Une parole réconfortante peut faire beaucoup de bien à qui elle est adressée. Des encouragements sincères, des félicitations méritées, des compliments vrais, sont autant de choses qui nous réchauffent le cœur et nous donne la joie de vivre. Au contraire, les paroles méchantes sont destructrices. Les injures, les moqueries, les propos calomnieux, blessent notre amour-propre et nous couvrent de honte. Avec les mots on peut conduire autrui en enfer ou au paradis.

Les grands flatteurs, comprenez les personnes qui savent obtenir ce qu'elles veulent, ont l'art de manier les mots pour s'attirer la confiance et l'affection de ceux qui les écoutent. Ils ont découvert la magie des mots. Cf., à titre illustratif, *Le corbeau et le renard* de La fontaine ou le Poème de Parménide dans lequel le *Kouros* recourt à des propos cajoleurs pour séduire les filles du soleil.

¹³ Exemple : « Au nom de pouvoirs qui m'ont été conférés, je vous déclare mari et femme », « Je déclare cette année académique ouverte ». Les philosophes anglo-saxons, notamment Searle et Austin, ont aidé la philosophie à découvrir la performativité du langage : parfois le langage actualise ce qui est dit.

- 2- Le langage nous trahit-il ?
- 3- Le langage sert-il à parler ou bien à penser ?
- 4- Le silence ne dit-il rien ?
- 5- Le langage peut-il garantir la communication entre les hommes ?
- 6- Est-il possible de connaître une société en ignorant sa langue ?
- 7- Y-a-t-il quelque chose que le langage ne puisse dire ?

CHAPITRE 4 : AUTRUI

Objectifs du cours :

- Constituer autrui en problème philosophique ;
- Comprendre pourquoi, en quoi et sous quelles formes « autrui » présente un problème philosophique ;
- Explorer la dimension philosophique de notre rapport à autrui.

« Autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même. » (Jean-Paul Sartre).

Pistes de réflexion :

- Pourquoi me faudrait-il un médiateur entre moi et moi ? comment pourrait-il être « indispensable » ?
- De quel « autrui » s'agit-il ? de n'importe quel autre homme indifférent, ou bien y a-t-il des situations et des personnes privilégiées ? (autrui est-ce celui que je regarde, celui que je combats, ceux avec qui je construis ma vie, ceux qui me jugent, etc. ?
- Quelle est la modalité de cette médiation : amicale ? conflictuelle ?
- Sartre est aussi l'auteur de la formule célèbre : « *l'enfer, c'est les autres.* » y a-t-il une contradiction entre ces deux affirmations, ou bien au contraire disent-elles au fond la même chose ?

Introduction générale :

Par le terme « autrui », nous désignons les autres êtres humains, nos semblables. En effet, l'homme n'est pas seul au monde. A ce titre, il possède certaines tendances et sa manière d'être naturel se trouve modifier par les exigences de la vie en société c'est-à-dire les manières de penser, d'agir propres à chaque individu dépendent de sa situation sociale. Selon les sociologues, l'homme ne serait même rien de plus que ce que fait son groupe social. Les autres, notre entourage, notre famille interviennent dans la construction même de notre personnalité. En s'identifiant à ses parents ou à certains membres de son entourage, l'enfant s'achemine vers la construction de sa propre personnalité. Ceci montre que l'homme n'est pas fait pour vivre seul. Il a besoin des autres non seulement dans l'entraide et la coopération mais aussi pour se modeler et partager le sentiment d'exister. A cet effet, autrui est-il mon semblable ou différent de moi ? Pourrais-je vivre sans aucune relation avec d'autres humains ? Quel type de rapport le moi entretient avec l'autre ? Si l'homme était seul au

monde, y aurait-il un sens à penser, à agir, à parler ? Face à ces problèmes, il faut souligner que l'existence d'autrui peut- être source de conflits mais aussi de partage.

I. LA CONNAISSANCE D'AUTRUI

1. Qui est Autrui ?

Autrui, c'est l'autre, mon prochain qui n'est pas moi. Autrui est mon semblable (c'est aussi moi et aussi un non moi). Il faut qu'autrui soit à mes côtés pour me permettre de me connaître comme le disait Aristote : « *Autrui est le miroir qui me permet de découvrir mon visage* ». En effet, la connaissance de soi résulte de la contemplation de soi ; or, il est impossible sinon difficile de se contempler soi-même.

N'est – il pas vrai que nous faisons souvent des reproches aux autres sans nous rendre compte que nous commettons les mêmes erreurs ? Autrui désigne un autre moi c'est-à-dire un sujet autre que moi-même doté lui aussi d'une conscience lui permettant de se présenter sa propre individualité. Autrui n'est ni autre que moi ni identique à moi, il est alter-ego c'est-à-dire « **un autre moi** » d'une part et « **autre que moi** » d'autre part. Jean-Paul Sartre, fasciné par cette duplicité d'autrui le définit comme suit : « *Autrui c'est l'autre, c'est-à-dire moi qui n'est pas moi* ». Autrui peut être saisi de deux façons. Soit à partir de sa ressemblance à moi, soit à partir de sa différence d'avec moi. Cette analogie ne donne qu'une certaine connaissance d'autrui. Elle n'épuise pas cette connaissance. C'est pourquoi Maurice Merleau-Ponty nous prévient que « *le deuil d'autrui et sa colère n'ont jamais le même sens pour lui que pour moi. Pour lui ce sont des situations vécues, pour moi ce sont des situations appréhendées. Oui si je peux par un mouvement d'amitié participer à ce deuil et à cette colère, ils restent le deuil et la colère de mon ami Paul* »¹⁴. Donc Il est à la fois proche et lointain, familier et étranger et apparaît comme une figure énigmatique (difficile à comprendre ou à expliquer), à la fois fascinante et inquiétante.

Autrui est comme un miroir qui permet la connaissance de soi. Il permet de se mesurer, de se juger et de se situer dans une société.

2. Comment reconnaître l'existence d'autrui ?

René Descartes fait d'autrui un être second, par rapport au « Je ». Il le relègue au second plan. Dans son livre « méditation métaphysique », il souligne que ce qui m'assure mon existence, c'est ma conscience. Pour lui, l'existence de ma conscience est la seule certitude qui ne laisse planer aucun doute sur mon existence. La pensée se pensant c'est-à-dire faisant flexion sur elle-même ne peut établir l'existence d'autres choses en dehors d'elle-même. Cette conception de Descartes est qualifiée de solipsisme (solus= seul ipsé= soi-même) c'est-à-dire fermer dans la solitude dans son intérriorité, incapable de s'ouvrir aux autres, d'admettre l'existence des autres. A cet effet, l'existence d'autrui est-elle problématique ?

¹⁴ M. MERLEAU PONTY, *La phénoménologie de la perception*, 1945, p. 409.

L'existence d'autrui peut par contre être considérée comme une certitude ; avant de nous connaître nous-même, d'avoir conscience de notre moi, autrui s'impose à nous. C'est le point de vue d'Edmund Husserl. (Husserl rompt ainsi avec la tradition inaugurée par Descartes qui fait du sujet le point de départ, le fondement originel de la vérité). A la solitude du cogito, il oppose l'intersubjectivité (communication qu'établissent les consciences entre elles) à savoir l'idée selon laquelle c'est l'accord possible sur un monde commun qui garantit la possibilité de la vérité. Sans autrui, le monde serait réduit à ma simple représentation. Pour lui, autrui est une certitude première qui précède toutes les autres connaissances. On ne peut parler d'une intériorité exclusive de la conscience surtout que l'homme est dans le monde et dans son rapport au monde, il ne peut s'enfermer sur lui-même. L'homme doit se livrer plutôt à un commerce de relation puisque le monde extérieur est pour lui un miroir à travers lequel il se reflète et grâce auquel il réfléchit, sans quoi l'homme n'aurait aucune idée de l'autre. Sans l'existence d'autrui, l'homme ne pourrait pas même se constituer ; par exemple le cas des enfants sauvages qui n'ont pas vraiment pu s'humaniser à cause de l'absence de tout contact, de toute relation avec leur semblable.

Sartre, à la suite de Husserl reprochera également à la démarche cartésienne de chercher à démontrer ce qui est donné. Autrui et le monde sont toujours déjà là. La subjectivité est en réalité d'emblée une intersubjectivité. L'existence d'autrui et la mienne propre est un fait, d'où la notion de facticité d'autrui.

II. LES DIFFERENTS TYPES DE RELATIONS DU MOI AVEC AUTRUI.

1. Autrui, source de conflit et condition de la conscience de soi :

Dans son livre phénoménologie de l'esprit, Hegel a fait l'étude des relations entre les hommes à travers la dialectique « du maître et de l'esclave ». Par cette dialectique, Hegel montre comment le conflit est à la base de ma relation à autrui. Ici la reconnaissance d'autrui passe avant sa connaissance. Hegel part du principe selon lequel il y a presque toujours un conflit lorsque deux hommes se rencontrent. Ils se livrent une lutte à mort. Au terme du combat, on a un vainqueur (celui qui n'a pas craint de risquer sa vie, celui qui préfère mourir plutôt que de vivre dans l'esclavage : le maître) et un vaincu (celui qui préfère l'esclavage à la mort : l'esclave). L'esclave reconnaît la grandeur du maître et se met à son service. Mais en travaillant l'esclave apprend à se connaître, à se maîtriser et à dominer le monde. Le maître ne peut plus se passer de lui. Ainsi l'esclave devient « le maître du maître ». L'esclave devenu maître du maître ne peut tout de même pas se passer de sa dépendance vis-à-vis du maître. Au fond ils deviennent interdépendants¹⁵.

Sartre dans son livre l'être et le néant confirme le caractère conflictuel de la relation avec autrui à travers la manifestation du regard. Selon Sartre, le regard d'autrui me dépouille de moi-même, me gêne et me prive de ma liberté. En effet, lorsque je suis seul, je m'épanouis mais devant l'autre, son regard m'inquiète, me menacent et je me sens prisonnier de ce regard. Ainsi, entre moi et autrui, la communication n'est pas pacifique, raison pour laquelle

¹⁵ C'est à ce niveau qu'intervient la synthèse.

Sartre affirme dans son livre *Huis clos* « *l'enfer c'est les autres* » ou « *le regard d'autrui ne fait peur car il est angoissant* » confie-t-il dans *Huis clos*.

2. Autrui, source d'amour et exigence morale :

Il est vrai que certains regards constituent une menace, source de conflits. Par exemple le regard S'il y a aussi l'aspect affectif des regards. De nombreuses rencontres amoureuses ont commencé par le regard. Ainsi, la relation d'amour est marquée par la concorde avec autrui. Celui qui aime vraiment cherche le bien de son bien aimé ; l'amour est altruiste (généreux). Quant à l'amitié qu'Aristote définit comme sentiment de bienveillance actif et réciproque, c'est ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre. Pour vivre une véritable amitié, il faut éviter l'amitié de profit basé sur l'argent et le sexe ; le vrai amour c'est l'amour gratuit et dans cet amour il y a renoncement des intérêts au profit du sacrifice de soi pour son ami. Un ami c'est celui pour lequel nous éprouvons affection et sympathie à ne pas confondre avec la camaraderie basée sur une relation de profit. Par exemple les camarades de classe, du sport, de parti politique.

Ainsi pour Kant, le devoir de l'homme est de traiter autrui comme une fin mais jamais comme un simple moyen. Selon lui, autrui est une personne et non une simple chose. Car, les choses n'ont qu'une valeur relative alors que les personnes ont une valeur absolue. En effet, les conditions sociales, les échanges économiques reposant sur une entraide font que les hommes se considèrent comme des moyens. Mais la conception d'Emmanuel Kant du devoir interdit de réduire autrui au simple moyen. Pour lui, autrui est un être raisonnable, une personne libre qui doit être respectée comme une fin en soi ; une valeur non relative mais inconditionnelle. C'est pourquoi Kant affirme : « *Agir de telle sorte que tu traites l'humanité en toi et chez les autres (dans la personne d'autrui), toujours comme une fin mais jamais comme un moyen* ». (2^{ème} maxime de Kant).

Conclusion générale :

Il est vrai que l'enfer c'est les autres selon la formule de JP Sartre dans la mesure où l'autre est mon juge. Mais en réalité, c'est toujours moi - même qui me juge à travers le regard des autres. Ainsi, le rapport avec autrui est un rapport des conflits, un obstacle à mon épanouissement. Ce conflit peut être un moyen d'acquisition des biens et condition de formation de soi. Mais il faut aussi reconnaître en autrui une personne, une fin en soi et une valeur absolue. Telle est la valeur morale d'autrui selon la conception de Kant.

Sujets de réflexion :

- 1- Dans quel sens peut – on dire qu'autrui est un autre moi ?
- 2- Appréciez ces jugements de JP Sartre : « l'essence des rapports entre les hommes n'est pas la communauté, c'est le conflit ».
- 3- Faut-il respecter en autrui le semblable ou l'être différent ?
- 4- Que pensez-vous de cette affirmation de Antoine de Saint Exupéry : « S'aimer, ce n'est point se regarder les uns les autres, c'est regarder ensemble dans la même direction ».

- 5- Le conflit est-il le fondement de tout rapport avec autrui ?
- 6- Autrui est-il condition ou limite de ma liberté ?
- 7- Autrui est-il un obstacle à mon épanouissement ?
- 8- Des relations sans domination sont-elles possibles entre les hommes ?

CHAPITRE 5 : NATURE, CULTURE ET CIVILISATION

Introduction générale :

D'une manière générale, les deux concepts nature et culture vont de pair. Leur étude est indispensable à la connaissance de l'homme et du monde. Ce sont des termes qui évoquent l'opposition entre ce qui est donné et ce qui est élaboré.

Les dimensions dans lesquelles vit l'homme sont multiples ; il évolue dans un espace ou le milieu naturel exerce une influence sur lui ; il poursuit ses activités au sein d'une société dont il fait partie, il tente de s'identifier avec les autres membres de son groupe ; il coopère avec eux pour son maintien et sa continuité.

Historiquement, ce sont les progrès et les échanges qui vont amener les penseurs du 18^e siècle à s'intéresser à ces deux notions et surtout à celle de la nature afin de savoir s'il existe une nature humaine ? S'il en existait, comment-est-elle ? Les cultures s'égalent-elles ou sont-elles identiques ? Si non, qu'est-ce qui est à l'origine de leur différence ? A cet effet, peut-on définir l'homme par la nature ou par la culture ?

Ainsi, nous allons d'abord définir les termes nature, culture et civilisation avant de montrer que l'homme est un être producteur de culture.

I. Définition des concepts :

1. La Nature.

La nature renferme une multitude de sens. On y trouve d'abord un sens physique où la nature désigne l'ensemble des êtres créés, l'univers matériel, bref : le cosmos. La nature désigne ensuite ce qui constitue la structure essentiel d'une chose, l'ensemble des caractéristiques qui permettent d'identifier ou de définir une chose. Exemple : nature d'un animal, d'un homme. Dans ce sens, la nature renvoie à tout ce qui est biologique, inné, instinctif, spontané ; par exemple, ce qui est donné sans intervention de l'homme. D'où la définition de Lévi-Strauss, « la nature, c'est tout ce qui est en nous par héritage biologique ; la culture, c'est au contraire tout ce que nous tenons de la tradition externe ». En un autre sens, Descartes définit la nature comme « l'ordre et la disposition que Dieu a établi dans les choses créées ». D'après Malebranche, « ce qu'on appelle nature n'est pas autre chose que les lois générales que Dieu a établies pour construire ou conserver son ouvrage ». Est donc contre nature, tout ce qui s'écarte de ces lois.

A partir de l'homme, on peut définir la nature comme le milieu qui lui est donné et dans lequel il est appelé à évoluer, donc à créer sa culture.

2. La Culture.

La culture est opposée à la nature en ce sens qu'elle n'est pas innée ; elle est ce que l'homme crée par son travail. Elle implique l'action de transformation et du développement (on parlera alors de cultiver son champ). C'est donc une manière pour l'homme de dompter la nature, pour en devenir le maître et le possesseur. En ce sens, la culture opère une humanisation de la nature : c'est la marque, la signature de l'homme sur la nature. Par la culture, l'homme transforme la nature et ainsi la nie. C'est pourquoi G. Bataille écrit que « l'homme est l'animal qui n'accepte pas simplement le donné¹⁶ naturel mais qui le nie ». Au sens anthropologique, la culture désigne l'ensemble des comportements acquis qui constituent la civilisation d'une société. C'est le sens que lui donne l'ethnologue anglais Taylor : « la culture est un tout complexe qui inclut les connaissances, les croyances, l'art, la morale, les lois, les coutumes et toutes autres dispositions et habitudes acquises par l'homme en tant que membre d'une société ». De ce fait, peut-on encore tenir la culture pour synonyme de civilisation ?

3. La Culture et la Civilisation.

Par définition, la civilisation est l'ensemble des caractères propres à la vie intellectuelle, à la vie artistique, morale et matérielle d'une société ou d'un pays. C'est quand on parle de la civilisation occidentale, africaine, chinoise... La civilisation est un état de chose c'est-à-dire le passage à la modernité. Or, la culture est définie par Guy Rocher comme : « ensemble d'éléments propres à tout groupe humain, comprenant aussi bien la religion que les mœurs sexuelles, le droit, les pratiques culinaires, les habitudes esthétiques ». Autrement dit, la culture peut être considérée comme « l'ensemble des éléments normatifs qui guide l'action humaine ». Entendu dans ce sens, la culture se présente à la fois comme un héritage et un projet pour l'homme. Alors quelle différence marquer entre la civilisation et la culture ?

Afin de mieux cerner ces termes, deux distinctions s'avèrent nécessaires :

La première consiste à englober dans la culture l'ensemble des moyens collectifs dont dispose l'homme ou la société pour contrôler et manipuler l'environnement physique c'est-à-dire le monde naturel : la science, la technologie et leur application. Ainsi entendu, la civilisation comprend l'ensemble des moyens collectifs auxquels l'homme peut recourir pour exercer un contrôle sur lui-même, pour grandir intellectuellement, moralement et spirituellement. Pour ce faire, il doit se servir des arts, de la philosophie, de la religion et du droit qui sont les faits de la civilisation.

La deuxième distinction se veut être l'inverse de la première. La notion de la civilisation se confond aux moyens qui servent les fins utilitaires et matérielles de la vie humaine collective. Dans ce cas, la civilisation porte un caractère rationnel qui exige le progrès des conditions physiques et matérielles du travail, de la production, de la technologie. Par contre, la culture comprend plutôt les aspects plus désintéressés et plus spirituels de la vie collective fruit de la « réflexion et de la pensée pure », de la sensibilité et de l'idéalisme.

¹⁶ Ce qui est immédiatement présenté à l'esprit. Opposé ce qui est construit, élaboré.

A partir de ces deux distinctions, nous pouvons donner des définitions plus acceptables de ces deux concepts. D'une façon générale, on entend par culture « un ensemble lié de manière de sentir, de penser et d'agir plus ou moins formalisées qui, étant apprise et partagée par une pluralité des personnes servant d'une manière à la fois objective et symbolique à constituer ses personnes en une collectivité particulière et distincte » (Guy Rocher).

L'analyse de cette définition nous conduit à ce constat : la culture a nécessairement une dimension sociale et politique. Car elle désigne un certain système de valeurs et de référents qui induisent de ‘mode de vie’. De ce fait, la culture a nécessairement un rapport privilégié avec la vie, l'histoire, l'éthique et la religion. De ce constat, deux fonctions possibles de la culture se dégagent : une fonction sociale puisqu'elle réunit plusieurs personnes et crée un lien entre elle (lien de sang, division de travail, lien de proximité géographique, lien de cohabitation) et une fonction physique, car elle modèle les individus, donne des comportements aux individus même à l'intérieur de convergence et de divergente. En ce sens, la culture doit être comprise à la fois comme héritage et projet. Car elle informe l'individu. Comme valeur d'information : « la culture, selon André Malraux, nous apparaît d'abord comme la connaissance de ce qui a fait de l'homme autre chose qu'un accident de l'univers ». Et c'est grâce à la culture que Kant a ajouté une autre question : « qu'est-ce que l'homme ? » à sa biologie.

II. Opposition traditionnelle entre nature et culture :

La mentalité commune vulgarisée par certains philosophes classiques, Rousseau par exemple, oppose en l'homme un état de nature (état primitif) et un état de culture qui serait le fruit du progrès : « l'homme naît bon, c'est la société (culture) qui la déprave (corrompt) ».

1. Histoire humaine de la culture

Dans le discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Rousseau avance quatre (4) arguments pour justifier cet état de l'homme à l'état naturel. Avant que l'homme ne se socialise, Rousseau pense qu'à l'état naturel, il est celui qui vit sous la mouvance de ses instincts, satisfait simplement ces besoins et se sert de son corps comme objet. Bref, il mène une vie de ‘solitude’. Cet état de nature était au dire de Spinoza et Thomas Hobbes, défavorable à l'homme. Ceci a constitué aux yeux de Spinoza une faiblesse de l'homme. C'est pourquoi, il a éprouvé le besoin de vivre en société c'est-à-dire signer le ‘pacte social’. Hobbes, dans sa théorie du ‘droit naturel’, va jusqu'à affirmer que « l'homme est un loup pour l'homme ».

Pour Rousseau, la nature de l'homme est altérée par la société qui a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être méconnaissable. « L'homme est naturellement bon, c'est la société qui le déprave ». Cette affirmation de Rousseau, quelque peu subjective incite à poser la question suivante : l'état premier est-il retrouvable ? Étant donné que l'homme est perfectible par nature, il ne peut que quitter cet état premier, ne peut connaître que le progrès. Physiquement, l'homme a un dispositif instinctif déficient. Mais l'homme adapte son instinct à la loi de la société c'est-à-dire à la culture qui l'englobe et dont le but est de transformer les fonctions d'adaptation de l'instinct.

