

PROGRAMME DE PHILOSOPHIE EN CLASSE DE TLE A

(8 heures hebdomadaires)

Première Partie : L'Homme dans ses rapports avec autrui

Thème N°1 : **LA PHILOSOPHIE** (Introduction générale)

Chapitre 1 : Qu'est-ce que la philosophie ?

Chapitre 2 : La philosophie en Afrique.

Thème N°2 : **LA PSYCHOLOGIE**

Chapitre 3 : La conscience et l'inconscient.

Chapitre 4 : Le désir et la passion.

Chapitre 5 : Personnalité et personne.

Thème N°3 : **L'ETHIQUE**

Chapitre 6 : Autrui.

Chapitre 7 : La société.

Chapitre 8 : La morale.

Chapitre 9 : Le droit et la justice.

Thème N°4 : **LA POLITIQUE.**

Chapitre 10 : L'État et le pouvoir.

Chapitre 11 : La violence.

Chapitre 12 : Liberté et responsabilité.

Chapitre 13 : Tribu et classe sociale.

Chapitre 14 : Le panafricanisme.

Deuxième Partie : L'Homme dans ses rapports avec la nature

Thème N°5 : **LA PRODUCTION MATERIELLE ET ESTHETIQUE**

Chapitre 15 : Nature et culture.

Chapitre 16 : L'art.

Chapitre 17 : Le travail et les modes de production.

Chapitre 18 : Le développement en Afrique.

Thème N°6 : **L'EPISTEMOLOGIE.**

Chapitre 19 : La pensée logique.

Chapitre 20 : L'espace et le temps.

Chapitre 21 : La science.

Chapitre 22 : Les mathématiques (Logique et mathématique).

Chapitre 23 : Les sciences de la matière.

Chapitre 24 : Les sciences humaines.

Troisième Partie : L'Homme dans ses rapports avec l'absolu

Thème N°7 : **LA METAPHYSIQUE**

Chapitre 25 : La vérité.

Chapitre 26 : L'existence et la mort.

Chapitre 27 : Dieu et la religion.

Thème N°8 : **L'HOMME ET L'HISTOIRE**

Chapitre 28 : L'homme et l'histoire.

ETUDE DES NOTIONS INTRO GLE

I- LA PHILOSOPHIE

Problématique : Qu'est-ce que la philosophie et en quoi se distingue-t-elle des autres formes du savoir ?

Objectif : L'élève sera capable d'établir la spécificité de la philosophie quant à sa méthode, son objet et sa finalité.

Le philosophe suscite quelquefois de l'admiration parce qu'il serait l'homme qui prendrait avec simplicité et sérénité l'existence. Mais l'attitude la plus commune consiste à s'en méfier car on considère la philosophie comme inutile, ridicule à certains égards, voire dangereuse. On pense ainsi que le philosophe se situe loin des préoccupations urgentes et pratiques de la vie par un bavardage sans objet. Que vaut dès lors la philosophie ? Ces considérations, quoique relevant de l'opinion qui néglige l'examen critique, ne révèlent-elles pas toute l'ambiguïté de la philosophie ?

1- la conception courante de la philosophie

a- Admiration et méfiance face à la philosophie

Face au philosophe et par rapport à ses attentes, le sens commun manifeste une attitude faite tantôt d'admiration, tantôt de méfiance.

Le philosophe est admiré en ce qu'il apparaît souvent comme un modèle de conduite à suivre ; il serait l'homme capable de s'adapter avec bonheur au monde dans lequel il vit. Cette conception populaire n'est pas sans évoquer la morale pratique de l'épicurisme et du stoïcisme. Pour l'épicurisme en effet, doctrine fondée par Epicure (341-270), l'homme sage est celui qui sait se contenter des plaisirs naturels et nécessaires (boire, manger) qui n'engendrent pas la douleur, pour atteindre le bonheur qui est absence de trouble ou ataraxie. Quant au sage stoïcien, il est celui qui se soumet à l'ordre du monde pour ne combattre que ses passions afin d'avoir une âme qui résiste aux maux de la vie. Dans les deux cas, la philosophie se donne comme une recherche réfléchie du bonheur et de la maîtrise de l'existence.