L'expérience sociale nous le prouve à suffisance. Quand un enfant est coupé dès son plus jeune âge du milieu humain, il ne présente aucune image de l'humanité, bien que disposant des potentialités, il ne peut qu'accéder à l'humanité que lorsqu'il est en contact avec la culture, ce qui prouve que sans la culture, l'homme n'est rien. Il ne peut ni apprendre à parler, ni accéder à la fonction symbolique.

2. De l'évolution biologique à l'évolution culturelle.

L'homme, dit-on, est 'un singe nu' projeté dans la nature, comme le fruit initial d'un accident chromosomique. Dans cette nature où il est projeté, il essaie de survivre grâce à la chasse et à la cueillette. Mais ce n'est pas dans la zoologie, au sens traditionnel du terme qu'il faut rechercher l'origine de l'homme, mais dans la psychosociale. Grâce au développement de son cerveau, à la libération de ses mains, l'espèce humaine a acquis le plus haut niveau de la conscience réfléchie qui assure l'apparition d'un moyen de communication logique- le langage conceptuel- et qui permet l'organisation de la société de plus en plus complexe, de plus en plus performante.

C'est la société qui représente l'instrument de la grande efficacité pour l'acquisition, la conservation, le développement, la diffusion, l'utilisation de la connaissance. Le savoir devient collectif. Toutes les expériences individuelles s'effondrent dans une masse commune, au fil des générations dans une culture qui, à peine ébauché dans les autres groupes forment chez l'individu le ciment de la société. Du coup, la pression sélective se trouve modifiée. C'est cette progression de la connaissance humaine qui donne le pouvoir sur la nature qui a permis à la culture de s'incarner. Ce passage du biologique au culturel donne une fonction à la culture c'est-à-dire la culture apparaît comme un moyen d'adaptation.

Mais la culture dépasse parfois son rôle de réponse adaptative. La culture ne trouve pas seulement des solutions aux problèmes immédiats qui se posent ; mais elle permet à l'esprit humain d'imaginer les problèmes futurs. Cet esprit rationnalise, intellectualise tout. Quand l'origine d'un problème n'apparaît pas clairement, il invente une explication. Ainsi, naissent les mythes et les religions. L'homme, qui a remodelé son environnement physique, crée son environnement culturel. Ayant échappé aux règles de la sélection naturelle, il invente ses propres règles, crée une morale qu'il pourra modifier mais dont il ne sortira plus jamais. Des règles socioculturelles sont observées dans toutes les sociétés, même les plus primitives, car elles sont indispensables à l'équilibre, à l'intégration et à l'harmonie du groupe. Mythes, monde et religions sont des traits spécifiques humains. C'est cette transformation biologique au culturelle qui a fait dire que : « la culture, c'est ce qui s'ajoute à la nature ». Mais, la culture présente parfois des paradoxes. Ces paradoxes se ramènent à trois dimensions selon l'ethnologue américain Melville Herskovits :

- La culture est universelle en tant qu'acquisition humaine, mais chacune de ses manifestations locales ou régionales peut être considérée comme unique ;
- La culture est stable, mais elle est aussi dynamique et manifeste des changements continus et constants ;

- La culture remplit et dans une large mesure, détermine le coût de nos vies, mais s'impose rarement à notre pensée constante.

a. La diversité culturelle :

L'homme en tant qu'animal, participe au monde de la nature et en tant que raison, il participe au monde de la culture. La culture, comme nous l'avons défini plus haut est l'ensemble des transformations que l'homme apporte à la nature afin de mieux s'adapter. Elle désigne aussi le perfectionnement intellectuel et moral. A cet effet, chaque peuple, peut ou est capable d'inventer sa propre culture, selon ses propres aspirations. Du coup, la culture devient un phénomène relatif.

La culture, les formes d'expressions varient d'un peuple à un autre suivant les époques. Par exemple : la faim, la soif sont naturelles, mais les modes de préparation de nourriture, le mode de consommation demeure profondément culturel et dépendent de la culture, de la tradition de chaque groupe social. De même, l'instinct sexuel est naturel et nécessaire mais les pratiques sexuelles relèvent de la culture et par conséquent elles varient selon les individus et les civilisations. Ainsi, chaque société a sa culture et tout homme appartient à un environnement culturel. On ne peut imaginer une société sans culture. Donc il y a une diversité de culture. Parler de la diversité culturelle, c'est reconnaître les mœurs et les coutumes de chaque peuple. Les lois naturelles appartiennent à la modalité du nécessaire, on ne peut rien y échapper, c'est l'universel tandis que les règles sociales, les rites sont contingents, relatifs c'est-à-dire ils varient selon les civilisations. C'est ainsi que Claude Levi Strauss affirme : « ce qui distingue l'humanité et l'animalité en bloc, c'est que l'homme, par son usage universel du langage, d'instruments, d'objet manufacturés, de soumissions à des coutumes, des croyances et des institutions, relève d'un ordre irréductible à l'ordre naturel. Le monde de l'homme est le monde de culture et celui-ci s'oppose à la nature avec la même rigueur quelques soient les niveaux de civilisations considérées. Tout homme parle, fabrique des outils et conforme sa conduite à des règles ».

III. Les conflits des cultures :

La culture dans son ensemble désigne tous les modes collectifs d'existence d'une société donnée. Il se compose d'un grand nombre de cultures dont chacune est caractéristique d'un groupe d'individu. Chaque société à sa culture et tout homme appartient à un environnement culturel. A cet effet, il n'y a pas des sociétés incultes tout comme il n'y a pas des hommes sans cultures. Mais les rapports entre ces différentes cultures sont des rapports de conflit. Ainsi, certains théoriciens de l'ethnocentrisme, de l'impérialisme, et du racisme trouvent qu'il y a des cultures, des civilisations brillantes que d'autres, que toutes les peuples qui ne partagent pas leur cultures sont des barbares, des sauvages, des sous-développés.

1. L'ethnocentrisme culturel

L'ethnocentrisme, c'est le fait pour une ethnie de se poser comme une référence en fonction de laquelle l'autre devra penser, c'est vouloir être le centre de l'histoire. L'ethnocentrisme culturel est l'attitude de ceux qui pensent que leur culture est meilleure et au-dessus de toutes

les autres cultures. C'est le fait de considérer ceux qui ne participent pas à ma culture comme des barbares, des sauvages, des primitifs ou des sous-développés. Pour un ethnocentrisme, il y a des peuples sans culture, il y a des cultures supérieures qui peuvent s'imposer aux autres. Cette tendance rejette hors de l'humanité les hommes relevant d'une autre culture. Ils sont considérés comme des incultes. C'est ainsi que les grecs dans l'antiquité appelaient les non grecs des barbares ; les occidentaux appelaient les peuples d'Afrique des sauvages. Par conséquent, ils prétendent apporter leur culture aux peuples noirs d'Afrique.

2. L'impérialisme :

C'est une doctrine qui a tendance à l'expansion économique, politique et culturelle d'un Etat considérée comme nécessaire à leur équilibre ou leur survie, la conquête de nouveaux territoires pour étendre leur domination. En d'autres termes, c'est une entreprise politique, militaire, économique et culturelle de domination et d'exploitation d'Etat par un autre. Dans cette entreprise, la culture dominante met sur pied des mécanismes ou des valeurs qui ont pour but de détacher, de désolidariser, de déprécier les valeurs traditionnelles des dominés afin de valoriser la culture du dominateur, qui devient la référence. A cet effet, les dominés se sentent mal dans leur identité culturelle. Ils reçoivent et adoptent les valeurs de la culture du dominateur qu'ils ne peuvent pas remettre en cause. Ainsi, il en résulte des conséquences néfastes sur les dominés : une acculturation ou une aliénation culturelle.

3. Le racisme :

Nous avons constaté dans la définition qu'il y a plusieurs cultures et plusieurs civilisations mais il faut aussi remarquer qu'il y a plusieurs races humaines. Les races, par définition sont des groupes humains ayant des caractères biologiques analogues et qui se transmettent selon les lois de l'hérédité : couleur de la peau, morphologie de crâne, de visage, des cheveux permettent de distinguer le blanc, le noir, le jaune etc. ces différents aspects sont visibles ainsi que la diversité de civilisations. Le racisme commence à partir de la diversité des races et de civilisations. Le racisme est une idéologie fondée sur une croyance, qu'il existe une hiérarchie de races ; les racistes adoptent une attitude d'hostilité envers les autres. A cet effet, les théoriciens du racisme posent d'une hiérarchie de civilisation ou de culture confondue avec une hiérarchie biologique des groupes humains. C'est ainsi que Alexis Carrel dans son livre 'l'homme cet inconnu' affirme : « la répartition de la population d'un pays en différentes classes n'est pas un fait du hasard, ni des conventions sociales. Elle a une base biologique profonde car elle dépend des propriétés physiques des individus. Ceux qui sont aujourd'hui des prolétaires doivent leur situation aux défauts héréditaires de leur corps et de leur esprit... les ancêtres des civilisations étaient d'une constitution organique et mentale plus faible que les seigneurs médiévaux qui conquirent la terre et la défendirent contre les envahisseurs. Les premiers étaient nés serfs, les seconds rois ». Les premiers étaient nés serfs, les seconds rois ». Ainsi, pour les théoriciens de l'ethnocentrisme, de l'impérialisme et surtout du racisme, il y a des civilisations supérieures aux autres. Il y a des civilisations ou des cultures plus brillantes que d'autres. C'est la preuve des inégalités biologiques des groupes humains.

4. Les critiques de la hiérarchie de culture

L'observation des différentes cultures nous permet de constater que certaines cultures connaissent un développement technique et scientifique supérieurs à d'autres. Il est vrai que certaines cultures développent certaines valeurs la justice, la liberté, l'égalité, le respect humain, la tolérance et d'autres sont vouées à des mauvaises pratiques telles que la ségrégation, l'exploitation des enfants ou le viol des mineurs, tout cela n'est pas suffisant pour expliquer l'évolution biologique de culture ou civilisation. Car l'évolution historique de culture nous montre le contraire aujourd'hui. L'histoire des civilisations qui étaient brillantes à l'époque montre que ces civilisations déclinent et disparaissent de nos jours sans que les caractères biologiques des peuples se conservent sans se modifier. A l'exemple des civilisations de l'Egypte pharaonique, de Grèce antique, de l'Italie qui se sont effondrées. Au contraire, certains peuples considérés comme dominés ont connu leur essor de civilisation. Il faut citer entre autres certains pays d'Europe, d'Asie, d'Amérique et quelques pays africains qui connaissent de nos jours une évolution culturelle considérable. Ces exemples démontrent bien que l'essor d'une civilisation ne témoigne pas d'une supériorité biologique.

Un autre exemple vient du cas des « enfants sauvages ». Ces enfants sauvages comme l'a examiné le psychiatre Philippe Pinel sont des enfants qui ont vécu longtemps parmi les animaux parfois adoptés par des loups en dehors de toute société humaine et qui présentent des graves déficiences biologiques et mentales (halètement de loup ; fuite de la lumière et voyant claire la nuit). Il a fallu 10 mois dans l'orphelinat pour apprendre à tendre la main ; un an pour se tenir debout, 50 ans pour apprendre quelques dizaines de mots. Cela prouve que un homme privé de tout environnement culturel n'est pas seulement un homme à l'état sauvage mais encore un être dénaturé.

Conclusion générale

De tout ce qui précède, il faut reconnaître que c'est la culture qui a fait de nous un homme. Autrement dit, si à la naissance l'être humain ou un enfant se trouve en dehors de la société, il ne peut pas acquérir des qualités qui caractérisent un homme accompli, doté de l'intelligence et du langage... L'être humain s'adapte mieux aux milieux dans lesquels il est né et grandit. La culture est le mode de vie d'une société donnée ; elle est l'ensemble des manières d'être au monde, de s'adapter à la nature. Donc tous les peuples ont une culture tout comme il n'y a pas de peuple sans culture, tout comme il n'y a pas de nature humaine en dehors de la culture. Mais toutefois, la notion de culture reste problématique à cause des problèmes qu'engendre : le racisme, le tribalisme... Mais il faut reconnaître que l'homme est capable de transcender toutes ces difficultés liées à la subjectivité pour construire un monde beaucoup plus humain ou l'acceptation de différence doit prévaloir sur l'égocentrisme.

Sujets de réflexion

- 1- Peut-on renoncer à l'idée que l'homme a une nature ?
- 2- Expliquez et discutez cette affirmation de Martin Luther King : « L'homme n'est ni bon ni mauvais par nature mais il a les potentialités de devenir l'un ou l'autre. »
- 3- La pluralité de culture d'un pays est-elle un obstacle à la paix et l'unité nationale.

- 4- Que pensez-vous de cette affirmation de Claude Levi Strauss : « Le monde de l'homme est le monde de culture et celle –ci s'oppose à la nature avec la même rigueur quel que soit le niveau de civilisation considérée ».
- 5- La société dénature-t- elle l'homme ou l'humanise ?
- 6- Commentez cette pensée de Jean Rostand : « De tout ce que l'homme a appris, éprouvé, ressenti, rien ne s'est déposé dans son organisme... chaque génération doit faire tout l'apprentissage. »
- 7- Toutes les cultures ont – elles la même valeur ?
- 8- Une culture peut – elle être porteuse des valeurs universelles ?

2^{ème} PARTIE : NOTIONS RELATIVES A L'HOMME ET A L'ACTION :

Dans la première partie du cours, nous nous sommes lancés dans un essai de compréhension du sujet dans sa dimension affective, intellectuelle et active. En cette dernière approche, nous avons quelque peu ébauché la dimension relationnelle de l'homme. Mais c'est dans une étude plus poussée de l'agir humain que cette dimension d'ouverture au monde sera mieux cernée. Nous disséquerons l'étude de l'agir humaine en trois domaines pour mieux l'appréhender dans son intégralité conformément à ce que suggère Descartes dans son discours de la méthode (partir du plus simple au plus complexe). Dans un premier temps nous étudierons l'agir humain en ciblant la relation entre l'homme et son milieu, ensuite une étude des données fondamentales de la conscience permettra l'étude de quelques notions qui commandent à l'agir moral et enfin, nous étudierons la relation de l'homme et de sa société.

CHAPITRE 6 : LE TRAVAIL, LA TECHNIQUE ET LA QUESTION SOCIALE

OBJECTIFS DU COURS :

- Bien comprendre que le travail n'est pas nécessairement une source d'aliénation pour l'homme ;
- Percevoir les problèmes éthiques liés aux progrès techniques. L'éthique interdit à l'homme de faire tout ce qui est techniquement réalisable. En d'autres termes, la technique doit demeurer un instrument et non devenir une fin en soi ;
- Percevoir que la question sociale est liée au rapport de travail entre les hommes.

INTRODUCTION :

Une réflexion philosophique sur la relation de l'homme au monde ne peut se passer ni de la problématique de la société ni de celle du travail et de la technique, tant il est vrai que l'homme est un animal social et que par sa constitution naturellement faible, il doit travailler et inventer des techniques pour assurer sa survie.

Avant d'être vécu comme une activité libératrice ou plaisante, le travail apparaît originairement et essentiellement comme une contrainte. Sans doute parce que l'homme ne s'y soumet pas volontiers, mais par nécessité. Nous en concluons qu'il se réduit à la difficile production de nos moyens d'existence. Pourtant s'il en était vraiment ainsi, on comprendrait mal que l'homme puisse travailler quand bien même il se sait affranchi de ses besoins élémentaires.

Le travail est souvent vu comme malédiction en raison de sa pénibilité et de ses conséquences parfois néfaste. Car pour se procurer sa nourriture et satisfaire ses besoins, l'homme est contraint par la nécessité de déployer des efforts et peiner à la tâche. Ce faisant, il, c'est-à-dire l'homme sollicite son corps ou son esprit, ce qui engendre la souffrance. Et pourtant, l'homme n'a pas le choix : il doit travailler pour vivre ! Dans cette contrainte, le travail n'est-il pas l'expression d'une aliénation ? Ou plutôt, est-il une libération ? Pourquoi devons-nous travailler ? Doit-on dire que le travail dénature l'homme ou qu'il l'humanise ? Dans quelles conditions l'homme retrouve-t-il sa vraie humanisation dans le travail ? En même temps, s'interroger sur le travail, c'est poser également le problème de la technique, qui en est la

condition nécessaire puisque, travailler implique nécessairement l'usage d'outil quel qu'il soit.

I. LE TRAVAIL

1. Travail, servitude, liberté

a. Le travail-servitude :

L'origine du mot suggère l'idée d'assujettissement, de torture. De son étymologie, travail provient du latin ***tripalium*** qui désignait un instrument de trois pieds destiné à maintenir les bœufs ou les chevaux difficiles pour les ferrer et aussi un chevalet de torture. Le travail exprime à l'origine la servitude de l'homme qui ne parvient, à survivre dans la nature que par un effort douloureux. Le travail est le signe de l'aliénation de l'homme perdu dans une nature indifférente ou hostile à laquelle il faut coûter que coûte s'adapter pour subsister. Ainsi, pour les grecs, le travail exprime la misère de l'homme et non sa noblesse. Le travail signifie notre liaison au « monde de la caverne », c'est-à-dire au monde de la matière tandis que la contemplation du sage nous fait oublier que l'homme est assujetti au monde matériel, et tourne ***l'œil de l'âme*** vers la splendeur rayonnante des idées pures.

Le dualisme platonicien (monde des idées éternelles et le monde de la matière changeante) est l'expression du dualisme social : d'un côté, les hommes libres contemplent les idées, de l'autre côté les esclaves occupés à travailler douloureusement sur la matière. Même l'ingénieur, est chez Platon l'objet d'un certain mépris car dira-t-il « ***tu ne voudrais ni donner à son fils ta fille ni épouser toi-même la sienne*** ».

Les latins de leur côté ne manquaient pas d'opposer l'***otium***, le loisir studieux, au ***negotium***, le travail, les affaires. Pour eux, le travail revêt une signification purement négative car le travail signifie absence de loisir. De même dans la tradition chrétienne, le travail est une punition de Dieu à la désobéissance de l'homme et de la femme (**Gn3, 16 et 19**) : « ***tu enfanteras en travail les enfants*** » pour Eve et « ***tu mangeras ton pain à la sueur de ton front*** » pour Adam.

b. Travail-liberté

Si le travail est une aliénation, c'est justement par lui que l'homme devient « ***maître et possesseur de la nature*** » nous dit Descartes. Dans la perspective chrétienne, le travail n'est pas seulement le signe de la punition, bien au contraire, il est la possibilité de rachat. Des théologiens contemporains font remarquer que le travail n'est pas nécessairement lié à la sanction du péché, puisque l'homme est créé, il est placé sur la terre pour la travailler et la soumettre partout. Autrement dit, l'homme doit parfaire la création par son travail (**Genèse 1, 28**).

Le thème du travail, moyen du salut, instrument de libération, se trouve chez Hegel dans sa célèbre « ***dialectique du maître et de l'esclave*** ». Celui-ci montre que l'esclave, au début de sa relation avec le maître, est une personne au rabais. A force de travailler, l'esclave acquiert une discipline personnelle qui lui donne de découdre avec la violence dont il a fait montre lors

du combat à mort l'ayant jadis opposé au maître. Il apprend à vaincre la nature en utilisant les lois de la matière et récupère une certaine forme de liberté. Par-dessus le marché, le maître ne saurait vivre en se passant du travail de l'esclave. Au milieu même de sa servitude, l'esclave accède à une liberté (domination de la nature) par ses victoires techniques. Tandis que son maître ne fait que profiter des agréments de la vie ; il ne cultive pas son jardin, ne fait pas cuire ses aliments, n'allume pas du feu : il à son esclave pour cela. Le maître ne connaît plus la rigueur du monde matériel puisqu'il a interposé un esclave entre le monde lui. C'est ainsi que l'esclave qui avait abdiqué sa liberté, redevient un homme libre en se posant comme une liberté ingénue contre la nature qu'il dompte du moment même où le maître qui ne sait plus travailler, a de plus besoin de son esclave et devient en quelque sorte l'esclave de l'esclave.

c. Travail-intelligence :

Le travail est l'acte humain par excellence, c'est l'expression concrète de notre intelligence et de notre liberté. Bergson définit l'intelligence comme une aptitude à fabriquer des outils (l'*homo sapiens* est d'abord l'*homo faber*). Le dénuement originel de l'homme, dépourvu de crocs puissants, de fourrure épaisse, nu et faible dans la nature, « acquiert la valeur d'un document préhistorique ; c'est le congé définitif que l'instinct reçoit de l'intelligence » (H. Bergson, *l'évolution créatrice*). Par exemple, le marteau qui n'est pas un objet de consommation, n'est ni bon à manger ni beau à voir. Le sens de ce marteau est dans une relation, dans ce qu'il permet de faire. Il permet de planter un clou auquel on accrochera une casserole qui a son tour servira à la préparation de la sauce.

L'outil est un signe de l'intelligence humaine, parce qu'il procède par détours pour transformer la nature, qui prend un certain recul par rapport à la nature. Tandis que l'animal est seulement « présent » à la nature, l'homme est capable de se la « représenter ». Comme le disait Karl Max : « *ce qui distingue l'architecte le plus maladroit de l'abeille la plus habile, c'est que l'architecte porte d'abord la maison dans sa tête* ». Le travail c'est l'exploitation intelligente des déterminismes matériels, c'est la ruse de la raison qui transforme en moyens d'action les obstacles naturels.

d. Le sens humain du travail :

Le travail entendu comme une transformation intelligente de la nature, n'est pas une transformation quelconque. C'est disait Auguste Comte « *la modification utile du milieu extérieur opéré par l'homme* ». Le sens humain du travail est son utilité, son pouvoir d'humaniser l'univers. Le travail humain façonne une nouvelle nature. Si l'homme venait à disparaître de la terre, non seulement nos villes tomberaient en ruine, mais les plantes même qui poussent dans les champs seraient en une seule saison remplacées par les mauvaises herbes. Aujourd'hui, même à la campagne, je ne vois partout que l'œuvre de l'homme et la nature offre comme dans un miroir le visage de l'homme. Le papier sur lequel j'écris, la route goudronnée où je marche, ma montre que je consulte négligemment, tous ces objets qui m'entourent, sont le résultat de ce travail humain qui ne cesse de transfigurer la nature matérielle ; celle-ci disait Marx, « *saisit les choses, les ressuscite d'entre les morts* ».

e. Métaphysique et morale du travail :

Si le travail nous donne la clé des rapports fondamentaux entre l'homme et la nature, il convient de lui attribuer une haute signification métaphysique.

Disons tout d'abord que l'homme n'est pas seulement que pur esprit (qui ne rencontre pas d'obstacle), il n'est pas non plus purement biologique (incapable de recul à l'égard de la nature et préoccupé seulement de la satisfaction immédiate de l'instinct). Bien au contraire, il est les deux à la fois. Comme l'écrit Jean Lacroix « *l'activité vitale de l'animal n'est pas le travail, la contemplation de l'esprit pur n'est pas le travail. Le travail c'est toujours l'esprit pénétrant difficilement dans une matière et la spiritualisant* ». Cette importance métaphysique du travail est inséparable de sa haute signification morale (c'est-à-dire de l'incarnation des valeurs dans le réel. En plus de l'humanisation de la nature, le travail humanise le travailleur lui-même. Tout travail disait E. Mounier, « *travaille à faire un homme, en même temps qu'une chose* ». Le travail est le meilleur exorcisme de l'égoïsme naturel. Travailler c'est malgré tout, sortir de soi-même, même si le travailleur œuvre-t-il pour lui-même et déclare-t-il à l'occasion que le but du travail est le salaire.

Le travail donne à l'existence un ordre, une régularité salutaire au bon équilibre. Le temps dans lequel vit l'oisif est discontinu. Il coule au rythme capricieux des passions. Le temps du travail, réglé par les horaires du bureau ou de l'usine, impose à sa vie quotidienne un équilibre salubre. L'homme imite alors la sagesse des choses et impose à son cœur capricieux de suivre le rythme régulier du monde. Travailler comme dit A. Comte c'est « *régler le dedans sur le dehors* ». Dans le même esprit, un proverbe nous avertit sagement : « *mains oisives, cœur fou* ». Ainsi, le travail nous détache de nous-même et nous fait entrer en communication avec l'univers. Saint EXUPERY en fait la remarque dans son roman *Citadelle* : « *le travail t'oblige d'épouser le monde. Celui qui laboure rencontre des pierres, se méfie des eaux du ciel ou le souhaite et ainsi communique et s'élargit et s'illumine. Et chacun de ses pas se fait retentissant.* »

f. Le travail comme devoir envers autrui :

Il n'est pas suffisant de dire que le travailleur par son travail est délivré et introduit dans l'univers ; encore faut-il ajouter qu'il se voit étroitement relié à la société des hommes. Travailler c'est trouver sa place dans la société où tous les membres sont solidaires. Comme l'a bien montré Léon Bourgeois, l'homme ne peut accomplir les gestes les plus ordinaires et les plus nécessaires – boire un verre d'eau, allumer une lampe- sans mettre à contribution le travail d'autrui (demandez-vous combien de travail coûte à l'humanité votre petit déjeuner votre habillement...). Votre propre travail représente en retour le paiement d'une dette que vous avez contracté en profitant du travail d'autrui. C'est pourquoi, l'obligation du travail est impérieuse.

A côté de la solidarité horizontale des travailleurs qui échangent mutuellement leur service, il ne faut pas oublier la solidarité verticale, qui nous permet de profiter des travaux de nos ancêtres, qui nous fait obligation de travailler pour nos successeurs (« *l'inventeur de la*

charrue laboure invisible à côté du laboureur » et « *l'humanité se compose de plus de morts que des vivants* », disait A. Comte).

II. L'EVOLUTION DU TRAVAIL : TECHNIQUE ET INDUSTRIE, METIERS, OUTILS, MACHINES

1. De l'outil à la machine :

Nous avons défini le travail comme une transformation de la nature par l'intelligence humaine. Mais les conditions de cette transformation ont prodigieusement évolué au cours de l'histoire. Depuis les temps préhistoriques des armes en pierre taillée ou poli jusqu'aux usines et au machinisme de l'ère nucléaire, l'usage d'instruments de médiateurs entre l'homme et la nature, est la caractéristique constante du travail humain. Seulement, l'évolution de ces instruments a modifié les conditions du travail.

Les outils : le couteau, la hache, la scie, la lime diversifient l'usage spontané de nos mains, élargie son domaine, permettant à l'homme de travailler le métal et le bois. En même temps ils économisent le corps et le protègent (la pelle permet le transport du feu sans dommage). Malgré cette avancé dans la fabrication d'outil, le corps demeure le moteur de l'outil. Georges Friedmann dit justement à ce propos : « *l'outil sert, non à supprimer la part de l'homme dans la production, mais au contraire à humaniser davantage celle-ci en permettant la confection d'une œuvre où le maître-ouvrier qui l'achève seul introduit continuité, réalisation d'un plan, précision accrue, harmonie d'un ensemble.* »

La machine est une substitution à l'outil qui va arracher l'homme au milieu naturel pour l'introduire dans un nouveau milieu, le milieu technique (mot d'origine grec : *tekhnē*, désigne ce qui relève de l'artifice, c'est-à-dire du savoir-faire de l'homme). La machine utilise pour moteur une autre force que le corps humain. SALLERON écrit à cet propos : « *l'outil c'est la main prolongée, la main renforcée ; le marteau est l'image parfaite de l'outil. La machine, c'est un engin fabriqué par l'homme avec ses mains et ses outils pour opérer seul grâce à une énergie extérieure. L'outil fait corps avec l'homme. La machine est détachée de l'homme.* »

a. Mécanisation de la vie de l'homme :

L'homme d'aujourd'hui vit dans un univers des machines. Non seulement les machines règnent sur son travail (machine de production à l'atelier, ordinateur dans les bureaux, les machines agricoles, les téléphones portables...), mais il peut, grâce à elles, voyager sur terre, dans les airs, sous terre. Bref, comme le dit Friedmann, « *le citadin, dans le cours de sa journée, ne fait que quitter une machine pour en trouver une autre* ». Le standard de vie ne se définit-il pas par la possession d'un nombre plus ou moins grand de machines ? Tout le monde ne désire-t-il pas jouir d'une voiture, d'un poste de télévision, d'un réfrigérateur, d'un téléphone portable dernière génération ? Le machinisme transforme donc radicalement la condition humaine. D'une part, la puissance de l'homme sur la nature est grande, mais d'autre part, l'homme semble séparé du milieu naturel. L'artisan était à côté de ses outils, il était en eux, il en était l'âme, tandis que l'homme de l'ère industrielle semble dépassé, dominé de

toute part par le système complexe de ses machines. Tout désormais, le travail, l'information, la guerre même, se fait à distance. L'homme ne risque-t-il pas d'y perdre son équilibre ?

2. Les avantages du machinisme

a. Les navettes d'Aristote :

Aristote disait ironiquement que l'humanité pourrait se passer d'esclaves si un jour « les navettes marchaient toutes seules », à l'exemple des trépieds miraculeux qui, disait-on, sur un simple signe des habitants de l'olympie, venait d'eux même se ranger pour l'assemblée des dieux... le machinisme ne devait-il pas, rétrospectivement, donner à la boutade d'Aristote l'aspect d'une prophétie ? Dès la fin de l'antiquité, l'usage des moulins à eau libéra les femmes esclaves qui, pendant si longtemps, avaient été assujetties à tourner la meule, et le poète ANTI PHILOS de Byzance chantait déjà le progrès mécanique libérateur : « *ôtez vos mains de la meule, meunières ; dormez longtemps même si le chant du coq annonce le jour car Déméter a chargé les Nymphes du travail dont s'acquittaient vos mains, nous goûterons bientôt la vie de l'âge d'or* ». Le progrès du machinisme a accru fondamentalement la production des biens et services accordant ainsi un grand temps de loisir dans le monde moderne. Si l'on ajoute à cela les progrès des techniques médicales et chirurgicales, on ne s'étonnera pas que la durée moyenne de la vie humaine ait augmenté.

3. L'anti machinisme contemporain.

a. Civilisation mécanique et vie spirituelle :

La civilisation mécanique fait souvent aujourd'hui l'objet de critiques sévère. Les détracteurs du machinisme pense qu'en donnant à l'homme le bonheur matériel, elle l'incite à se complaire dans les satisfactions animales et le détourne de toute vie spirituelle. De même, pense Gandhi, la médecine, en guérissant des maux presque toujours dus au « péché », nous soustrait injustement aux conséquences de nos fautes : « *les hôpitaux sont des lieux de propagations du péché* ». Gandhi n'accepte qu'une définition morale de la civilisation : « *la civilisation est ce mode de vivre qui montre à l'homme où est son devoir.* » Etre civilisé, c'est atteindre la maîtrise de soi et de ses passions. Mais l'opposition de la civilisation mécanique et de la civilisation spirituelle semble ici trop durcie. Saint Thomas d'Aquin était mieux inspiré lorsque, dès le 13^{ème} siècle, il nous rappelait qu'un minimum de sécurité matérielle est le plus souvent nécessaire à l'exercice de la vertu.

b. Civilisation mécanique et déshumanisation :

La civilisation mécanique donne-t-elle ce bonheur matériel qui paraît être son but ? N'est-elle pas en contradiction avec elle-même lorsqu'elle multiplie les souffrances de toute sorte ? Le machinisme – il est devenu banal de le dire – augmente démesurément la puissance de l'homme dont la sagesse demeure chétive.

« *La science, a dit Jean Rostand, a fait de nous des dieux avant que nous méritions d'être des hommes.* » devant la menace des armes atomiques et chimiques, ne convient-il pas de

rappeler ce qu'a dit Bergson ? Que le machinisme a rompu l'équilibre de l'âme et du corps, parce que notre âme est restée la même tandis que voyait sa puissance accrue de toute la force des machines.

D'autre part, les conditions même du travail industriel ne déterminent-elles pas une véritable « déshumanisation ? » si la machine, aux yeux de l'entrepreneur, « économise la main d'œuvre », aux yeux de l'ouvrier elle crée le chômage et devient paradoxalement source de misère. De plus, le machinisme constraint bien souvent le travailleur moderne à se transformer en automate. Tandis que l'artisan s'affirme et se reconnaît dans son œuvre, l'ouvrier d'usine victime de la « division du travail », de ce que FREIDMANN appelle avec force le « travail en miette », se trouve assujetti à la « chaîne », constraint d'exécuter toujours le même geste (par exemple viser un écrou) à une cadence déterminée.

La civilisation mécanique serait donc profondément anti humaniste. Elle met l'homme en situation d'aliénation, le séparant de la nature, l'enveloppant dans un milieu d'automate sans beauté et sans vie ; rendant l'ouvrier des « chaînes » totalement étranger à son œuvre, éloignant le compagnon du patron et soumettant le proléttaire, « membre vivant d'un organisme mort » (K. Marx), à la discipline impersonnelle et inhumaine de l'usine.

4. Reserve sur l'anti machinisme.

Quelle que soit l'inquiétude ou l'indignation proclamée par les antis machinismes devant la civilisation mécanique, peut-être convient-il aujourd'hui d'opposer quelques arguments à ce pessimisme.

a. Automation et libération :

Tout d'abord on peut penser que le machinisme lui-même, en se développant, apportera des remèdes à ses propres inconvénients. Le travail automatique, monotone et inhumain de l'ouvrier rivé à la chaîne vient en fait d'une mécanisation insuffisante de l'industrie. Le machinisme, en se perfectionnant, délivre l'homme des travaux purement mécanique. La machine aujourd'hui est capable de couper, d'emballer, de trier, d'étiqueter. Même les tâches automatiques de la pensée (les calculs) sont susceptibles d'être accomplies par des machines. Le triomphe de « l'automation », bien défini par Robert Buron comme une « mécanisation carré » (« utilisation d'une machine pour diriger et contrôler d'autres machine »), ne laissera à l'homme que le travail intelligent de la réparation, de l'organisation.

b. Le taylorisme :

Il est important de remarquer que les idées sur l'organisation du travail ont, beaucoup évolué. Le système général critiqué est celui du taylorisme. Ici, en effet, l'homme est sacrifié à la machine ; ce qui compte, c'est le rendement. Les conditions du travail, le morcellement des tâches, le rythme de la chaîne, l'organisation des ateliers, tout cela est réglé seulement par l'ingénieur et dans un seul but : la rationalisation et l'augmentation de la production. La main d'œuvre recrutée sur « le marché du travail » n'est qu'un « matériel humain » qui fait partie de l'outillage et dont l'emploi est subordonné à la production. Il s'agit d'adapter l'homme à la

machine, c'est-à-dire de sélectionner par un système de tests les hommes qui conviennent pour telle ou telle occupation professionnelle.

c. Humaniser le travail :

Des voies se lèvent aujourd'hui pour que l'homme ne soit plus adapté au travail mais adapter le travail à l'homme. Pour cela pense Bernard BRICHAUD, « *de construire des machines, qui, en soi, marchent mieux, mais des machines que l'homme a moins de mal à faire bien marcher, ce qui revient à considérer comme primordial dans le rendement d'une machine sa disponibilité pour l'homme* ».

Il ne suffit pas seulement que le travail soit adapté à l'homme, considéré comme individu abstrait, il faut encore que les « relations humaines », dans lesquelles l'ouvrier se trouve inséré (relation avec ses camarades mais aussi avec le contremaître), soient psychologiquement et moralement satisfaisantes. Certes le travail à la chaîne isole matériellement l'ouvrier seul aux prises avec sa machine, mais le rend psychologiquement d'autant plus solidaire du grand ensemble humain dont il fait partie.

III. LA QUESTION SOCIALE

La question sociale, dit le vocabulaire de Lalande, c'est « le problème consistant à résoudre les difficultés économiques et morale que soulèvent l'existence des classes sociales et le fait de la misère ». Plus généralement, c'est le problème de l'organisation économique de la société, de la production, de la distribution, de la propriété. Nous examinerons cette question à travers les différentes prises de positions.

1. Le libéralisme économique

a. Adam Smith et la loi du marché :

Pour les libéraux, la plupart des difficultés économiques et sociales viennent de l'intervention intempestive de l'Etat qui prétend réglementer prix, salaire, échanges commerciaux. Pour eux, l'Etat doit « laisser faire, laisser passer ! » l'économie doit se réguler d'elle-même pour le bien de tous.

Adam Smith examine dans *Richesse des nations* (1774) les fluctuations des prix. **Le prix naturel** d'un objet, c'est son prix de revient plus une juste marge bénéficiaire. Le prix du marché d'un objet dépend de la loi de l'offre et de la demande. Si un produit est rare, la demande dépasse l'offre et le prix du marché s'élève au-dessus du prix « naturel ». Si le produit est très abondant, c'est le contraire : le prix du marché tombe au-dessous du prix « naturel ». Seulement, il arrive que les prix très élevés stimulent l'offre ; les produits chers, fabriqués en plus grand nombre, baisseront la saison prochaine. Les prix trop bas découragent l'offre, la production diminue et les prix remontent quand l'offre s'est faite plus rare. Ainsi, le prix du marché tend toujours à rejoindre le prix naturel. La loi de l'offre et de la demande sert de régulateur et « la quantité de chaque marchandise mise sur le marché se proportionne naturellement d'elle-même à la demande effective ».

Les salaires des ouvriers sont soumis à une régulation naturellement analogue ; s'ils sont trop bas dans une profession, on ne trouve plus de candidats à ce métier et il faut bien que les salaires se relèvent ; s'ils se relèvent anormalement, un grand nombre d'ouvriers se proposent à l'embauche et cette concurrence fait baisser le salaire.

b. L'Etat et le capitalisme :

Le seul rôle de l'Etat dans la théorie du libéralisme économique, est de protéger la propriété privée. Car la propriété privée est une garantie de prospérité pour tous. Le propriétaire d'un champ, d'une usine, d'un commerce est le premier intéressé à la bonne marche de son entreprise. Ceci, donne la possibilité au propriétaire de transmettre son héritage à sa descendance. La propriété privée n'est non seulement utile socialement dans la mesure où elle est le meilleur stimulant du travail mais encore moralement légitime car il n'est pas juste que la personne ne soit pas spoliée du fruit de son travail et de son épargne ; la propriété est un prolongement naturel de la personne. N'est-il pas normal que nous considérons comme « à nous » ce que nous avons acquis à force de travail, de courage, d'économie ?

Le libéralisme économique triomphant au 19^{ème} siècle apparaît comme la philosophie du capitalisme industriel. Celui-ci, en effet, se définit comme la propriété privée des moyens de production. Ce sont des particuliers qui possèdent des usines, les champs, les entreprises commerciales. Dans ce système économique, on distingue plusieurs classes sociales, notre classe sociale se définissant par la fonction que nous remplissons dans le circuit économique. Les trois classes sociales fondamentales sont la classe des capitalistes qui possèdent des moyens de production et les exploitent par des salariés, la classe des artisans qui possèdent des moyens de production et les exploitent eux-mêmes, enfin la classe des salariés qui ne possèdent que leur force de travail et la louent au capitaliste pour un salaire.

2. La critique du libéralisme : le socialisme marxiste.

a. L'échec du libéralisme économique au 19^{ème} siècle :

L'optimisme libéral ne tient pas ses promesses. Il suffit de considérer précisément la société industrielle de l'Angleterre du 19^{ème} siècle pour le comprendre. Les ouvriers travaillaient 15 h par jour pour un salaire misérable. Des enfants de 8 ans (et parfois plus jeunes encore) descendaient au fond des mines. La mortalité était effroyable. La justification libérale de la propriété (légitimé parce que fruit du travail) paraissait dérisoire dans un monde où le travailleur salarié n'avait pas les moyens de devenir propriétaire, tandis que les propriétaires capitalistes pouvaient se dispenser de travailler. La liberté dont parle le libéralisme est purement abstraite : il est entendu que l'employé et l'employeur discute librement le salaire ; mais l'employé menacé par le chômage – et qui n'a pas les moyens d'attendre – est contraint enfin d'accepter le salaire proposé. Sa liberté abstraite déguise mal une servitude réelle. Jean Jaurès disait que la formule « laisser faire, laisser passer » devait s'entendre en ce sens : « le renard libre dans le poulailler libre. » car le droit de propriété ne concerne pas seulement le rapport d'un homme d'une chose. Il détermine enfin le rapport d'un homme avec d'autres hommes et peut être à l'origine d'une exploitation de l'homme par l'homme.

Pourtant, ce n'est pas pour des raisons morales que Karl Marx condamne le capitalisme libéral. Dans son grand ouvrage, *le capital*, Marx prétend se placer à un point de vue purement scientifique. Il se propose d'analyser la structure du capitalisme libéral. Dans une perspective dialectique (inspirée par l'idée hégélienne que les contradictions sont les moteurs de l'histoire), cette analyse veut montrer que le capitalisme se détruit lui-même à partir de ses contradictions internes.

Le principe fondamental du capitalisme est celui-ci : l'activité ouvrière est traitée et payée comme une marchandise. Or, que vaut une marchandise ? Sa valeur dépend de la qualité du travail qu'il faut pour la produire. L'activité ouvrière se paiera à son prix de marchandise, c'est-à-dire qu'on donnera à l'ouvrier ce qu'il faut pour qu'il puisse reconstituer sa force de travail pour le lendemain, ni plus ni moins. Pour que l'ouvrier puisse travailler, il faut un peu de nourriture, quelques habits, etc. le patron paiera tout cela comme il paie l'huile de la machine.

Mais le travail ouvrier est une marchandise singulière qui a la propriété de produire à son tour de la valeur, et une valeur plus élevée que sa propre valeur de marchandise. En langage plus simple, l'ouvrier rapportera plus au patron qu'il ne lui a couté. Le bénéfice produit, c'est la plus-value (liée, comme on le voit, au fait que le travail est traité à l'origine comme une chose).

3. Le capitalisme et la question sociale

Mais le système capitaliste va engendrer des contradictions :

Les contradictions du capitalisme

a. Les crises économiques :

L'intérêt apparent de l'employeur est de vendre sa production le plus cher possible tout en versant le moins de salaire possible afin d'augmenter la plus-value. Seulement les ouvriers, mal payés, seront incapable d'acheter les objets qu'ils ont fabriqué eux-mêmes. Le produit de leur main, exposé à la vitrine du commerçant, leur demeure étrangère – c'est un aspect de l'*«aliénation»* -, inaccessible. Dès lors, beaucoup d'objets resteront invendus. Les commandes du marchand à l'industriel diminueront, et ce dernier va licencier une partie de ses ouvriers. On se doute que les chômeurs achèteront moins encore que les salariés. C'est la crise.

b. Les guerres

L'idéal serait évidemment de trouver une marchandise qui ait toujours les acheteurs. Or le matériel de guerre présente un type de marchandise exceptionnel dont l'Etat assume l'achat, qu'il ne reviendra pas... et qu'il distribuera sans concurrencer quiconque ! De plus, la guerre sera nécessaire pour ouvrir des nouveaux marchés et les destructions militaires stimuleront la production de l'après-guerre. Jaurès disait que « le capitalisme porte la guerre comme la nuée porte l'orage ».

c. La concentration

Pour comprendre le processus de la concentration, il faut partir de la distinction marxiste du capital constant et du capital variable. Le capital constant (ainsi appelé parce qu'il ne rapporte, directement, rien au patron) représente la valeur des machines et des matières premières. Le capital variable, c'est l'argent qui sert à payer les salaires, donc à faire travailler l'ouvrier, à produire les marchandises, donc à produire de l'argent. Mais les progrès du machinisme imposent au patron l'augmentation continue du capital constant. Dès lors, le taux du profit baisse parce que la plus-value est dévorée par les investissements. Seul l'industriel le plus riche peut acheter les plus grosses machines, avec lesquelles il peut produire davantage en moins de temps, ce qui lui permet de vendre moins cher que ces concurrents moins bien équipés. Le petit patron succombe donc à la concurrence et devient prolétaire. Le grand patron absorbe petit à petit d'autres industriels. Telle est la concentration au terme de laquelle il n'y aurait plus qu'un petit nombre de gros capitalistes exploitant une masse de prolétaires. Le capitalisme produit ainsi, par son évolution dialectique, « ses propres fossoyeurs ». À ce moment, la révolution socialiste et la nationalisation des moyens de productions sont proches. Le capitalisme aura lui-même préparé sa propre expropriation, d'abord en rejetant dans le prolétariat bon nombre d'anciens capitalistes, ensuite en organisant des monopoles si vaste qu'ils pourront sans difficulté et sans transition devenir les instruments d'une économie collective.