Toutefois l'attitude la plus courante est celle de la méfiance. Car on pense que le philosophe est un homme exilé dans un monde à part loin des préoccupations urgentes de la vie quotidienne à laquelle il serait incapable de s'adapter. Comme l'albatros de Baudelaire, il ne sait pas se tenir au sol. Les actes posés par certains philosophes semblent d'ailleurs les rapprocher davantage des fous. C'est le cas de

Diogène de Sinope qui cherchait l'homme en plein jour un flambeau à la main. En outre, on constate que par rapport aux sujets vers lesquels l'homme se sent attiré (existence de Dieu, problème du bien et du mal, la question de la vérité, etc.) et que les philosophes prétendent faire connaître, il y a plusieurs points de vue contradictoires si bien qu'on ne sait plus auquel se fier. C'est en ce sens qu'on a pu dire que chaque philosophe s'emploie à réfuter ses prédécesseurs et n'échappera pas au même sort. S'il en est ainsi, la philosophie ne peut que décevoir car elle apparaît comme une connaissance sans objet et sans aucune utilité pratique. En réalité, la philosophie n'est pas une connaissance qui donne des recettes. Elle est quête et non possession du savoir ; en cela elle s'oppose au dogmatisme (rigidité intellectuelle) du fanatique assuré de détenir la vérité.

b- La philosophie est-elle naturelle à l'homme ?

Par ailleurs, le mot philosophie est parfois entendu en un sens très large comme une conception du monde (Weltanschauung). Cela amène à penser que chaque peuple ou chaque homme a sa philosophie. On estime ainsi que chacun est philosophe à sa manière du moment où il possède la faculté de penser. Ne serait-ce pas alors superflu (inutile) d'apprendre la philosophie ?

Si la philosophie est naturelle à l'homme c'est-à-dire que celui-ci naît avec sa philosophie, il serait en effet inutile de l'apprendre. Mais cette conception selon laquelle la philosophie serait naturelle à l'homme ne tient pas la route. Car en un sens précis, la philosophie renvoie à une façon de penser radicalement nouvelle née dans la Grèce antique aux 7^e et 6^e siècles avant J.C. Elle se présente sous la forme du discours rationnel (fondé sur l'exercice de la raison) qui cherche à répondre par des arguments à un problème explicitement posé. Ce discours se pose en s'opposant d'abord à tous les discours fondés sur le mythe. Le mythe est un récit transmis de génération en génération et racontant la formation et l'existence des phénomènes naturels et humains à partir de causes surnaturelles. Au lieu de raconter la formation du monde, le discours philosophique cherche à l'expliquer à partir de causes naturelles ou humaines. De plus, contrairement aux discours traditionnels des mythes, le discours philosophique est ouvert à la discussion, donc à une perpétuelle remise en question. La parole devenue contradictoire ne se soumet qu'à l'autorité de la raison : il s'agit, lorsqu'on pense de donner des raisons de penser qu'on a raison.

Mais que la philosophie soit née dans la Grèce antique ne signifie nullement qu'elle soit impossible ailleurs. La raison est présente en chaque homme qui de ce fait possède des dispositions pour la philosophie. Toutefois, si l'on peut admettre que chacun a des dispositions pour la philosophie, il est irrecevable de la ramener à ces dispositions. Ce serait comme l'a montré Hegel (1770-1831), affirmer que chacun sait fabriquer des chaussures du seul fait que chacun a des pieds pour marcher. C'est donc dire que faire de la philosophie demande un apprentissage. Mais cet apprentissage n'est pas la simple acquisition de connaissances établies

en formules. C'est pourquoi Kant a pu affirmer : « il n'y a pas de philosophie que l'on puisse apprendre ; on ne peut qu'apprendre à philosopher ». Or, apprendre à philosopher, c'est apprendre à réfléchir.

2- la philosophie comme réflexion et comme quête de la sagesse

a- La réflexion philosophique : l'exemple de Socrate

La réflexion consiste à prendre le temps d'examiner attentivement tel propos ou telle attitude. C'est se demander par exemple : « cette idée en laquelle je crois, est-elle solide, résiste-t-elle à l'analyse ? » Dans la réflexion, il s'agit pour la pensée de se retourner sur elle-même c'est-à-dire de prendre pour objet l'acte même de penser. En ce sens, on commence à penser de façon philosophique lorsqu'on commence à mettre en évidence des choses auxquelles on ne pense pas d'ordinaire, à critiquer les idées reçues. Il s'agit de questionner pour apprendre à désapprendre l'habituel. Un tel questionnement commence par l'étonnement devant le monde et soi-même. Platon (428-348) et Aristote (384-322) considéraient l'étonnement comme le sentiment marquant la rupture avec l'opinion et l'entrée dans la réflexion philosophique. L'étonnement permet en effet, la découverte soudaine d'une opposition ou d'une contradiction entre nos opinions et celle d'un autre ou une observation. Une telle découverte déclenche une remise en question de ses propres opinions et le désir de connaître la vérité. Ainsi, c'est par l'étonnement que Socrate (470-399) cherchait à éveiller les esprits à la philosophie.