Conclusion :

Le système marxiste est à l'origine d'expérience économique menée sur une échelle colossale (URSS, Chine). Sans prétendre, ce qui serait sorti de notre propos, juger de telles réalisations, nous pouvons ce pendant faire quelques remarques.

Tout d'abord, nulle part dans le monde (du moins jusqu'à présent), le système communiste (nationalisation intégrale des moyens de production) ne s'est substitué au système capitaliste industriel. La Russie et la Chine n'étaient pas, avant la révolution communiste, des pays industrialisés, mais des pays d'économie essentiellement agricole, à structure féodale. Sur ce point les prophéties du marxisme semble prise en défaut.

D'autre part, dans les pays capitaliste, à la place de la révolution brutale prévue par Marx, des réformes partielles ont sensiblement amélioré la condition ouvrière. Là où Marx envisageait un « renversement dialectique », se sont des corrections progressives qui sont intervenues. Dès le milieu du 19^{ème} siècle, les premières « lois sociales » limitent sévèrement le travail des enfants des usines. Par la suite, la puissance des syndicats ouvriers obtiendra du patronat d'autres concessions : les congés payés, la limitation des heures de travail souvent un « salaire minimum » garanti par l'Etat.

Enfin l'économie marxiste, là où elle a été établie, est loin d'être un succès. D'une part, le marxisme triomphant s'accompagne partout d'une réduction des libertés publiques : disparition de tout parti politique opposé au parti communiste, suppression de la liberté de la presse. Ensuite, le niveau de vie de l'ensemble de la population a diminué, sans que pour autant l'égalité des revenus soit instauré (maintien d'un groupe privilégié, la nomenklatura, ayant succès notamment à des magasins spéciaux). Les événements des derniers mois de l'année 1989 en Europe de l'Est semblent confirmer cet échec du socialisme marxiste. Le

capitalisme libéral se montre, certes, plus efficace quand la créativité des entreprises et à la quantité de la production. Le grand échec du capitalisme demeure le chômage dont les effets dramatiques ne sont que partiellement corrigés par l'invention de l'Etat.

Sujets de réflexion :

- 1- Peut-on affranchir le travailleur de toute servitude ?
- 2- Le travail figure-t-il au nombre des droits de l'homme ?
- 3- Tout-il s'acheter ?
- 4- Comment concevoir les rapports entre les échanges économiques et l'ensemble de la vie sociale ?
- 5- Le travail est-il pour l'individu le moyen de devenir une personne ?
- 6- Le travail est-il un droit ?
- 7- Le travail est-il une fatalité ?
- 8- La valeur d'une civilisation se réduit-elle au développement de sa technique ?
- 9- Comment expliquer qu'on puisse considérer des machines comme douées d'un pouvoir merveilleux ou maléfique plutôt que comme des objets techniques ?
- 10- Faut-il redouter la machine ?

CHAPITRE 7 : LES GRANDES DOCTRINES MORALES

Introduction générale :

Si par mon agir je suis en relation sociétale avec les autres, la nécessité d'une réglementation de la vie en commun s'impose. Une vie commune harmonieuse suppose un minimum de convention voire des lois qui touchent tant à la vie commune qu'à ma vie personnelle. Le bien doit être promu et le mal réprimé. Voilà pourquoi, sont nées dans chaque société humaine, des morales, un ensemble des règles de conduites tenues pour valable. Mais sur quoi se fondent ses obligations et ses interdits ? Après une distinction entre morale et éthique, entre bien et mal, nous exposerons quelques doctrines morales de l'histoire humaine : les morales grecques, la morale chrétienne et quelques systèmes moraux de certains philosophes tels que Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche ainsi que l'utilitarisme de Jérémie Bentham.

I. Morale et éthique : bien et mal

Si la morale est définie comme un ensemble des règles de conduite, et l'éthique comme une théorie raisonnée du bien et du mal, cette distinction varie suivant les philosophes. Nous pouvons, pour les besoins de la cause, nous en tenir à la définition de Robert MISRAHI dans la signification de l'éthique (1995) : « l'ensemble des principes purement humain qui devrait permettre au plus grand nombre d'accéder à une existence pleinement satisfaisante et pleinement significative, c'est-à-dire à une réalisation heureuse de la personnalité ». Quatre types d'objets ont été donnés à l'éthique au long de l'histoire humaine : le bonheur ou le plaisir, le devoir, la vertu ou l'obligation, la perfection ou le développement intégral de la personne humaine.

Le bien qui est l'objet de l'éthique est entendu comme ce qui possède une valeur morale et le mal comme étant son contraire ou ce sans quoi on ne parlerait pas de bien.

a. Le bien selon Platon :

Selon Platon, le bien est un élément essentiel de la réalité. Le mal n'a pas d'existence propre mais c'est un reflet imparfait du réel. La vertu humaine ou le bien dans le domaine éthique est l'aptitude qu'à une personne à accomplir la fonction qui lui est propre dans le monde. Ainsi, chaque élément de l'âme (l'intellect, la volonté et l'émotion) a un rôle particulier à jouer pour que la personne soit considérée comme bonne. La vertu de l'intellect c'est la sagesse ou la connaissance des fins de la vie ; la vertu de la volonté c'est le courage ; la vertu des émotions est la tempérance ou la maîtrise de soi. Et la justice, est la relation harmonieuse entre toutes les autres vertus, chaque partie de l'âme accomplissant la tâche qui lui incombe et gardant la place qui lui est assignée. Pour ce faire, l'intellect doit être souverain : on ne doit laisser agir la volonté qu'après l'intellect et les émotions doivent être assujetties à l'intellect et à la volonté.

b. Le bien selon Aristote :

Pour Aristote, le bonheur est le but de la vie. Dans son principal ouvrage « *Ethique à Nicomaque* », il définit la quête du bonheur comme une activité propre à l'homme. Le bonheur provient de cet attribut exclusivement qui est la raison. Celle-ci opérant en parfaite harmonie avec les autres facultés de l'homme. Pour Aristote, les vertus sont essentiellement des bons habitudes et si l'on veut accéder au bonheur, l'on doit développer deux sortes d'habitude : les habitudes de l'activité mentale (la connaissance) qui conduisent à la contemplation, et les habitudes de l'action pratique et de l'émotion, comme le courage. Aristote considérait le moyen terme comme un état vertueux entre les deux extrêmes que représentent l'excès et l'insuffisance : ainsi, la générosité, en tant que vertu, est-elle le moyen terme entre dépenses inconsidérées et avarice. Pour Aristote, les vertus intellectuelles et morales ne sont que des moyens en vue d'atteindre le bonheur qui résulte d'une pleine réalisation du potentiel humain.

II. Les différentes formes de la morale

1. La morale grecque

Au 6^e siècle avant Jésus-Christ, Pythagore avait fondé une école philosophico-religieuse fondée sur la conviction que la nature intellectuelle est supérieure à la nature sensuelle. Ses adeptes pratiquaient la discipline mentale et vivaient la sobriété. Le Sophiste Protagoras estimait que les jugements moraux sont subjectifs et propres à chaque homme car, dit-il, « l'homme est la mesure de toute chose ». La morale socratique peut se résumer de la façon suivante : la vertu est la connaissance ; sont vertueux ceux qui savent ce qui est la vertu ; le vice ou le mal est le résultat de l'ignorance. Ainsi, pour Socrate, l'éducation doit être axée sur l'enseignement de la vertu en vue de développer le sens moral des hommes.

L'hédonisme (du grec hédonê, plaisir) considère le plaisir comme étant le bien unique et suprême de la vie. Ce faisant, la recherche du plaisir est la fin ultime de toute conduite. L'hédoniste doit faire un choix entre les plaisirs les plus durables et les plaisirs les plus intenses ; il doit décider s'il est souhaitable de refuser les plaisirs immédiats par égard pour le bien général et si les plaisir intellectuels sont préférables aux plaisirs physiques.

a. La morale stoïcienne :

La philosophie du stoïcisme s'est développé vers 300 av. JC., et ses mentors étaient le philosophe grec Epithète, et l'empereur et philosophe romain Marc Aurel. Aux yeux des stoïciens, la nature est une entité ordonnée et rationnelle : seul une vie menée en harmonie avec la nature peut être bonne. Affirmant que la vie est sous l'emprise des forces matérielles, les stoïciens recommandent cependant à chacun de s'en rendre aussi indépendant que possible. Certaines virtus cardinales tels que la sagesse pratique, le courage, le discernement et la justice permettent d'accéder à l'indépendance et de suivre la devise stoïcienne : « endurer et renoncer ».

b. La morale d'Epicure ou la morale de l'intérêt

Epicure a vécu entre 341- 270 avant Jésus- Christ. Pour Epicure, les hommes comme tous les vivants, cherchent avant tout le plaisir. Pour lui donc, « la racine de tout plaisir est le plaisir du ventre ». Mais gardons-nous d'imaginer qu'Epicure cherche à justifier par là une vie de violence et de débauche. Tout au contraire. Car le plaisir vrai, c'est l'**« absence des douleurs »**. Il préconise trois types de plaisirs : le plaisir naturel et nécessaire. Par exemple : manger, se reproduire, faire les loisirs. Il y a aussi des plaisirs naturels et non nécessaires. Par exemple : la relation sexuelle. Il y a aussi les plaisirs non naturels et non nécessaires. Il condamne les plaisirs artificiels (ceux du luxe, de l'orgueil) et même les plaisirs qui, tout en étant naturels, ne sont pas strictement nécessaires à la vie (comme ceux liés aux passions sexuelles). De tels plaisirs sont mêlés d'agitations et sont l'occasion de souffrance. En fait, le sage ne cultivera que les plaisirs à la fois naturels et nécessaires et se contentera du strict minimum : un peu de pain, un peu d'eau, un peu de paille pour dormir, un peu d'amitié.

2. La morale chrétienne :

L'apparition de la morale chrétienne au début de notre ère était un bouleversement profond des morales contemporaines de cette époque, notamment en ce qu'elle proclamait l'égalité des hommes libres et des esclaves devant Dieu. Pour les chrétiens, l'homme dépend entièrement de Dieu et ce n'est ni par sa volonté, ni au moyen de son intelligence qu'il peut arriver à la perfection, mais par l'aide de la grâce divine. Elle est fondée sur les Béatitudes (Matthieu (5, 1-12) 4, 3-11 ; Luc 6, 20-22) mais aussi sur des règles d'or : « faites pour les autres tout ce que vous voudrez qu'on fasse pour vous » ; « aimer son prochain comme soi-même, aimer son ennemi... ». Les valeurs que le christianisme primitif prônaient étaient entre autre le martyre, l'ascétisme, le pardon, la chasteté, la foi.

Saint Augustin, considéré comme le fondateur de la théologie chrétienne, intègre dans le christianisme l'idée du bien platonicien comme étant l'attribut de Dieu, tandis que le mal

religieux, le péché est la résultante du péché originel du jardin d'Eden. Il résulte de cette conception que la nature humaine est foncièrement marquée par le mal, d'où la nécessité de la tenir en laisse par le moyen de l'ascèse.

Avec la réforme du christianisme par le protestantisme, Martin Luther, Calvin et leurs disciples ont renforcé certaines idées et introduit des idées nouvelles. Martin Luther, entre autre idée tient au fait que la bonté de l'esprit est l'essence de la pitié chrétienne et que même si les bonnes œuvres sont exigées aux chrétiens, c'est la foi qui le sauve et la rédemption vient de la grâce. Calvin est de ce second avis et maintient la doctrine augustinienne du péché originel. Certains de ses disciples, les puritains voyaient dans la pauvreté une absence de la grâce divine et optaient pour la sobriété de la vie.

3. L'utilitarisme

Impulser par Jérémie Bentham. Il crée la morale de l'intérêt et qu'il s'efforce de justifier indirectement à partir de la recherche matérielle du plaisir. Le souci brutal et irréfléchi du plaisir conduit souvent à des actions immorales. Pour celui-là même qui y cède, subit plus de souffrances que de joie. L'homme intelligemment désireux de servir son intérêt et son plaisir aura tout au contraire ce qu'il est convenu d'appeler une conduite morale. L'honnête homme est un habile comptable. Avant d'agir il réfléchit et calcule son intérêt. Il est passé maître dans « l'arithmétique de plaisir ». L'utilitarisme est un courant de pensée qui prône la recherche du Bien au service de tous. C'est la finalité de l'action qui prévaut et non les moyens utilisés pour atteindre le but.

4. Le point de vue de Freud

Les idées de Freud sur l'éthique se rattachent directement à la morale de l'intérêt. Pour lui, la morale résulte d'un compromis entre le « principe du plaisir » et le « principe de réalité ». L'altruisme dérive de l'égoïsme par des processus inconscients que la psychanalyse met en lumière.

Pourquoi le petit enfant accepte-t-il d'être propre, d'obéir à ses parents, de sacrifier certaines impulsions ? Tout simplement parce qu'il a peur de perdre l'amour de ses parents, indispensable à son existence. C'est pour garder le bénéfice de cet amour qu'il a accepté les interdits, les assimiles (ces interdits qui s'imposent au moi deviennent alors, à l'intérieur de la personnalité elle-même, « le surmoi »). C'est pour ne pas cesser d'être aimé que l'enfant renonce d'être satisfait.

Cette formation de la conscience morale ou, plus exactement, du « surmoi », remonte à l'époque de la liquidation du complexe d'Œdipe. On sait que le petit garçon voudrait sa mère pour lui tout seul et déteste son père. Puis, par peur d'être puni, il renonce à cette haine et remplace la haine du père par une identification au père. Faute de pouvoir tuer le père, il essaie de lui ressembler (« la mère est ce qu'on voudrait avoir, le père ce qu'on voudrait être »). S'identifier au père, c'est avant tout faire siens les interdits paternels et c'est en ce sens que Freud déclare : « le surmoi est l'héritier du complexe d'Œdipe ». En tout cela, il apparaît que l'égoïsme est le fondement de la morale et de l'amour apparent ; on apprend à

apprécier le fait d'être aimé comme un avantage, pour lequel – par une sorte de calcul – on renonce à d'autres avantages. Dans cette perspective, le contenu de la morale est purement arbitraire. Un enfant de voleur, élevé dans l'admiration du vol, trouvera dans son surmoi des maximes de voleur et se sentira coupable de ne pas les suivre.

5. Critique des morales de l'intérêt

La recherche du bonheur se situe donc sur un plan totalement étranger à l'éthique. Certes, le désir d'être heureux est universel : « tous les hommes cherchent le bonheur, dit Pascal, même ceux qui vont se pendre. » mais la notion de bonheur est extrêmement vague. Si je définis le bonheur comme « le maximum de bien être, dans mon état présent et dans toute ma condition future », je vois bien que moi-même, être fini, je ne peux définir les conditions de mon bonheur. Il me faudrait pour cela une science qui aille bien au-delà de la possession d'éléments finis, il me faudrait l'omniscience. Certes, le bonheur ne s'élève pas au-dessus du champ empirique, mais ce champ est illimité. Kant remarquait que, s'il est permis de donner à chacun des conseils de prudence, ces conseils restent vagues et incertains : le bonheur est un idéal confus, un idéal de l'imagination plutôt qu'un idéal de la raison.

6. Les morales du sentiment

Schopenhauer développe une morale sentimentale sur un fond de décor tragique. Les divers individus ne sont d'après lui que les manifestations phénoménales d'un unique « vouloir vivre ». Ce vouloir vivre est absurde, car la vie n'a pas d'autre but qu'elle-même et se déploie aveuglément et sans raison.

La pitié est pour Schopenhauer le grand remède à cette misère. En effet, la pitié est capable de convertir l'égoïsme en amour puisque le moi qui contemple la souffrance d'autrui éprouve à son tour une sorte de souffrance. Cette situation fait que les individus cessent d'être enfermés sur eux-mêmes. La pitié est un sentiment de portée morale et métaphysique à la fois puisqu'elle nous révèle l'unité profonde de tous les êtres ; tandis que l'immoralité est liée à l'illusion des singularités individuelles.

7. La morale de Kant : la raison comme fondement de la morale.

L'action morale est pour Kant, celle qui n'a d'autre souci que de respecter la forme même de la raison. Ainsi, la morale apparaît rigoureusement comme une logique de l'action. C'est au nom de la raison que Kant nous demande de suivre les règles universelles conformément à ces trois(3) maximes de l'impératif catégorique :

- a- Le premier principe de la raison est d'éviter la contradiction. D'où la première maxime de l'impératif catégorique : « Agis toujours de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée en universelle. » Car tous les hommes sont constitués rationnellement et mentalement de la même manière. C'est pourquoi, lorsque je pose tel ou tel acte, mes semblables sont également susceptibles de le poser.
- b- Le respect dû à la raison s'étend évidemment au sujet raisonnable. D'où la seconde maxime : « Agis toujours de telle sorte que tu traites l'humanité en toi et chez les

autres comme une fin et jamais seulement comme un moyen ». Kant défend ici l'autonomie de la raison de la personne qui agit. Car le respect dû à la raison implique également le respect dû à la personne. Raison pour laquelle, traiter l'humanité en soi comme un but, c'est respecter sa propre personne et celle des autres.

- c- La troisième maxime souligne l'importance de l'autonomie morale : « Agis toujours de telle sorte que tu considères ta volonté raisonnable comme instituant une législation universelle ». Puisque tous les hommes sont parcelllement doués de la même raison et soumis aux mêmes lois (morales), il faut insérer la justification d'un acte dans une globalité.

Conclusion

Le Bien est une exigence de la moralité. C'est une valeur qui mérité d'être recherchée chez tous. Ce Bien se traduit par le devoir. La question à se poser est la suivante : « Et si tout le monde en faisait autant ? »

Sujets de réflexion

- 1- Y a-t-il plusieurs morales ?
- 2- Vivre selon ses principes : est-ce une obligation morale ou une condition du bonheur ?
- 3- Un problème moral admet-il une solution certaine ?
- 4- Les méchants peuvent-ils être véritablement heureux ?

CHAPITRE 8 : L'ETAT, LE POUVOIR ET LES GRANDES DOCTRINES POLITIQUES

Objectifs du chapitre :

- Bien comprendre que la liberté est une conquête permanente ;
- Bien percevoir le sens et les enjeux de ces trois notions : Etat, Pouvoir, les doctrines politiques.

Pistes de réflexion :

- Qu'est-ce qu'un contrat ?
- Est-il naturel de vivre en société ?
- Vivre en société signifie-t-il renoncer à la liberté ?
- Etre libre, est-ce faire ce que l'on veut ? « l'obéissance à la loi que l'on s'est prescrite est liberté » Rousseau.

Introduction générale :

Aussi nécessaire que soit la société, son organisation ne va pas de soi. Elle suppose d'abord des règles qui en assurent le fonctionnement et s'imposent aux individus. Lorsque l'existence sociale reste encore ancrée dans la communauté, comme c'est le cas pour les sociétés

primitives, ces règles émanent de la collectivité elle-même et c'est la communauté toute entière qui veille à ce qu'elles soient respectées. Le pouvoir politique – pouvoir des règles et pouvoir des contraintes – n'est pas séparé de la société : les sociétés primitives sont des sociétés sans Etat.

L'Etat n'apparaît en effet qu'avec l'émergence d'un organe du pouvoir politique séparé de la société, distinct du corps social. Situé au-dessus des individus ou des groupes, il prétend arbitrer leurs différents ou régler les conditions de leurs acteurs. Pour être efficace, un tel pouvoir nécessite bien sûr l'usage de la force. C'est pourquoi on a pu définir l'Etat comme le « monopole de la violence physique légitime » (Max Weber). L'Etat se présente en tout cas comme l'instrument nécessaire de l'ordre social, au service de l'intérêt de tous, c'est-à-dire de la société dans son ensemble.

Il convient de remarquer que l'idée de l'Etat ne remonte qu'au 16^{ème} siècle notamment avec Machiavel. C'est parce qu'on a voulu distinguer les gouvernants des gouvernés que la notion est née. Machiavel a monté qu'à la différence du clan, de la tribu ou même de la nation, l'autorité politique n'est pas le fait de commander mais le droit de commander. Ce n'est pas une idée de fait mais une idée de droit. C'est une institution des hommes en vue d'assurer la sécurité et l'ordre dans la communauté. Cela est aussi l'avis de Hobbes qui a affirmé que l'institution de l'Etat permet d'échapper à la guerre de tous contre tous de l'état de nature.

Ainsi, l'histoire des idées politiques nous montre que plusieurs formes de gouvernement ou des doctrines politiques ont existé à travers le monde. Ces différentes doctrines politiques sont : la monarchie, l'absolutisme, le fascisme, la démocratie, le socialisme et bien d'autres. Puisque l'Etat est une institution qui a pour but d'assurer la sécurité, garantir la liberté des citoyens et de leur bien-être social, moral et intellectuel ; Quelle est la meilleure forme de gouvernement qu'il faut pour la gestion de l'Etat ? Quel est le rapport des citoyens avec ces grandes doctrines politiques ?

I. L'Etat

La philosophie grecque a inauguré la réflexion politique et en a fixé le cadre initial : l'opposition du nomos, « la loi », et de la phusis, « la nature ». Si les sophistes faisaient le plus souvent l'apologie de la loi et de la coutume, Platon et Aristote ont eu tendance à valoriser la nature comme fondement de l'autorité politique. La philosophie moderne, à partir du 17^{ème} siècle renouvelera ce débat en opposant la nature et la convention. Cette notion de convention renvoie à l'irruption de l'idée de liberté comme condition et comme fin de la société politique, et cela à partir des prémisses individualistes que ni Platon ni Aristote n'auraient accepté.

1. La famille et l'Etat : la critique de la conception patriarcale du pouvoir.

Pour un anthropologue comme Levi Strauss, « rien ne serait plus faut que de réduire la famille à son fondement naturel ». Son institution est culturelle. Pourtant, dès l'antiquité, par exemple chez Aristote, la réflexion sur l'Etat a toujours été liée à une analyse des formes des sociétés que sont la famille ou le village, voir la tribu. La thèse fondamentale d'Aristote est que

« l'homme est par nature un animal politique », mais aussi qu'il y a une genèse naturelle de la société politique. Car, quand on l'analyse, la cité ne se décompose pas en individus : elle se décompose en communautés dont chacune est naturelle, de telle sorte que la cité l'est aussi. L'individualisme est récusé par Aristote autant que par Platon, même si ce dernier reconnaît d'avantage de valeur à l'individu. Si Aristote veut inscrire la cité dans l'ordre naturel, il différencie en même temps ces communautés en montrant qu'elles ne sont pas identifiables : l'autorité paternelle n'est pas l'autorité despique, et ni l'une ni l'autre ne sont l'autorité politique.

A la suite d'Aristote, Rousseau distinguera le gouvernement domestique du gouvernement civil, l'autorité du père de l'autorité politique et, dans tous les cas, exclura qu'ils soient despotes. « Le père doit donc commander dans la famille », mais il n'y commande pas comme un roi, et un roi à son tour ne commande pas dans son royaume comme un père car il n'est pas le père de ses sujets. Le modèle patriarcal du pouvoir politique se trouve alors refusé. Il reste à en trouver les fondements.

2. Le pacte social et l'institution de l'Etat

À l'idée aristotélicienne d'une sociabilité naturelle des hommes, Rousseau oppose leur caractère asocial dans l'état de nature et la possibilité, inconcevable pour Aristote, d'une autarcie (autonomie) naturelle de l'individu.

Les théoriciens du contrat sont tous opposés à la thèse aristotélicienne de l'Etat fondé en nature. Ils le fondent sur une convention. Mais ils ne s'entendent pas sur la nature même de cette convention. Il y a en effet bien de la différence entre le pacte de soumission fondant un pouvoir absolu chez Hobbes et le pacte d'association proposé par Rousseau, qui jette les bases d'une conception démocratique de la souveraineté qui, pour l'essentiel, reste la nôtre. Le pacte social est conçu comme un échange – soit égal, soit inégal – par ses différents auteurs.

Selon Hobbes, « la seule façon d'ériger un tel pouvoir commun c'est de confier tout leur pouvoir et leur force à un seul homme » (le Léviathan). Chacun échange avec chacun, met au profit d'un tiers, le souverain, qui ne s'engage à rien, ou presque. En aliénant leur liberté naturelle, les hommes obtiendraient en échange la sécurité de leur personne et de leur bien. Mais peut-on se sentir en sécurité face à un souverain dont la puissance est sans limite réelle ?

Selon Rousseau la liberté est inaliénable : on ne peut ni la donner ni la vendre car « chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ». Dans l'acte d'association, chacun, en s'unissant à tous, n'obéit pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant : car, en se donnant à tous, chacun ne se donne à personne ; chacun n'échange jamais qu'avec soit même, ce qui constitue un paradoxalement singulier échange. Chacun y renonce, en réalité, à sa liberté, et à ses droits naturels, pour acquérir une liberté politique et des droits civils. Le pacte social, « d'un animal stupide et borné (...) fait un être intelligent et un homme ».

3. Sa genèse et son fondement :

Difficile en réalité de trouver aujourd’hui une société digne de ce nom sans un pouvoir qui assure l’ordre, la paix, la liberté, la sécurité, le bien-être de ses membres. Ce pouvoir, c’est l’Etat, défini comme « une société organisée, ayant un gouvernement autonome et jouant le rôle d’une personne morale distincte à l’égard des autres sociétés analogues avec lesquelles il est en relation » (André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie).

Les Etats modernes sont des Etats-nations, la nation désignant l’ensemble des individus formant un corps social unis par une volonté de vivre ensemble, une communauté de culture, de traditions historiques, d’aspirations. Mais l’Etat ne coïncide pas nécessairement avec la nation. Il y a des Etats sans nation, par exemple le Vatican, et des nations composées en plusieurs Etats, par exemple la nation américaine ou la nation arabe. Les sociétés primitives sont des sociétés sans Etat, mais régis cas même par un type de pouvoir.

La patrie renvoie à l’attachement affectif de l’individu à sa nation. Le problème de fond est de savoir ce qui fonde le pouvoir d’Etat en tant que pouvoir politique. Quelle est sa relation aux autres pouvoirs : économique, religieux, culturel notamment ? Quels sont les fondements du pouvoir ? Pourquoi les hommes acceptent-ils un pouvoir commun ?

Le fondement de l’Etat est à la fois logique et historique. Logique parce que l’Etat est une forme d’organisation sociale et structuration de la société. Historique parce que l’Etat apparaît à un certain moment dans l’évolution de la société. L’organisation clanique ou tribale précède l’organisation étatique. Au stade du clan ou de la tribu, le pouvoir est diffus (diluer) dans la société. La politique n’est pas une activité spécifique, lieu d’exercice du pouvoir. La société est réglementée par les rapports de parentés. Le chef de la tribu n’est pas un chef d’Etat. Il rétablit l’ordre, la concorde sur la seule base de sa parole du respect et du prestige que la société lui reconnaît en tant que représentant des ancêtres et dépositaire de la tradition.

L’Etat en revanche se constitue et se définit comme pouvoir central, séparé de la société et placé au-dessus d’elle, se donnant pour mission d’organiser, de contrôler un territoire et l’ensemble des individus qui s’y trouvent.

La croissance démographique, la limitation des moyens de subsistance, les mouvements migratoires entraînent l’éclatement de la tribu, la formation d’unité sociale plus vaste. Les différentes sphères de l’existence s’émancipent de la tutelle des rapports de parenté. La politique s’instaure comme activité autonome et la distinction gouvernant/gouverné structure désormais la société. De qui les gouvernants tiennent-ils leur pouvoir ? De Dieu, de la force ou des gouvernés ?

II. Le pouvoir

La notion de pouvoir est à entendre comme la faculté d’agir propre à l’homme ; une capacité d’agir sur les choses et sur les personnes. Il naît d’une décision et s’exerce par le biais d’une puissance d’exécution de la décision. Le pouvoir suppose donc un pôle qui commande et un autre qui veille obéir. Il s’applique dans la plupart des cas dans un groupe social. C’est alors la capacité d’action et d’affirmation de soi d’un individu ou d’un groupe social. Max Weber pour qui il n’y a pas de pouvoir sans violence, affirme dans son œuvre économie et société

que l'exercice du pouvoir équivaut à « faire triompher au sein d'une relation sociale sa propre volonté, même contre la résistance d'autres personnes ». Et ajoute-t-il, tout pouvoir n'est légitime que s'il lui est accordé par la communauté le droit de recourir à la force contre celui qui veut désobéir.

En ce sens, le pouvoir est lié à l'autorité qui est un pouvoir de commandement conféré à une institution ou à une personne, le consentement des individus à obéir à une personne ou à une institution. L'autorité est habilitée à prendre des décisions concernant le groupe social dont il a la charge. Elle jouit d'une souveraineté qui varie suivant l'importance du pouvoir.

Max Weber distingue trois types d'autorité : traditionnelle, légale-rationnelle et charismatique.

- **L'autorité traditionnelle** : elle est fondée sur la conviction qu'un pouvoir qui a fait preuve de son efficacité par le passé doit être maintenu. Ce type d'autorité peut être aboli par ceux qui l'on instaurée.
- **L'autorité légale-rationnelle** : elle est fondée par la rationalité. Elle est inscrit dans le droit civil ou administratif et vise généralement à remédier à une situation détériorée, mais non à châtier.
- **L'autorité charismatique** : celle dont bénéficie en particulier un chef religieux ou politique, est censée provenir de Dieu ou de la révélation.

Cependant, pourrait-on se demander, comment un homme peut-il accepter d'être sous la tutelle, la domination d'un autre homme comme lui ? Kant répond : les hommes, vu leur inclination naturelle vers le mal, ne sont pas capables par eux-mêmes, d'obéir aux règles universellement valables et partant d'être libre. Il leur faut donc un maître qui est exempt de cette tare et qui impose par la force l'obéissance à la volonté universelle.

Au chapitre des fonctions du pouvoir, Platon dit qu'il assure l'ordre public et est la condition de toute vie sociale. Pour Rousseau, il est la condition de toute liberté et Hegel de tout progrès. Ainsi, faut-il nécessairement obéir au pouvoir ? Pour Machiavel, un pouvoir auquel on n'obéit pas ne serait plus un pouvoir et ne remplirait plus sa fonction. Dans la mesure où tout pouvoir corrompt, c'est-à-dire, il tend à l'abus selon John Lock. Dans ce cas, faut-il obéir ? Le devoir de résistance, plus précisément la résistance d'opinion doit être la mesure du devoir d'obéissance. « *Résistance et obéissance, voilà les deux vertus du citoyen. Par l'obéissance il assure l'ordre ; par la résistance il assure la liberté* » disait Alain.

1. Les théories du droit divin :

Les théories du droit divin affirment que tout pouvoir vient de Dieu. Il est la source, le fondement de toute autorité. A ce titre, il est du devoir de chacun d'obéir à l'autorité de façon inconditionnelle. La monarchie de droit divin a régné pendant tout le Moyen Age. Elle est caractéristique de la féodalité. Le roi est le représentant de Dieu sur terre. Son autorité est incontestable et exige une soumission absolue. C'est un régime politique où le pouvoir est

détenu par un seul individu, les autres étant réduit au rôle des courtisant ou des simples exécutants.

2. Les théories du droit naturel :

Sur le déclin, de la société féodale va progressivement naître et se constituer une nouvelle classe, la bourgeoisie sur la base des idées de liberté et de raison, elle se met à contester le pouvoir de la noblesse et du roi. Le cartesianisme, l'esprit d'examen, le libre jugement du sujet sont les nouvelles valeurs de référence. Elles dessinent désormais l'horizon de la pensée et de la culture. Le pouvoir descend du ciel sur la terre et les théories du droit naturel succèdent aux théories du droit divin. Le fondement du pouvoir, ce n'est plus la volonté de Dieu, mais la volonté des hommes. Thomas Hobbes, figure marquante de cette conception du pouvoir, dessine l'Etat sous les traits d'un monstre, le Léviathan, symbole d'un pouvoir fort, seul capable d'endiguer les instincts agressifs de la nature humaine. Aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans un état de guerre de tous contre tous, « l'homme étant un loup pour l'homme » la coexistence sociale n'est possible que par un pouvoir fort capable d'inspirer crainte et effroi, capable d'unifier les volontés et de décider pour tout le monde. L'Etat repose sur un contrat de soumission. Chacun se soumet au monarque, qui en retour assure ordre et sécurité.

3. La volonté du peuple comme immanence du pouvoir:

Bien que résultant d'un contrat et de la volonté des associés, le pouvoir tel que le conçoit Hobbes conserve un caractère transcendant et ce qu'il implique une soumission absolue au monarque. Une fois que le sujet s'est demi de ses pouvoirs au profit du souverain, il ne peut plus discuter ses ordres et il n'a plus rien à décider. Le pouvoir absolu du souverain nous ramène à l'arbitraire du pouvoir divin ou de l'état de nature.

La véritable immanence du pouvoir est celle que définit Hegel lorsqu'il montre que l'Etat est l'incarnation de la raison et de la volonté libre. L'Etat moderne est le rationnel en soi et pour soi. Il réalise la performance d'assurer la synthèse du particulier et de l'universel par l'universalisation de la particularité. La volonté particulière dans l'Etat ne peut vouloir que ce que veut la raison universelle, et celle-ci ne peut s'objectiver que dans la particularité comme prise en compte de la volonté du sujet. Ceci veut dire concrètement qu'il faut opposer à la transcendance du pouvoir, en tant qu'il émane de Dieu ou de la force, l'immanence (*ce qui est contenu dans la nature d'un être*) comme véritable fondement du pouvoir ayant sa source dans la raison et la volonté libre du citoyen.

4. La finalité de l'Etat :

Les gouvernants tiennent leur pouvoir du peuple dont ils appliquent les lois et la volonté. L'Etat n'a d'autre fin que le bien du peuple. Les anarchistes estiment pourtant que l'Etat signifie en réalité le sacrifice des libertés individuelles et l'anéantissement de toute vie collective. C'est un carcan incompatible avec le développement physique et moral de la personne humaine. L'individu ne peut s'épanouir que dans le cadre des libres associations,

seules susceptible de prendre en compte les intérêts quotidiens concrets, réels de chacun. Or, il n'y a pas d'association humaine possible sans règle de vie commune, sans un minimum d'organisation, sans un certain pouvoir. La vigilance critique consiste à ne pas perdre de vue que les formes de l'Etat et du pouvoir varient suivant le temps, l'espace, la culture, certaines modalités conduisant à des résultats contraires aux fins visées.

Le pouvoir peut s'adosser à la tradition, à la coutume, la culture. C'est le cas des sociétés tribales. Il peut être charismatique, s'incarner dans un individu particulièrement doué, naturellement talentueux en politique, sachant parler à la foule, drainant derrière lui des masses qui répondent à son appel. La foule obéit parce que le leader fascine. Il y a risque de glissement vers le fascisme. Dans les Etats modernes, le pouvoir est légal, exercé conformément à la constitution. Cependant, la constitution peut exprimer la volonté d'un individu ou d'une oligarchie, qui détient alors tous les pouvoirs et décident du destin de la société. Le souverain dicte sa volonté au peuple et n'a de compte à ne rendre à personne. C'est l'Etat totalitaire et despote.

Cependant, l'expérience historique montre que les dépositaires du pouvoir utilisent souvent leur position dominante pour ériger leurs volontés particulières en volonté générale de la société, remettant ainsi en cause les acquis de la démocratie. Les formes de l'Etat ne peuvent être comprises sans leur mise en relation avec l'organisation économique de la société et sa division en classes. L'Etat exprime les rapports de force entre les classes, chaque période de l'histoire étant marquée par l'hégémonie d'une classe sur les autres classes de la société. Hégémonie qui s'exerce à travers les appareils idéologiques d'Etat que sont l'école, la famille, la religion, etc., l'armée, la police, l'administration, les tribunaux constituant les appareils répressifs du pouvoir de l'Etat. Au moyen âge, l'Etat féodal assurait la domination de la noblesse. Aujourd'hui, les Etats modernes sont des Etats bourgeois dont le pouvoir politique a pour base économique structurelle le mode de production capitaliste.

Au bout du compte, la finalité de l'Etat, indépendamment de ses formes historiques, est la même. La finalité de l'Etat, c'est la liberté. L'Etat libère d'abord de l'état de nature qui ramène l'homme à l'animalité en tant que lieu d'expression de l'instinct, des pulsions biologiques, des désirs et des appétits non contrôlés. L'animal est asservi aux lois de la nature, à la loi de la jungle. L'Etat introduit l'homme dans le règne du droit, de la loi humaine voulue, acceptée, produite par l'homme lui-même. L'Etat, c'est le domaine de la liberté réalisée (Hegel), la liberté étant l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite. Il n'y a pas de liberté sans justice. L'injustice restaure l'état de nature, crée des inégalités, des situations de domination, d'exploitation, d'asservissement des uns par les autres. La justice et l'égalité sont intrinsèquement liées à la liberté. Elles s'imposent comme principe cardinaux de toute organisation politique démocratique. Ce sont des droits naturels de la personne humaine définie comme être doué de raison, que l'Etat doit préserver par une législation exprimant la volonté générale en tant qu'émanation de l'ensemble du corps social. Tous les hommes naissent libres et égaux. Les hasards de la fortune et de l'histoire, les conflits d'intérêts matériels font que ces principes sont en permanence battus en brèche. La vocation de l'Etat est de tendre vers leurs pleines applications. C'est de cette manière qu'il peut également assurer la protection de la personne et des biens, la sauvegarde de la paix et de sécurité de

tous, la défense de l'intérêt générale et du bien commun. La liberté implique l'égalité, mais aussi et surtout, plus concrètement, l'exercice du jugement personnel de chacun, la tolérance, le respect des opinions des autres, la diffusion des idées et du savoir. L'Etat réalisant la liberté rend possibles les progrès de la connaissance, de la culture, de la civilisation.

5. Le rôle du pouvoir dans l'Etat.

D'après Kant, « l'homme est un animal qui, lorsqu'il vit parmi d'autres individus de son espèce, a besoin d'un maître ». D'où la nécessité du pouvoir. On distingue généralement trois pouvoirs dans l'Etat civil :

- **Le pouvoir législatif** : il a pour rôle d'élaborer des lois auxquelles seront soumis les membres de la société ;
- **Le pouvoir judiciaire** : il dit le droit, c'est-à-dire juge de ce qui est légal ou non.
- **Le pouvoir exécutif** : il applique les règles qui ont été décidées.

6. Les limites de l'Etat :

a. Les critiques du pacte social et de l'Etat

Les critiques des théories du contrat viennent d'horizons très divers. La critique hégélienne est originale ; elle vise surtout Rousseau dont elle réfute l'individualisme. En faisant de l'existence des individus le fondement même du pacte social, les théories du contrat laisse à penser que l'individu aurait le choix de conclure ou de ne pas conclure le pacte, comme si l'institution de l'Etat dépendait de la bonne volonté des individus. Mais, selon Hegel – en cela proche d'Aristote – l'auto-réalité effective qu'en tant que membre de l'Etat, auquel il ne préexiste pas. Hegel introduit une distinction capitale entre la société civile et l'Etat. La société civile est le lieu même où se confronte les intérêts individuels. Mais ces conflits menacent de rompre l'unité du corps social. L'Etat a pour fonction de préserver cette unité par la considération de l'universel. La société civile relève donc d'une forme de libéralisme économique qui, d'après Hegel, rencontre des limites et suppose son dépassement dans la sphère politique. Mais, quand le libéralisme économique s'assujetti ce sphère, il a tendance à concevoir l'Etat comme un simple instrument au service de la société civile, c'est-à-dire des intérêts individuels. Or l'Etat a une fonction supérieure, dans la mesure où il s'efforce de subordonner les conflits économiques à des règles supérieures, en particuliers éthiques. Si le libéralisme tend à faire de l'Etat un moyen au service de la société civile et cherche à en limiter la puissance, la tradition marxiste en fera un obstacle à supprimer au profit d'une société civile sans classes sociales. Dans les deux cas, c'est la limitation réciproque et l'équilibre entre la société civile et l'Etat qui sont remis en cause.

III. Les systèmes politiques

1. La monarchie

Le mot monarchie dérive de deux mots grecs monos : Seul et arkhein : commander. La monarchie est un régime politique dans lequel l'autorité de l'Etat est exercée par un seul individu. Le chef de l'Etat peut être un roi, une reine, un sultan, un empereur. Le pouvoir se transmet de façon héréditaire mais le pouvoir d'un monarque peut- être soumis au contrôle d'un groupe d'individus. Ainsi, on constate à travers l'histoire des idées politiques plusieurs sortes de monarchie :

a. la tyrannie :

La tyrannie est un gouvernement qui abuse de son autorité. Il conquiert le pouvoir par la force. Dans ce régime, la liberté individuelle n'est pas respectée et le peuple n'a aucun contrôle sur le pouvoir.

b. l'aristocratie

Du grec aristos qui veut dire excellent et Kratos/pouvoir. C'est le gouvernement des meilleurs, des excellents, des riches c'est-à-dire le gouvernement des anciens ou des sages reconnus par leur exemple politique.

c. la monarchie constitutionnelle

Dans ce régime, le pouvoir du roi est limité. Le véritable pouvoir est détenu par le premier ministre issu du parti politique majoritaire au parlement. Ce régime est encore exercé de nos jours en Grande Bretagne, en Espagne, Au Maroc...

2. L'absolutisme :

Au sens strict, c'est un système politique dans lequel l'Etat a un pouvoir absolu. Le chef de l'Etat seul décide de tout. L'individu ne compte pas il doit obéir. De la sorte, « la liberté revient uniquement pour l'individu, à fonder son désir dans celui du chef de l'Etat ». Comme l'affirme Gentile. C'est dans cet esprit que Louis XIV clamait : « l'Etat c'est moi ». Jacques Bossuet, pour soutenir la politique de Louis XIV en France au 17^{ème} siècle avait religieusement interprété l'absolutisme. Pour lui, le souverain tient son pouvoir de Dieu, il a un pouvoir sacré. Il est responsable devant Dieu mais non devant le peuple. Si le peuple doit une obéissance inconditionnelle au souverain, d'après Bossuet, c'est à cause de leur péché originel qui les a rendus radicalement mauvais. Puisque l'homme est naturellement mauvais et corrompu, il faut un pouvoir fort. Ainsi, si le souverain dirige mal, il faut plutôt prier pour que Dieu le ramène à la raison mais non se révolter contre lui car il a des comptes à rendre à Dieu mais pas aux hommes.

Dans l'absolutisme, on attribue souvent à l'autorité une origine transcendante : le souverain est considéré comme l'incarnation de Dieu lui-même (théocratie) ou son représentant sur la terre.

3. L'anarchie :

Les anarchistes voient dans l'Etat le mal radical et l'individu la valeur suprême. Ils condamnent l'Etat car il est, selon eux, l'aliénation de la liberté individuelle. D'où Bakounine écrit : « l'Etat est un cimetière où vienne s'enterrer toutes les manifestations de la vie individuelle ». Pour les anarchistes, il faut « vivre sa vie, faire ce qu'on veut, épanouir sa personnalité ». Ils prônent par contre les associations naturelles. C'est seulement dans les libres associations, pensent-ils, que les individus peuvent véritablement s'épanouir. Toutefois, si on peut avec les anarchistes que la tentation de l'Etat est de devenir tyrannique, il faut alors rejeter l'idée selon laquelle les hommes établissent des associations naturelles parfaites. L'autorité reste nécessaire pour la protection des libertés individuelles contre les violences d'autrui.

4. Le socialisme (Marx et Engel) :

Le socialisme fait prévaloir l'intérêt global sur les intérêts particuliers. A la base, le socialisme est avant tout une dénonciation des inégalités sociales constatées par Marx et Engel. Pour y remédier, ils proposent une révolution politique qui consiste à arracher le pouvoir des mains de la bourgeoisie pour le confier aux prolétaires. Le but visé est de parvenir à une société sans classe, où règne l'égalité et la liberté. Mais en réalité, le pouvoir du prolétariat n'est que la dictature du parti communiste.

5. La démocratie (Rousseau) :

Elle tente de concilier les précédentes théories. Avec les anarchistes, la démocratie reconnaît que la personne humaine est la seule valeur et son bonheur la seule fin en soi. Mais contre eux, elle soutient que l'Etat est un moyen incontournable pour la réalisation des aspirations individuelles. L'individu est important mais sans l'Etat il n'est rien. La démocratie a pour principe de base le respect de la liberté et légalité des citoyens.

Un Etat démocratique est un Etat où la constitution et les lois expriment la volonté générale et non la volonté d'un individu ou d'une oligarchie. C'est un Etat libéral où les gouvernants tiennent leur pouvoir du peuple, qui contrôle leurs actions. Le peuple élabore lui-même les lois auxquelles il est soumis. Il choisit ses représentants, dont la tâche est de défendre l'intérêt général, unique fondement et unique finalité du pouvoir d'Etat. La séparation des pouvoirs, caractéristique de l'Etat libéral, oblige les gouvernants à rendre compte au peuple de la manière dont ils exercent le pouvoir à eux confié par l'ensemble des citoyens. Elle balise le terrain pour un fonctionnement démocratique des Etats modernes.

Cette volonté générale n'est pas sans danger ; car elle est en fait celle de la majorité. Mais alors, la démocratie n'est que la domination de la majorité sur la minorité. Bien pire, quand, la majorité est incomptente, la démocratie risque fort de verser dans la tyrannie de la médiocrité. En démocratie, les droits sont certes proclamés, mais en réalité ils ne sont effectifs que pour les riches et les influents.

a. Critique de la démocratie :

De nos jours et à travers le monde, nous vivons une époque de la démocratie. Cette démocratie accorde la liberté politique, de la pensée, d'expression et d'opinion, la libre concurrence économique, la participation de tous les citoyens à la chose publique.

Il est à remarquer que cette doctrine politique a des imperfections surtout dans les pays sous-développés et démocratisés. Car, la liberté accordée par la démocratie s'assimile quelque fois au libertinage. D'un côté en confiant le pouvoir aux peuples, aux citoyens, il y a beaucoup de possibilités de le confier aux ignorants, aux hommes sans culture politique, aux opportunistes politiques. De l'autre côté, la démocratie telle qu'elle est pratiquée dans la plupart des pays n'a pu résoudre beaucoup de problème : l'enrichissement démesuré d'une minorité au détriment d'une masse populaire misérable, l'égalité devant la loi n'est que théorique, la discrimination, l'injustice, la corruption sont des préjudices de la démocratie.

IV. Le dépassement de l'Etat : vers la paix universelle.

L'institution de l'état civil met un terme à l'état de nature qui existe entre les individus et instaure la paix civile à l'intérieur de l'Etat. Cet état de droit ne suppose pas pour autant la suppression absolue de la violence, mais sa neutralisation. Cependant, l'institution des Etats fait naître un nouvel état de nature entre ces Etats eux-mêmes. Apparaît ainsi la guerre, comme relation politique entre les Etats : la paix est toujours l'exception et la politique se déploie dans l'horizon de la guerre toujours possible.

Peut-on concevoir une sortie définitive de l'état de nature qui oppose les Etats ? Cela revient à penser radicalement l'idée de la paix, et non son concept empirique : une paix éternelle et universelle, et non plus un état provisoire instauré par des pactes fragiles. Kant montre le caractère raisonnable de ce projet. Prenant en partie modèle sur la façon dont l'état civil a pu se constituer, il en fait un idéal de la raison pratique qui l'action dans l'histoire. Car cette idée de la universelle et éternelle peut-elle conçue sans contradiction, l'essentiel reste encore de la réaliser grâce à l'action. La réflexion de Kant entrevoit la possibilité d'une « société de nation », qui ne serait pas un Etat au-dessus de tous les Etats mais une fédération fondée sur des principes communs de relations entre les Etats souverains.

Hegel récusera ce projet kantien : il n'y a pas de sorti possible et définitive de l'état de nature qui existe entre les Etats ; et la guerre, qui les met à l'épreuve, semble inévitable. Il est vrai que l'histoire ne lui a jusqu'ici opposé aucun démenti dans les faits.

Conclusion générale :

D'une manière générale, l'Etat est société organisée ayant un gouvernement autonome et jouant le rôle d'une personne morale. Si un groupe social est uni par une communauté organisée autour d'une tradition historique ayant des aspirations communes, cela forme une nation. Lorsque cette nation est rassemblée sur un territoire déterminé, celui-ci constitue une patrie des membres du groupe et si elle est dotée d'une institution politique, c'est un Etat. Donc l'Etat est caractérisé par un territoire, une population unie et un gouvernement. Ainsi, quelle est la forme d'Etat qu'il faut pour une bonne gouvernance ou encore pour répondre aux aspirations de la population ?

La communauté politique est traversée par plusieurs doctrines qui organisent l'autorité de l'Etat. Le système de gouvernance varie d'une doctrine politique à une autre. C'est ainsi que d'une part les partisans de l'absolutisme voient en l'homme une méchanceté naturelle à telle enseigne que, pour rétablir l'ordre, la sécurité et la tranquillité sociale, le pouvoir absolu de l'Etat est nécessaire. D'autre voient dans la gestion de l'Etat une compétence. Mais il faut reconnaître que le régime démocratique, malgré ses insuffisances peut réconcilier l'idée de la liberté individuelle avec la discipline de l'Etat. Dans un Etat démocratique, la paix, la stabilité sociale réside dans l'éducation des citoyens, dans leur instruction et la culture démocratique pour accroître l'esprit critique. Par ce processus, les citoyens peuvent avoir la maturité politique pour être dignes du régime démocratique et l'Etat deviendrait un moyen nécessaire de réalisation des aspirations des citoyens.

Sujets de réflexion :

- 1- Comment l'Etat peut-il préserver la liberté ?
- 2- Peut-il y avoir une société sans Etat ?
- 3- La fin de l'Etat est-elle la liberté ?
- 4- En quoi la démocratie est-elle toujours à conquérir ?
- 5- Y a-t-il une autonomie du politique par rapport au social ?

CHAPITRE 9 : LA JUSTICE ET LE DROIT

INTRODUCTION

Les deux grandes guerres du 20^{ème} siècle ont aiguisé le désir de paix qui habite l'homme moderne. En détruisant les édifices, les lieux de culte et de loisir du vieux continent et d'autres régions du monde, ces guerres ont aussi fragilisé les idéaux qui constituaient jusque-là le socle moral de la société moderne. « Plus jamais ça ! », s'écriaient à NÜREMBERG¹⁷ les rescapés de ces conflits armés les plus meurtriers de l'histoire. Depuis lors, le monde de l'après-guerre est mis au défi de construire la paix. Dans la foulée, la question de la justice est redevenue, plus que jamais, une question centrale. Car il n'y a pas de paix véritable sans justice. Qui veut la paix, pourrait-on dire, défend la justice. Etant donné que toute communauté politique fonde la justice sur le droit, justice et droit deviennent deux notions inséparables l'une de l'autre. La justice implique le respect du droit et des droits du citoyen. Engagée dans la recherche de la paix, l'humanité ne peut se soustraire à la nécessité de clarifier les rapports qui lient la justice au droit.

Le désir et la soif de justice ne peuvent être éprouvés que par celui qui pense être victime d'une injustice. Celui qui n'a jamais subi une injustice ne peut comprendre combien la justice est précieuse. L'histoire des sociétés humaines nous apporte bien de preuves que toutes les révoltes populaires, tous les soulèvements et toutes les mutineries naissent toujours d'une injustice ou de ce qui est tenu comme tel. En amont de tout combat pour la justice se trouve

¹⁷. Centre industriel, universitaire et culturel en Allemagne. Lieu où a eu lieu le procès devant le tribunal militaire international contre 24 membres du parti nazi et 8 organisations de l'Allemagne hitlérien inculpés principalement de crime de guerre et de conspiration contre l'humanité. (20 /11/45 – 01/10/46).

très souvent une injustice. Par exemple, seuls des ouvriers clochardisés et réduits à la mendicité peuvent décider de faire la guerre au patron pour exiger de lui le paiement des mois d'arriéré ainsi que l'amélioration des conditions de travail. En un mot, les injustices sont la matrice de la justice. Il ressort que la justice et le droit s'accompagnent autant dans leur essence (définition), dans leur application que dans leur visée.

I. Définition et distinction des termes :

Le terme justice vient du latin « *jus* » qui veut dire *le droit* et signifie la conformité au droit, le respect du droit. Alors, est donc juste ce qui relève du droit. De ce point de vue, la justice est donc le respect rigoureux et objectif des droits de chacun d'où cette définition classique donnée par Sémonide : « la justice consiste à remettre à chacun son dû ». Donc est juste ce qui est légal, c'est-à-dire conforme à la loi.

La justice désigne deux idées différentes :

- ***Une institution d'Etat*** charges de faire respecter la loi et de dire le droit. (cela regroupe les tribunaux, les prisons etc.).
- ***Un principe moral***, un idéal qui exige le respect de l'équité et du droit. Elle définit donc ce qui est légitime et peut juger les lois. Donc est légitime ce qui est fondé en raison, en justice, en équité. Cela peut ou non s'opposer à ce qui est légal, c'est-à-dire conforme à la loi. En effet lorsqu' Antigone¹⁸ se rebelle contre la loi posée par le tyran Créon. Elle montre cette opposition entre la légalité et la légitimité. Il est légal de laisser les morts sans sépulture puisque telle est la loi (le décret de Créon) mais cela n'est pas conforme à la dignité humaine donc n'est pas légitime. Antigone refuse de laisser son frère sans sépulture car elle est soucieuse avant tout de la destinée de son âme et de sa dignité d'être humain. Cela ne signifie-t-il pas que lorsque l'injustice du droit positif devient intolérable, nous avons le droit à l'insurrection, voire le devoir de dire non par tous les moyens illégaux, à l'injustice ?

Le droit par contre, implique des normes, des règles, une obligation à suivre. Ainsi, le droit désigne l'ensemble des règles et des normes qui organisent la vie en société. Il détermine ce qui doit être (obligation) et ce qui est légitime. Grace aux différentes normes, le droit délimite les actions individuelles de chacun en indiquant ce qui est permis ou défendu. Kant définit le droit comme « l'ensemble des conditions qui permettent à la liberté de chacun de s'accorder avec la liberté de tous ». Le droit appelle donc à la solidarité, fondement de toute vie en société ; d'où son caractère intersubjectif.

On distingue deux types de droit : le droit positif et le droit naturel.

- ***Le droit positif*** renvoie aux systèmes de lois instituées par les hommes dans la société. Il est objectif et historique.

18. Nièce du roi Créon, Antigone décide, conformément à une obligation sacrée, de recouvrir de terre le cadavre de son frère Polynice. Or Créon, le roi de Thèbes, a interdit de donner une sépulture à tous ceux qui, comme Polynice, sont mort en portant les armes contre Thèbes.

- **Le droit naturel** renvoie aux règles universelles et éternelles déduites de la nature de l'homme comme les droits de l'Homme. Il est inné et subjectif.

On appelle encore droit naturel, l'ensemble des prérogatives fondamentales dont est doté chaque homme dès sa naissance, en vertu de sa nature humaine. On parle ainsi du droit à la vie, du droit à la famille, du droit à la propriété.... quant au droit positif, il revoie au droit codifié par les hommes sous forme de lois édictées pour régir la vie sociale. On a ainsi les constitutions, le code pénal...

6. Les théories de la justice.

▪ La justice comme vertu morale :

La n'est pas uniquement une institution politique, elle est avant tout une vertu morale universelle. Dès l'antiquité, elle est vue comme une vertu à côté de la sagesse, de la tempérance et du courage. Est juste celui qui sait distinguer le bien du mal et agit selon cette distinction. Platon dans la République explique ainsi que la justice est une vertu de l'âme qui consiste « à faire son travail et à ne point se mêler de celui d'autrui ». Elle correspond au respect des hiérarchies naturelles, qui mettent le beau, le bon et le vrai au-dessus du laid, du mauvais et du faux. Le pouvoir ne peut donc être confié à des débauchés qui ne visent pas le vrai et le bien commun. Pour Aristote, la justice est « la vertu des vertus » car elle les comprend toutes : être justice signifie être courageux, tempéré, généreux, etc. précisons que, la justice instituée en droit positif, serait l'application de la justice morale de la société en général.

▪ La justice comme égalité :

Elle se fonde sur l'égale dignité des hommes. Pour Descartes, cette égalité est basée sur la raison qui est communément partagée et égale en tous les hommes. Pour le christianisme, les hommes sont tous fils de Dieu, tous sont faits à son image, tous pécheurs, également rachetés par le Christ. Pour la déclaration universelle des droits de l'Homme, les hommes sont dépositaires des mêmes prérogatives et des mêmes obligations. Elle stipule en effet que « tous les hommes naissent égaux en droit ». Et pourtant, il existe entre les hommes des inégalités naturelles : inégalité de talent et d'aptitude. C'est que la justice a pour fonction non pas de niveler les talents mais d'égaliser les droits et les devoirs.

▪ Platon et la justice comme harmonie :

Dans la République, Platon définit la justice comme l'harmonie : harmonie entre les différentes couches sociales, les dirigeants (sages) – les gardiens (courageux) – les artisans (tempérants). Analogiquement, la justice concerne aussi l'harmonie entre les différentes parties de l'homme : la raison (siège de la sagesse), le cœur (siège du courage) et l'appétit. Toutefois, cette conception présente ses limites ; la conception de la justice collective risque fort de légitimer certaines inégalités sociales au nom de l'harmonie.

▪ Aristote :

Celui-ci célèbre la justice comme la mère de toutes les vertus. Il distingue trois formes de la justice : Commutative, distributive et répressive ou coercitive.

- La justice commutative est celle qui régit les contrats et les échanges. Cette justice n'est possible que s'il y a égalité de droit entre les contractants et si les objets échangés sont de valeur égale. Elle est à l'origine de l'institution objective de l'égalité entre les personnes.
- La justice distributive est celle qui préside à la répartition des tâches et des avantages en fonction soit des mérites, soit des besoins de chacun.
- La justice répressive ou coercitive, quant à elle, règle les sanctions. Elle intervient pour faire cesser les injustices et les erreurs ou pour punir les coupables. Elle veille à ce que la peine soit proportionnelle à la faute commise.

Dans ces trois formes de justice, le souci d'Aristote est de faire régner l'égalité, comme la règle suprême qui régit les échanges entre les personnes. L'avis d'Aristote est ici partagé par Alain (Emile Chartier) qui résume : « la justice, est l'égalité. ». Ce principe d'égalité a été rigidement formulé dans la loi du Talion : « œil pour œil, dent pour dent ». L'exigence de pareilles lois veut que les peines soient proportionnelles à la gravité du délit. A l'évidence, « la justice a toujours évoqué des idées d'égalité, de proportion, de compensation » affirmera Bergson.

- **Kant :**

Selon Kant, la justice comme vertu morale est un principe de la raison, une règle rationnelle applicable à tous. Cette justice ne dépend ni des faits, ni des circonstances, ni des sentiments ; elle est inconditionnelle et universellement valable ! Une telle justice est idéale mais encore irréalisable chez les humains. Car, pour Blaise Pascal, la justice varie selon l'espace et le temps : « la justice en déca des Pyrénées, injustice au-delà ».

- **John Rawls (justice comme équité) :**

Pour Rawls, la justice signe « équité » qui implique « l'égalité dans l'attribution des droits et des devoirs de bases ». Cette équité doit être fondée sur deux principes :

- 1- Le respect des libertés fondamentales ;
- 2- L'égalité des chances.

En cas d'inégalité naturelle, il faut appliquer le principe de différence qui stipule que le plus grand bien doit aller au plus désavantage de la société.

7. Les fonctions du droit

- **La liberté et l'égalité :**

Comme le montre la devise de la République française : « liberté, égalité, fraternité », on considère généralement que la liberté et l'égalité sont des droits les plus fondamentaux des citoyens. ‘Les hommes naissent libre et égaux en droit et en dignité » proclame solennellement la déclaration universelle des droits de l'homme de 1948. La fonction de la justice instituée est donc de garantir à la fois l'égalité et la liberté des hommes. Cela passe par

un système de droits et de devoirs qui limite finalement les libertés des uns pour garantir les libertés des autres. Telle est la position de Rousseau en ces mots « si l'on cherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la liberté et l'égalité. La liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôté au corps de l'Etat ; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle ». Du contrat social). Comme le montre cette citation, il semble que la liberté et l'égalité soient inséparables : la liberté ne peut subsister sans l'égalité, et inversement.

Toutefois, il existe un conflit logique entre la liberté et l'égalité. En effet, comme le montre le célèbre dicton « la liberté des uns commence là où s'arrête celle des autres ». Il est nécessaire de limiter la liberté pour garantir l'égalité des droits. Par exemple, dans l'état de nature tel que le voit Hobbes, les libertés sont infinies : en conséquence, toute relation mutuelle se termine par une domination de l'un sur l'autre. L'infinie liberté tue l'égalité. Dans le contrat social, l'homme accepte alors de restreindre sa propre liberté au nom du principe d'égalité (et notamment d'égalité devant la vie).

Inversement, l'égalitarisme excessif finit par nier toutes les libertés en voulant effacer les différences et les originalités. Tocqueville, étudie la démocratie américaine, montre en effet l'incompatibilité de la liberté et de l'égalité. Il explique que les peuples démocratiques ont « un goût naturel pour la liberté » mais ils ont surtout une « passion ardente, insatiable, éternelle, invisible » pour l'égalité. En conséquence, l'un des plus grands risques de la société démocratique est de renoncer à la liberté par amour pour l'égalité : les hommes préféreraient ainsi « l'égalité dans la servitude à l'inégalité dans la liberté ».

■ **la sanction juridique :**

Le droit positif, qui garantit l'égalité et la liberté, instaure nécessairement une contrainte, qui passe par des sanctions. Hobbes déclarait qu'il n'existe pas des droits sans sanction : il a en effet développé une politique juridique volontariste dans laquelle le droit est indissociable des sanctions. Le but final de cette contrainte est la protection de l'homme. Une infraction envers la loi a ainsi deux conséquences majeures : la punition de celui qui enfreint le droit (justice pénale) et la réparation envers celui qui est lésé (justice civile). Quel est donc le but de la sanction juridique ?

Le premier but semble être simplement la prévention par l'intimidation, dans le but de faire respecter les règles. La sanction sert à marquer les esprits, à créer la peur : c'est pour cette raison qu'autre fois les exécutions étaient souvent effectuées en public.

La sanction semble également avoir un deuxième but : l'amélioration de l'individu qui a commis la faute. Généralement, la justice entend faire respecter les règles mais aussi ramener dans le droit chemin celui qui a commis la faute. Cependant, c'est deux pôles sont souvent contradictoires.

■ **l'égalité et l'équité :**

En dernier lieu, le droit pose le problème de l'égalité par opposition à l'équité. En effet, l'égalité n'est pas toujours équitable alors que des inégalités permettent parfois de rétablir l'équité. Par exemple, la discrimination positive est l'instauration d'une inégalité dans le but de rétablir l'équité. L'équité est un principe de justice, fondée sur la reconnaissance de ce qui est « dû » à chacun. L'égalité est par contre, une stricte équivalence dans la distribution des droits. Aristote différencie ainsi deux types de justice :

- La justice commutative qui suit le principe d'égalité : c'est une justice qui pose une stricte équivalence des obligations et des charges (elle est par exemple en œuvre dans les échanges économiques).
- La justice distributive qui suit le principe d'équité : on donne à chacun ce qui lui revient en tenant compte des différences qui existent entre les individus (mérite et condition). D'où, il écrit dans l'éthique à Nicomaque : « l'équitable, tout en étant juste, n'est pas le juste selon la loi, mais un correctif de la justice légale ».

Platon dans les lois avait déjà distingué « deux égalités, qui portent le même nom, mais qui en pratique s'oppose presque sous bien de rapports ». L'une, « la plus vraie et la plus excellente (...) attribue davantage au plus grand et moins au plus petit, donnant à chacun en proportion de sa nature ». Par exemple, certaines allocations sociales sont attribuées de façon strictement égalitaire quel que soit le revenu des personnes, alors que d'autres sont soumis à des conditions de revenus.

La fonction de la justice n'est donc pas de garantir la stricte égalité des individus mais l'équité, c'est-à-dire l'égalité des conditions.

8. Droit et devoir

Les deux notions sont corrélatives ; il y a une réciprocité entre le droit et le devoir. En effet, mon droit correspond à un devoir d'autrui à mon égard et vice versa. Par exemple : mon droit au salaire correspond au devoir de mon employeur de me verser ce salaire.

Auguste Comte privilégie ce pendant le devoir car, explique-t-il, si chacun faisait son devoir, les droits de tous se trouverait garantie sans qu'il soit nécessaire d'en parler. Cette conception n'est pas sans danger. En effet, en oubliant des droits au profit du devoir, on peut arriver à justifier la pire des oppressions au nom du devoir.

9. Justice et charité

En tant que reconnaissance des droits et de la dignité d'autrui, la justice et au-delà de l'égoïsme ; elle a valeur de charité. Ce pendant justice et charité ne sont pas à confondre : d'abord, parce que la justice est purement restrictive, elle nous prescrit de nous abstenir de

porter atteinte aux droits d'autrui : « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudras pas qu'il te fasse ». Or, la charité est un élan du cœur qui inspire sympathie et bienveillance envers les autres.

Ensuite, la justice définit les obligations ; c'est une « vertu close », mécanique, fondée sur le calcul et la mesure souvent trop égalitariste : « œil pour œil, dent pour dent ». Au contraire, l'acte charitable est débarrassé de tout calcul, il est désintéressé, généreux... elle consiste à donner plus que la part due.

De plus, la justice est abstraite et générale : elle définit des lois générales. La charité au contraire, est concrète, individuelle, affective et spontanée. Elle suppose par exemple l'émotion devant la misère de la condition humaine.

Toutefois, une conception étroite de la justice est contestable. La justice suppose toujours le sentiment de la valeur humaine, le respect de la dignité humaine. Si elle semble sèche et dure, c'est parce qu'elle est de l'ordre de la raison et non du sentiment, et que la raison est rigoureuse.

Il faut également contester l'idée d'une justice consistant seulement à faire tout juste ce que la loi demande de tel sorte que ce que je fais de plus apparaît facultatif. Non ! Une justice trop juste devient injuste, disent les latins : « sumnum jus, summa injuria » (« extrême justice, extrême injustice »). C'est à ce niveau que la justice doit s'inspirer de la charité pour s'ajuster et s'équilibrer. D'où l'affirmation de Leibniz : « la justice est une charité conforme à la sagesse ». Ainsi, en dépit de leur opposition la justice et la charité ne peuvent être séparées sans perdre aussi tôt leur existence et leur valeur.

Cependant, il faut aussi noter le caractère partiel et partial de la charité. En effet, on n'est jamais charitable à l'égard de tout le monde à part égal (de la même manière). La charité se moque en quelque sorte de l'équité.

10. Droit et violence

Le droit a été défini dans toutes les sociétés afin de parvenir à une vie faite de justice. La justice est une exigence de la conscience morale. Hélas ! Dans la vie pratique, la raison du plus fort l'emporte souvent sur le droit. Ce constat est clairement attesté par Max Stirner qui affirme : « celui qui a la force à le droit ». La dialectique hégélienne montre également que la puissance d'un homme est la mesure de son droit ; car celui qui triomphe a raison.

Ainsi : « chaque individu possède autant de droit qu'il a de puissance ». (Spinoza). Cette idée de « droit du plus fort » a conduit dans l'histoire à la lutte de classes que Karl Marx déplore en ces termes : « le droit n'est rien d'autre que l'expression de la classe dominante ».

L'histoire humaine peut-elle nous faire espérer un dépassement de la violence, par le règne du droit garanti par l'Etat et assurant paix et concorde intérieures et extérieures ?

En somme, les faits courants témoignent à suffisance que la force est la manifestation brute du droit. Le violent tente d'imposer sa volonté à autrui par force, la menace, la ruse, la séduction. Cette imposition par la force met en crise la valeur de la justice. A vrai dire, l'on est tenté d'avouer que la justice n'est pas de ce monde. De fait, tout se passe comme si « ne pouvant faire que ce qui est juste fut fort, on a fait que ce qui est fort fut juste » (Pascal). Et si tel est le cas, à quoi bon alors parler de droit ? Le droit se confond-il à la force ? Nullement ! Pour la conscience saine, là où il y a la force, il n'y a point de droit ni de justice. Mais la question rebondit : peut-on user de la violence pour combattre l'injustice ? Pour Machiavel, la violence en politique est indispensable « parce que les hommes sont méchants et stupides ».

Montesquieu reconnaît lui aussi que l'homme est naturellement imparfait, constamment en bute à l'erreur. Mais il préconise, non pas la force, mais la loi de pouvoir éduquer et redresser la conduite humaine. Il semble que c'est là l'idéal premier du droit : éduquer l'homme ; parce que précisément, il n'est pas spontanément juste, la justice n'est pas de sa nature. Cependant l'homme est l'être qui ne suit pas la nature mais la contrarie ou la complète par l'institution de la culture. Et le droit est justement un élément culturel fortement humanisant, assorti de la raison, de la liberté et de la responsabilité des humains.

Retenons :

1. La justice se confond-elle avec la stricte égalité ?

- Aristote distingue la justice distributive et la justice corrective. La justice corrective concerne les transactions privées volontaires (vent, achat, etc.). et involontaire (crime et délit). Elle obéit à une égalité arithmétique stricte : que l'homme lésé soit puissant ou misérable, le rôle de la justice est de rétablir l'égalité en versant les intérêts de même valeur que le dommage, comme s'il s'agissait des biens échangés dans un acte de vente.
- La justice distributive concerne la répartition des biens et des honneurs entre les membres de la cité. Ici, la justice n'est pas de donner à chacun la même chose, car il faut tenir compte du mérite : l'égalité n'est alors pas l'arithmétique (le même pour tous), mais géométrique, car elle implique des rapports de proportion (à chacun selon son mérite)

2. Quelle égalité peut exiger la justice ?

- Personne ne peut soutenir que les hommes sont égaux en fait : aux inégalités naturelles (de force ou d'aptitude) s'ajoute en effet les inégalités sociales (de richesse ou de culture). Pourtant, la justice exige que les hommes soient égaux en droit, c'est-à-dire que, malgré les inégalités de fait, ils aient droit à une égale reconnaissance de leur dignité humaine.
- C'est ce que montre Rousseau dans le contrat social : un Etat n'est juste et légitime que s'il garantit à ses citoyens le respect de ce qui fonde sa dignité humaine, à savoir la liberté. Seul en effet elle est « inaliénable » : la vendre ou la donner au tyran, c'est se nier soi-même. Cette égalité en droit pouvoir ainsi se traduire par une égalité en droits : nul ne doit procéder à de priviléges eu égard à la loi de l'Etat.

3. Quels sont les rapports des droits de la justice ?

- Le droit est d'abord l'ensemble des règles qui régissent un Etat : c'est le droit positif. Comme ces règles varient d'un Etat à un autre, n'y a-t-il nulle justice qui soit la même pour tous les hommes ? C'est bien la position de Pascal : les lois n'ont pas à être justes, elles doivent sur tout grandir la paix social, car « il vaut mieux qu'une justice qu'un désordre » (Goethe)
- Mais ce n'est pas la position de Rousseau ni de la pensée des « droits de l'homme » : les lois peuvent être injustes et cautionner des inégalités des droits.

Un droit positif juste sera alors un droit conforme au droit naturel, c'est-à-dire à ce que le raison

- Reconnaît comme moralement fondé eu regard à la dignité de la personne humaine.

4. La justice est-elle une vertu ou une illusion ?

- Platon soutient que la justice, si elle est l'idéal de la communauté politique, doit aussi être une vertu morale en chaque individu. Contre ceux qui soutiennent que « nul n'est juste volontairement » et que la justice comme vertu n'existe pas, Platon montre que c'est le rôle de l'éducation d'élever chacun à cette vertu suprême, qui implique à la fois sagesse, courage et tempérance.
- Certes, l'homme a tendance à vouloir s'attribuer plus que les autres au mépris de tout mérite : si comme Gyges, nous trouvions un anneau nous rendant invisible, nous commettrions la pire injustice. Mais Gyges était un berger privé d'éducation, et qui vivait

hors de la cité : l'enjeu de la politique, c'est précisément de rendre les citoyens meilleurs en leur faisant acquérir cette vertu qu'est la justice, contre leurs penchants égoïstes.

5. L'égalité des droits suffit-elle à fonder une société juste ?

- La démocratie a commencé par poser qu'il y avait des droits inaliénables et universels : les droits de l'homme. Mais la sphère des droits s'est progressivement étendue : par exemple la richesse globale étant le fruit du travail de tous, il est normal que chacun ait droit à une part raisonnable.
- Cette extension du « droit de » au « droit à » s'est achevée par l'exigence de droits « en tant que » (femme, minorité, etc.). En démocratie certaines minorités sont systématiquement ignorées, puisque c'est la majorité qui décide de la loi : donner des droits égaux à tous, c'est donc finalement reconduire des inégalités de fait. Selon John Rawls il faut, au nom de la justice, tolérer des inégalités de droits, à condition que ces inégalités soient au profit des moins favorisés. Cela cependant amène à nier que tous les droits sont universels, parce que certains auront des droits que d'autres n'ont pas.

Citation : « Ne pouvant faire que le juste soit fort, on a fait que le fort soit juste. » (Pascal). La justice se réfère d'abord à l'égalité : elle est respect et préservation de l'égalité. Dans ce cas l'homme juste est un homme dépouillé de tout artifice. Il traite tous ceux qui viennent à lui soit avec la même sévérité soit avec les mêmes égards. Traitant tout homme de la même manière, le juste n'agit pas pour être apprécié. Au nom de leur humanité commune, une certaine égalité doit exister entre les hommes. La justice est donc le respect de cette égalité naturelle.

Cependant le respect strict de l'égalité peut devenir une injustice. Car la reconnaissance de l'égalité naturelle qui existe entre les hommes, égalité qui tient de leur facticité¹⁹, n'implique pas la négation des différences. Ces différences sont à la fois naturelles²⁰, socio-économiques et culturelles²¹. Par souci de respecter l'égalité, ce serait une injustice criante que de soumettre tous les hommes à un même traitement sans tenir compte des différences qui les éloignent les uns des autres. En d'autres termes, la justice n'est pas uniquement le respect de l'égalité. Ce respect n'en est qu'un volet.

¹⁹ « **1.** Caractère de ce qui est un simple fait en tant que tel. *Facticité* ou *Factualité* seraient plus justes pour exprimer le sens de ce terme qui évoque à tort *Factice* : artificiel, fabriqué. **2.** Notion introduite par Fichte pour désigner la contingence de l'existence, son caractère de pur fait, impossible à fonder en raison. Dans la phénoménologie contemporaine et l'existentialisme, cette saisie de la contingence en général s'infléchit souvent vers une expérience de l'absurde ». J. RUSS (Dir.), *Dictionnaire de philosophie*, Armand Colin, Paris, 2007, p. 140.

²⁰ Différence de taille, de tempérament, de potentialités, de force physique, etc.

²¹ Différences causées par les positions sociales, les handicaps physique et psychologique, les maladies, la formation professionnelle, le genre et l'orientation sexuels, etc.

En effet la justice est non seulement le respect de l'égalité des individus par-delà leurs différences, mais aussi la prise en compte ces différences par le moyen de la légalité. Considérée à un autre niveau, la justice est le respect de la légalité. La légalité est « en général le caractère de ce qui est conforme aux lois établies »²². Ceci étant, la conformité à la loi rend juste. Pour rémunérer les travailleurs d'une entreprise de façon juste il faut que les critères de rémunération soient conformes à la loi. Ainsi, le cadre d'entreprise ne peut recevoir un salaire équivalent à celui d'un ouvrier sans qualification. De même un handicapé physique ne sera soumis ni aux mêmes horaires, ni aux mêmes exigences de travail que ses collègues bien portants. Afin de traiter un mineur de façon juste, le juge s'abstient de lui infliger des peines réservées aux adultes. Peu importe si le mineur est coupable des mêmes crimes que l'adulte.

La légalité relève du droit (positif). Le droit positif est un système de règles générales et abstraites (édictees et consacrées) appliquée à une société. Il existe plusieurs types de droit : le **droit civil** (impose aux personnes le respect des mêmes lois entre elles), le **droit administratif** (régit le fonctionnement des institutions publiques et les relations que celles-ci doivent entretenir avec les personnes privées), le **droit constitutionnel** (dit ce qui est matière de droit et désigne les personnes aptes à dire le droit), le **droit international** (régit les relations entre les Etats), etc. En tant qu'ensemble de lois édictées et consacrées, le droit se distingue à la fois des habitudes culturelles –mœurs, coutumes, traditions,... - et de la morale. Car la morale particulièrement, renvoie chacun à sa propre conscience.

Contrairement au droit positif, défini ci-dessus, le droit naturel est la somme des principes rationnels et universels émanant de la conscience et de la raison humaine. Ces principes sont reconnus comme valides en tout lieu du monde et par tout homme. Le droit positif serait donc une codification du droit naturel. Avant que le droit positif ne soit, le droit naturel était déjà. C'est ce que Montesquieu note : « Les êtres particuliers intelligents peuvent avoir des lois qu'ils ont faites ; mais ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites. [...] Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé le cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux »²³. On ne saurait nier sans se tromper l'existence du droit naturel. Ce droit découle du désir de justice inscrit dans toute conscience humaine. La conscience de l'homme déborde de lois non écrites. Le droit positif a une longue histoire. Il n'a pas surgi de nulle part. Différents événements et tournants de l'histoire lui ont permis de se constituer.

La violence de la deuxième guerre mondiale a éveillé la conscience de l'humanité à l'urgence d'une Déclaration universelle des droits de l'homme. 1948, l'année de promulgation de ces droits humains, est une année sacrée dans l'histoire mondiale. En cette année les hommes de notre temps ont grandi dans leur humanité. La Déclaration tenait à donner une légitimité politique aux droits naturels de l'individu. Ces droits avaient déjà été publiquement bafoués par les belligérants de la deuxième guerre mondiale malgré la connaissance qu'ils avaient de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 27 août 1729 (lors de la Révolution française) dont la DUDH est fille.

²² Cf. *Dictionnaire de philosophie*, Armand Colin, Paris, 2007, p. 199.

²³ C. S. De MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, 1^{ère} partie, Livre 1, Chap. 1, Gallimard, 1951.

Au bout du compte, la justice est à la fois *le respect de l'égalité et de la légalité (respect du droit)*. Cependant nous sommes en droit de nous demander si le respect de la légalité produit forcément la justice.

II. LA LOI EST-ELLE TOUJOURS JUSTE?

Parfois ce qui est légal –c'est-à-dire conforme à la loi- peut ne pas être juste. La conformité à la loi n'est pas un gage de justice. Il n'est pas rare que les lois soient injustes. Dans plusieurs pays du monde les gouvernants se servent de la loi pour opprimer leurs subordonnés. Les hommes politiques n'hésitent pas souvent de recourir à des lois injustes pour exécuter leurs projets liberticides. Les injustices sociales les plus révoltantes bénéficient généralement du soutien de la loi²⁴.

L'originalité de John Rawls est d'avoir remarqué que l'égalité juridique, même fondée sur des lois justes, n'empêche pas l'inégalité sociale et matérielle. L'égalité juridique des citoyens ne bénéficie pas toujours aux plus défavorisés de la société. A la base, les défavorisés n'ont pas les mêmes moyens et les mêmes possibilités que les riches. Exemple : L'égalité juridique veut que les postulants d'une place dans une université ou dans un institut supérieur de référence soient soumis à un même test. A l'issue du test, seuls les plus méritants doivent être retenus. Evidemment, selon le nombre de places disponibles. Cet exemple montre que les principes de l'égalité juridique n'ont cure du fait que les candidats des milieux défavorisés manquent des moyens et des conditions matérielles requises pour se préparer au test. Ces candidats sont déjà disqualifiés avant même de passer le test. John Rawls propose que « les inégalités sociales soient avantageuses aux plus défavorisés ». Il est un défenseur de la discrimination positive. Tout compte fait, l'égalité juridique marginalise les pauvres et les exclue des compétitions de la vie sociale. Dans ces conditions la mobilité sociale, qui est en soi louable, devient en pratique irréalisable et inopérante.

Comme dit plus haut il existe une égalité naturelle entre les hommes. C'est une égalité en droit. Les hommes sont égaux en droit parce que malgré leurs inégalités de fait – différences naturelles et non naturelles- ils ont une même dignité humaine. Aucun homme n'est plus homme qu'un autre homme. Il n'y a pas de degrés dans l'humanité. Ils vivent dans des illusions, ceux qui croient que certains hommes sont d'une humanité inférieure et d'autres d'une humanité supérieure.

Malheureusement certains milieux intellectuels ont laissé croire qu'il y a une hiérarchie dans l'humanité. Toute anthropologie qui affirme l'existence des degrés dans l'humanité est raciste. Elle encourage la violence et justifie les politiques esclavagistes²⁵. Si le droit n'est pas toujours juste cela revient à dire que l'homme a besoin d'une justice plus grande ou plus

²⁴ Sur quoi reposent les mariages forcés, le système des castes, la paye des dots exorbitantes, etc. ? N'est-ce pas sur des lois ? La loi, quelque religieuse ou positive qu'elle soit, reste dégradante tant qu'elle n'est pas au service de l'égalité.

²⁵ A la veille de la deuxième guerre mondiale les exécutions massives des Juifs dans des « camps de la mort » étaient soutenues par l'idée que les Juifs sont des hommes au rabais. Du moins, pas au même titre que les Allemands, membres de la race aryenne. En Amérique latine les *conquistadores* ont fait la chasse aux Amérindiens parce qu'ils ne les considéraient pas comme des hommes. La traite négrière et le commerce triangulaire ont continué aussi longtemps que le Noir était pris pour un animal.

achevée que celle proposée par le droit. St. Thomas d’Aquin fait d’ailleurs une nette différence entre la justice des hommes et la justice de Dieu. Le grave manquement dont souffre la première c’est de ne pas exiger des personnes un devoir de charité. Aussi se contente-t-il de prescrire ce qui est permis et ce qui est interdit. Sans pour autant garantir les conditions du respect de ce qu’elle prescrit. La loi divine crée et se fonde sur un devoir de charité. Ce qui est perçu comme un vol du point de vue du droit positif peut ne pas l’être dans le droit divin. La loi de Dieu est un droit fondamental qui offre à tout homme des garanties minimales que ne peut lui offrir le droit positif.} Décidément, la justice est la vertu des institutions.

III. LA JUSTICE COMME VERTU DES INSTITUTIONS

En plus d’être une égalité en droit (ou de droit), l’égalité entre les hommes est aussi une égalité des droits. Voilà pourquoi les citoyens d’un même pays doivent être soumis au même système des droits et d’obligations. Que l’on soit nanti ou mal loti, à la force de l’âge ou vieillissant, beau ou vilain, homme ou femme, croyant ou incroyant, les droits fondamentaux sont les mêmes pour tous. La justice est donc la préservation de l’égalité en droit et de l’égalité des droits. Ainsi comprise la justice est la vertu des institutions. Seules les institutions peuvent garantir l’égalité des droits de tous les citoyens.

Pour John Rawls, la justice est la vertu des institutions. Il recommande même le recours à la *désobéissance civile* lorsque les institutions ne sont plus à la hauteur de leur mission. {Ce n’est pourtant pas pour toute occasion que Rawls conseille la désobéissance civile. Cette dernière est mise en pratique uniquement dans des situations extrêmes. On en vient à la désobéissance civile « que dans les cas d’injustice majeure et évidente, particulièrement dans ceux qui font obstacle à la suppression d’autres injustices»²⁶. Cependant n’importe quelle révolte sociale ne doit pas être prise pour de la désobéissance civile. Surtout lorsqu’une révolte s’accompagne de pillages, d’enlèvements, de vols et de viols. La désobéissance civile se veut plutôt un acte public et non violent dont le but est de contraindre un gouvernement incompétent à revoir ses lois et sa politique.

St. Thomas admet aussi dans certains cas la transgression de la loi humaine. Etant une production humaine cette loi n’est pas parfaite. Elle est parfois injuste. Devant la loi divine, la loi humaine devrait complètement s’effacer. Doit-on vraiment s’opposer à loi humaine parce qu’on l’estime injuste ou contraire à nos intérêts personnels? Quand Socrate avait été condamné injustement il a choisi de se soumettre aux lois de sa cité. Ces sentences prononcées au nom de la loi, Socrate les a acceptées parce qu’il était convaincu du fait que la loi est supérieure au jugement d’un individu particulier. Emmanuel Kant se range volontiers du côté de Socrate. Pour Kant, l’homme devrait toujours agir par devoir. Mais la vie quotidienne montre qu’aucun homme n’est totalement moral. Selon Kant, c’est ce qui explique la nécessité de la morale et de la politique.

S’il est vrai que la justice est la vertu des institutions, Thomas Hobbes n’avait donc pas tort d’insister sur la nécessité pour les hommes de confier tous leurs pouvoirs à un seul. Car par

²⁶ J. RAWLS, *Théorie de la justice* (1971), Seuil, 1997, § 57.

temps de guerre, lorsque « chacun est l'ennemi de chacun », justice et injustice sont des mots vides de sens. Il faut absolument qu'on ait une société avant de prétendre pratiquer la justice. « Cette guerre de chacun contre chacun a une conséquence : à savoir, que rien ne peut être injuste. [...] Là où il n'est pas de pouvoir commun, il n'est pas de loi ; là où il n'est pas de loi, il n'est pas d'injustice »²⁷. Pour assurer le minimum de justice entre les citoyens un Etat bien organisé fait tout ce qui est possible pour atténuer les inégalités économiques et sociales, pour favoriser le changement de positions sociales, pour investir dans la construction des logements sociaux, etc. Dans ce cas, la question de la justice devient plus concrète : elle revêt un caractère social.

IV. LA JUSTICE SOCIALE

Qui veut parler de justice sociale se heurte à l'exigence d'un réalisme doublé de pragmatisme. Dans cette perspective, il n'est plus question d'indiquer les normes sur lesquelles doit se construire une société idéale. Le défi à relever est plutôt de prendre acte des insuffisances et des incohérences de la société actuelle afin de l'organiser de telle manière qu'il y ait « le moins de tensions possibles ». La justice sociale vise l'établissement des rapports intersubjectifs les plus harmonieux possibles ici et maintenant ; et non dans un monde à venir ou dans une société à édifier. En fait, les questions de justice sociale ne se posent que dans les sociétés en proie à la « rareté des biens » et à l'égoïsme (« un altruisme modéré ») de ceux qui la constituent. La réflexion sur la justice sociale serait sans fondement si chaque société disposait d'assez de biens pour ses membres et si chaque individu avait la bonté de faire passer les intérêts des autres avant les siens propres. La rareté des biens et les conflits d'intérêts entre membres d'une même société sont générateurs d'injustices sociales.

La notion de justice sociale trouve uniquement sens à l'intérieur de la société. Le contexte de la vie en société oblige les hommes à recourir aux principes de la justice et à la mise en pratique de ceux-ci. Autrement dit, en dehors de la société « justice » ne signifie rien. Tout groupe humain, dès lors qu'il aspire à plus de justice, donne le signe qu'il a quitté l'état de nature pour l'état civil. Dans *Du contrat social*, J.-J. Rousseau attire notre attention sur cette vérité en ces termes : « [Le] passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct ».

Il apparaît clairement que la justice est une réalité multiforme. Loin d'être une et unique, la justice se conjugue au pluriel. Aristote l'a compris. Il distingue trois formes de justice : la justice commutative, la justice distributive et la justice rectificative ou corrective²⁸. Aristote ne dit rien de l'origine du droit. D'où vient le droit ?

²⁷ T. HOBBES, *Léviathan* (1651), 1^{ère} Partie, Chap. XII.

²⁸ • **La justice commutative.** Cette forme de justice repose sur une égalité de type arithmétique. Pour cela, elle est applicable principalement aux échanges et aux contrats. Ainsi un échange est juste uniquement dans la mesure où les biens échangés ont la même valeur.

• **La justice distributive.** L'égalité qui préside à cette forme de justice n'est pas arithmétique mais géométrique. La justice distributive s'applique à la répartition des biens et des honneurs. Chaque citoyen reçoit honneurs et biens, proportionnellement à ses qualités et aux services qu'il rend à la nation. Selon cette forme de justice qui travaille beaucoup gagne gros ; qui se montre brave et courageux mérite de grands honneurs.

V. DE LA FORCE AU DROIT

Bien des auteurs pensent que le droit n'est pas né des exigences éthiques et de celles du vivre ensemble mais plutôt de l'équilibre des forces en présence dans la société. Calliclès, un personnage du *Gorgias* de Platon, affirme que le droit est naturellement du côté des plus forts : « la loi du plus fort est la meilleure ». Tout dans la nature semble confirmer cette thèse. Les prédateurs ne se nourrissent-ils pas de leurs proies parce que plus faibles que eux ? A l'état de nature les plus forts ne sont-ils pas du coup les plus aptes à la vie ?

Le droit positif est donc un droit contre nature. En d'autres termes il est l'œuvre des faibles. L'ordre naturel des choses était difficile à tenir pour les plus faibles qui sont aussi les plus nombreux dans la société. Voilà pourquoi ils ont inventé le droit positif. « Certes, ce sont les faibles, les masses des gens, qui établissent les lois, j'en suis sûr. C'est donc en fonction d'eux-mêmes et de leur intérêt personnel que les faibles font les lois, qu'ils attribuent des louanges, qu'ils répartissent des blâmes. Ils veulent faire peur aux hommes plus forts qu'eux et qui peuvent leur être supérieurs »²⁹.

Le point de vue de Calliclès est insoutenable. Calliclès a du mal à saisir la différence entre le fait (ce qui est) et le droit (ce qui doit être). Que la nature soit régie par la loi du plus fort, cela est un fait et non un droit. C'est-à-dire qu'il ne doit pas en être ainsi. Les hommes politiques les plus violents dans l'exercice de leur pouvoir le savent. Ils masquent leur violence et font tout pour lui donner l'apparence du bien ou du droit. La force brutale peut servir à soumettre les individus mais jamais à les gagner à un idéal. Avec la force on vainc sans convaincre³⁰. « Le plus fort, déclare Rousseau, n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir »³¹.

CONCLUSION

Malgré l'abondance des théories de la justice qui remplissent nos bibliothèques, malgré les mesures prises par les dirigeants politiques de chaque époque pour en finir avec injustices, notre monde n'est toujours pas juste. Les grandes démocraties du monde sont souvent les premières à bafouer les droits humains d'une fraction de leur population sous le prétexte fallacieux d'assurer le respect des droits du plus grand nombre ou de prévenir une probable désintégration de leurs Etats. D'année en année de nouvelles formes d'injustices voient le jour, rendant désuètes et inefficaces les théories de la justice qui déjà existent. A l'ère de l'informatique, d'Internet et de la technologie de pointe, beaucoup d'injustices ont déserté la sphère du social pour trouver refuge dans l'univers complexe de l'électronique. La résistance têtue des injustices à toutes les initiatives en faveur de la justice fait désespérer de

• **La justice rectificative ou corrective.** Elle règle les sanctions que doivent subir les coupables selon les fautes commises. Sous sa forme originelle cette justice propose de rendre au criminel le crime qu'il a commis. La loi du talion, « œil pour œil, dent pour dent », émane donc de la justice rectificative. Sous sa forme évoluée cette justice ne tient pas seulement compte de l'ampleur du crime commis. Elle évalue aussi les intentions du coupable et proportionne la sanction à sa mauvaise volonté.

²⁹ PLATON, *Gorgias*, 483 a-d, Flammarion, 1993.

³⁰ C'est ce que Miguel de Unamuno rappelait aux franquistes à la veille de la guerre civile d'Espagne : « *Vencereis pero no convencereis* ». « Vous vaincrez, leur disait-il, mais vous ne convaincrez pas ».

³¹ J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social* (1762), Livre 1, Chap. III, Garnier-Flammarion, 1966.

l'avènement d'un monde juste. Finalement, La Justice ne serait-elle pas qu'un idéal ? Les hommes ne devraient-ils renoncer à la construction d'un monde juste au profit de celle d'un monde le moins injuste possible ?

CHAPITRE 10 : LA LIBERTE

INTRODUCTION

Début 2011 restera longtemps gravé dans la mémoire de l'humanité. A la grande surprise de tout le monde et pour revendiquer plus de liberté, les peuples du Moyen Orient que l'on croyait faits pour la soumission ont levé le talon contre leurs dirigeants. La vague des révolutions qui a secoué ces peuples est déjà baptisée du nom de *Printemps arabe*. Tout homme, tout peuple aspire naturellement à la liberté. L'épanouissement total est une chose impossible pour les personnes et les communautés qui manquent de liberté. Mais le combat pour la liberté est souvent éloigné de son objectif par les mauvaises conceptions de la liberté. En effet, la licence et le sentiment d'être libre sont généralement pris pour la liberté. Alors qu'il n'en est rien. Le premier point de ce chapitre porte justement sur les faux-amis de la liberté. Le second point relance le débat d'une possible conciliation entre liberté humaine et déterminisme de la nature. Le dernier point montre le rôle exceptionnel que la société joue dans la concrétisation des libertés individuelles.

I. LA LIBERTE ET SES FAUX-AMIS

La liberté est communément comprise comme absence de contraintes. N'est libre que la personne qui fait ce qu'elle veut, ce qui lui plaît. L'homme libre (*liber* en latin) se pose comme le diamétralement opposé de l'esclave parce qu'il n'obéit qu'à lui-même. L'esclave ne dispose pas de sa personne. Le maître a le dernier mot sur la vie de l'esclave. Cependant, l'absence totale ou la suppression des contraintes est-elle la liberté ? Dès lors que les contraintes sont complètement détruites, on tombe dans la licence. Jusqu'à preuve de contraire la liberté n'est pas licence. S'il est dangereux de confondre liberté et licence ; il serait encore plus grave de prendre le sentiment de liberté pour la liberté. L'homme qui vit dans la licence a le sentiment d'être libre mais il n'est pas libre.

La licence ne rend pas libre dans le sens où elle fait du sujet l'esclave de ses propres plaisirs. Il ne fait pas ce qu'il veut mais plutôt ce que ses plaisirs lui dictent. Pour preuve, le soûlard regrette habituellement les propos malveillants débités pendant son état d'ébriété. Grande est sa tristesse de n'avoir pas pu garder les secrets qu'on lui a confiés. Il pensait pourtant avoir librement décidé d'aller boire un coup. Sans le savoir il est esclave de son bon plaisir. Le désir "libre" du soûlard d'aller prendre un verre est en réalité une soumission aveugle au plaisir qu'il en tire. Nous pouvons donc avoir l'illusion d'agir librement quand bien nos pulsions naturelles, nos passions et l'influence de notre entourage nous maintiennent sourdement dans un esclavage sans nom.

Pour savoir si nous sommes libres ou pas nous devrions commencer par questionner les mobiles qui nous poussent à l'action. Si l'interrogation sur la liberté ne commence pas par ce point elle a toutes les chances d'aboutir à des illusions. Les aliénations et les servitudes dont nous souffrons se cachent habituellement derrière le masque de la liberté. Elles ont l'apparence de la liberté alors que leur réalité est tout autre. Par manque d'un questionnement sérieux sur les causes de leur action beaucoup d'hommes sont devenus complices de leur assujettissement.

Comment comprendre que certains de nos semblables vivent dans la servitude et l'oppression sans jamais se plaindre ni manifester le moindre signe de mécontentement ? La chose est d'autant plus étonnante que les opprimés sont toujours plus nombreux que les oppresseurs. Le nombre de ceux qui gardent les autres dans les fers est souvent fort négligeable. Mais ils ont une autorité dévoratrice et une insolence tapageuse qui les font craindre de tous. Or, à bien réfléchir à la chose on perçoit clairement qu'une minorité insignifiante ne peut dominer une majorité et la priver de liberté que si la majorité se laisse faire. Les dominés de notre monde sont donc complices, même de façon inconsciente, de la domination à laquelle on les soumet. Soit ils sont résignés à l'opresseur, soit ils ignorent qu'on les opprime. Etienne de la Boétie trouve une autre explication au fait que beaucoup se soumettent à la tyrannie sans regimber : « Ainsi la première raison de la servitude volontaire c'est l'habitude. [...] Ils disent qu'ils ont toujours été sujets, que leurs pères ont vécu ainsi. Ils pensent qu'ils sont tenus d'endurer le mal, s'en persuadent par des exemples et consolident eux-mêmes, par la durée, la possession de ceux qui les tyrannisent »³².

Triste condition que celle de ceux qui s'habituent honteusement à l'oppression. La liberté n'est jamais offerte d'emblée ni à aucun peuple tyrannisé ni à aucune personne assujettie. La liberté se conquiert, elle ne se donne pas, « la liberté s'arrache ». Il y a un prix que doit payer qui aspire à la liberté. Même quand on a conquis sa liberté il faut continuer de se battre pour la conserver. Pourtant le combat pour la liberté doit être fait dans le respect de l'opresseur. Celui-ci n'a pas encore accédé à la pleine humanité. Autrement il n'opprimerait personne. Dans la lutte pour la liberté on ne combat pas la personne de l'opresseur mais plutôt l'oppression dont il est coupable. Reconnaissions tout de même que beaucoup ne combattent pas pour obtenir leur liberté parce qu'ils sont convaincus d'être destinés à l'oppression.

II. LA LIBERTE AUX PRISES AVEC LE DETERMINISME

Le fatalisme³³ est probablement le pire des ennemis de la liberté. Les fatalistes prennent la vie comme elle se présente à eux. Difficile? Facile? Ils acceptent la vie et les événements qui la jonchent sans vouloir y changer quoi que ce soit. Le fatalisme prétend que tout homme a son destin. Et le destin, rien ni personne ne peut le changer. Tout homme qui croit diriger sa vie par ses talents et ses initiatives s'agit en fait à l'intérieur de ses propres limites³⁴. Le fatalisme décourage donc toute recherche de la liberté. Selon cette doctrine aucun homme n'est libre parce que chacun ne fait qu'accomplir, sans le savoir, ce que son destin a prévu pour lui.

Un grand nombre de physiciens défendent l'idée d'un déterminisme dans la nature. La nature est déterminée. C'est-à-dire que l'état présent de l'univers est le produit de son état antérieur. En outre, son état présent permet de prédire avec certitude son état futur. Rien dans l'univers n'advient au hasard, spontanément. L'univers a ses lois. Nul ne peut les changer. En fait,

³²³² E. DE LA BOETIE, *Discours de la servitude volontaire* (1576), Ed. Mille et une nuits, 1995, p. 26-27.

³³ «Croyance en un destin inéluctable et irrationnel. Attitude qui consiste à s'abandonner au cours des événements ».

³⁴ «La célèbre histoire d'Œdipe, dont un oracle avait prévu dès avant sa naissance qu'il tuerait son père et épouserait sa mère, est une illustration radicale de la notion de destin : l'existence entière d'Œdipe, consacrée à lutter contre les prédictions de l'oracle, travaillera en réalité à les accomplir. Lutter contre le destin, c'est ainsi se soumettre à lui malgré soi... ». Michel Delattre et Chantal Demonque (Dir.), *Philosophie*, Hatier, 2009, p. 452.

l'homme ne serait pas libre parce qu'il est un être naturel. Si la nature est déterminée et que l'homme est naturel (issu de la nature), donc l'homme est déterminé. Il n'a pas d'autre choix que de commander à la nature en lui obéissant. En d'autres termes, le progrès technoscientifique est fonction de la connaissance que l'homme a des lois de la nature. Pour dominer la nature il faut connaître ses lois et les respecter. Même si on venait à prouver la fausseté du fatalisme, le déterminisme de la nature continuerait de porter des coups mortels à la liberté humaine.

Le fatalisme tout comme le déterminisme n'est pas des doctrines crédibles. Tout homme fait l'expérience qu'il a la possibilité d'influencer le cours de sa propre vie par les décisions qu'il prend, le comportement qu'il adopte, le style vestimentaire qu'il choisit, etc. Nous pouvons être libres au milieu des nécessités qui s'imposent à nous. La liberté humaine n'est pas une liberté désincarnée. Jean-Paul Sartre souligne que la liberté s'incarne toujours dans une situation donnée. C'est à l'intérieur des frontières imposées à l'homme par la nature que sa liberté doit se déployer. L'homme possède une intelligence et une volonté qui lui permettent de donner une teinte particulière à sa vie. Sartre ne doute pas du fait que la nature humaine soit déterminée. Il met plutôt l'accent sur ce que nous faisons de cette nature. Nous sommes capables de transformer notre nature déterminée. Cela parce que nous existons avant d'être. «L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. L'homme est non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence, l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait »³⁵.

Tout compte fait la liberté est avant tout autonomie. C'est-à-dire la capacité de se réguler, de vivre selon les règles qu'on se prescrit. Une personne libre est autonome : elle se gouverne elle-même. Les stoïciens sont très instructifs à ce sujet. Ils furent parmi les premiers philosophes à découvrir que la liberté est d'abord d'ordre intérieur. C'est au niveau de notre conscience que nous devons d'abord être libres et chercher à construire notre bonheur. Pour être vraiment libres, et non vivre dans l'illusion de la liberté et les chaînes du fatalisme, nous devons apprendre à maîtriser nos désirs et nos aversions. Car nos désirs et nos aversions sont les vrais obstacles de notre liberté. Dans le *Discours de la méthode*, Descartes s'est proposé de changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde.

Prise dans un autre sens l'autonomie est contre le suivisme, les allégeances honteuses, la soumission servile à l'autorité et la mise en pratique aveugle des conseils. L'homme libre est celui qui relève le défi de penser par lui-même. Sa pensée résiste à l'opinion dominante. Pour penser par soi-même il faut d'abord être libre. Dans le cas contraire le souci de plaire, la crainte de déplaire, l'option pour les points de vue qui rassemblent, prennent la place de la pensée véritable. « Il n'y a de pensée, déclare Alain, que dans un homme libre ; dans un homme qui n'a rien promis, qui se retire, qui se fait solitaire, qui ne s'occupe point de plaire ni de déplaire. L'exécutant n'est point libre ; le chef n'est point libre. Cette folle entreprise de l'union les occupe tous deux. Laisser ce qui divise, choisir ce qui rassemble, ce n'est point

³⁵ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme* (1946), Gallimard, 1996, p. 27-30.

penser. Ou plutôt c'est penser à s'unir et à rester unis ; c'est ne rien penser d'autre »³⁶. La liberté n'implique pas pour autant le refus catégorique d'écouter l'autre. La personne libre sait prendre le temps d'écouter les positions et les conseils des autres. Seulement elle ne met pas automatiquement en pratique ce qui lui est conseillé. Car la liberté n'a de sens que dans la vie en société.

III. HORS DE LA SOCIETE POINT DE LIBERTE

La liberté ne devient réalité qu'au sein d'une communauté humaine. Originellement le concept de liberté n'était applicable qu'à la sphère de la vie sociale et des rapports interpersonnels. La notion de liberté politique est donc antérieure à celle de liberté intérieure. Hannah Arendt tient à le rappeler : « Le champ où la liberté a toujours été connue, non comme un problème certes, mais comme un fait de la vie quotidienne, est le domaine de la politique »³⁷. Autrui ne limite pas seulement ma liberté, il en est la condition. En effet comment être libre ou en captivité si on est seul ? Etant donné que la liberté n'a de sens que dans la vie sociale il revient aux autorités de la société de veiller à la préservation de la liberté de chacun. Le train-train quotidien abonde en exemples qui prouvent que la société ne libère pas forcément les individus. Elle devient parfois un obstacle à l'exercice même de leurs libertés.

Il n'y a pas que la société qui menace la liberté humaine. La passion de l'égalité peut être vécue comme une menace de la liberté. Les passionnés de l'égalité ont une certaine méfiance vis-à-vis de toute initiative personnelle sous prétexte qu'elle aboutirait à la création des inégalités sociales et des priviléges non justifiés. On en arrive au nivellement des individus et au tassemement des initiatives personnelles. Une trop grande passion de la liberté, un désir effréné de vivre dans la liberté, a de fortes chances de devenir ennemi de la liberté. Il y en a qui poussent trop loin l'exercice de leur liberté au point d'empêcher ceux qui vivent avec eux de s'épanouir.

CONCLUSION

La réalité de nos sociétés est effrayante : les oppresseurs sont, dans la plupart des cas, moins nombreux que les opprimés. Devant cette réalité la conclusion selon laquelle les opprimés sont complices de leur oppression devient évidente. Quantité de personnes privées de liberté sont fatalistes. Elles entendent se résigner à leur destin. Car aucune autre solution n'est possible. Quoi qu'il en soit, l'existentialisme sarrien se veut optimiste et libérateur. Il est possible pour l'homme d'être libre à l'intérieur même du déterminisme de la nature. C'est à l'homme, dans les marges de la situation qui est sienne, de choisir et de réaliser ce qu'il veut être. Le déterminisme de la nature n'annihile ni l'intelligence ni la volonté créatrice de l'homme. Cependant, on peut avoir le sentiment d'être libre sans qu'effectivement on soit libre. Aussi, la liberté ne devrait pas être confondue à la licence. La liberté véritable s'appelle l'autonomie. Elle n'a de sens que dans les murs d'une cité.

³⁶ Emile CHARTIER, dit ALAIN, *Propos sur l'éducation* (1932), PUF, 2004.

³⁷ H. ARENDT, *La crise de la culture* (1968), Gallimard, 1989.

Bibliographie

- ✓ Baoudé Natoïngar, *Cours de philosophie des classes de terminales Volume 1, 2,3*, Collection manuels scolaires, Edition du logone.
- ✓ Emile Kenmogué, *Comprendre la philosophie : accent sur la méthodologie*, Edition du progré 2011 ;
- ✓ Gerard Durozoi, Guillaume Monsaingeon et Michel Narbonne, *Philosophie terminales F, G, H*, Edition Nathan 1989 ;
- ✓ Jean-Marc Besse et Anne Boissière, *Précis de philosophie*, Edition Nathan 1996 ;
- ✓ *L'essentiel de la philosophie au Bac « 2 en 1 »*, les éditions qui suis-je ?
- ✓ Michel Delattre et Chantal Demonque, *Philosophie terminale L*, Edition Hatier 2004 ;
- ✓ Vergez et Huisman, *Cours de philosophie terminale L, ES et S*. Edition Nathan, Paris 2011 ;

Partenariat
Lycée Saint François Xavier
Label 109



Livret à ne pas vendre

Contact
info@label109.org

Télécharger gratuitement les applications et livres numériques sur le site:
<http://www.tchadeducationplus.org>



Mobile et WhatsApp: 0023566307383



Rejoignez le groupe: <https://www.facebook.com/groups/tchadeducationplus>