A la différence des sophistes qui prétendaient enseigner la sagesse, Socrate (470-399) se proposait seulement de la faire découvrir. A ce sujet il avait l'habitude d'affirmer : « Tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien tandis que les autres croient savoir ce qu'ils ne savent pas ». Sa méthode consistait à alléguer par ironie c'est-à-dire par une fausse naïveté qu'on est ignorant et à amener par des questions accablantes son interlocuteur à confesser son ignorance. L'interlocuteur plongé dans l'étonnement peut alors commencer à réfléchir, car il passe ainsi de l'illusion du savoir à la recherche questionnante de la sagesse.

Cette méthode de Socrate qui aide l'interlocuteur à rechercher la voie de la sagesse par lui-même s'appelle la maïeutique ou l'art d'accoucher les esprits. Cela suppose que la sagesse est en germe en chacun mais qu'il faut d'abord remettre en cause les évidences pour y parvenir, il faut mourir en ses préjugés pour renaître à la vérité. Cela signifie aussi que l'acte inaugural de la philosophie se trouve dans une décision personnelle par laquelle nous rompons avec la manière ordinaire de penser. C'est en ce sens que Husserl (1859-1938) écrit : « Quiconque veut vraiment devenir philosophe, devra " une fois dans sa vie " se replier sur soi-même et, au-dedans de soi tenter de renverser toutes les sciences admises

jusqu'ici et tenter de les reconstruire ». La réflexion apparaît ainsi comme la voie royale de la philosophie mais le but de celle-ci reste la sagesse.

b- Philosophie et sagesse

La sagesse désigne un art de vivre consistant dans la prudence de la conduite et dans la modération des désirs. L'homme sage est ainsi celui qui est capable grâce à son expérience c'est-à-dire à la connaissance qu'il a du monde et de la vie, de prendre sereinement des décisions raisonnables. C'est ainsi que Descartes (1591-1650) la définissait : « Par la sagesse, écrit-il, on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts ». Elle apparaît donc comme une attitude pratique procédant d'une "parfaite" connaissance théorique. Mais un tel idéal ne doit-il pas être reconsidéré surtout de nos jours où l'extension des sciences nous montre le caractère relatif du savoir ?

Déjà Pythagore (582-500) qui aurait inventé le mot philosophie, ne se considérait pas comme un sage mais comme l'amant de la sagesse. La philosophie en effet, désigne étymologiquement « l'amour de la sagesse » et le philosophe n'est pas un sage mais celui cherche à l'être. Pour le philosophe, la sagesse reste un horizon fertile vers lequel tend l'effort de sa réflexion. La philosophie se trouve donc dans cette tension vers la sagesse et non dans la possession d'un savoir qui caractérise le sage.

Toutefois le philosophe, parce qu'il s'assigne une certaine discipline dans sa réflexion et sa conduite, est plus proche de l'idéal de la sagesse ; c'est en ce sens que les épicuriens et les stoïciens se considéraient comme des sages. Car en définitive, l'attitude philosophique a pour but, en s'interrogeant sur le monde et la destinée humaine, de découvrir un sens à l'existence. Certes, elle n'est pas utile, si on attend d'elle des solutions pratiques ou l'apport d'un confort matériel. Mais elle permet par une réflexion consciente et cohérente de découvrir les conditions les meilleures de notre existence et d'en être pleinement responsables.

Somme toute, on peut sans doute vivre sans philosopher et la philosophie ne se manifeste d'ailleurs que là où on la désire afin de « suggérer, selon l'idée de Bertrand Russell (1872-1970), diverses perspectives qui élargissent le champ de nos pensées en les délivrant de la tyrannie de la coutume ». Mais une vie vraiment humaine est celle où l'homme cherche par le pouvoir de sa pensée à se rendre responsable de son destin. S'il en est ainsi, Descartes n'a-t-il pas raison d'affirmer que « c'est proprement avoir les yeux fermés, sans tâcher jamais de les ouvrir que de vivre sans philosopher » ?

II- LA PHILOSOPHIE EN AFRIQUE

Problématique : Quelles sont les grandes tendances de la philosophie en Afrique ?

Objectif : L'élève sera capable d'identifier, de caractériser et d'évaluer les grandes tendances de la philosophie en Afrique.

On distingue trois courants ou tendances de la philosophie en Afrique à savoir : la tendance ethnophilosophique, critique et idéologique.

1- La tendance ethnophilosophique

L'ethnophilosophie est née en réaction à l'ethnocentrisme occidental, pour affirmer l'existence d'une philosophie africaine spécifique, ou encore, pour affirmer la capacité des négro-africains à philosopher. En effet, dans la première moitié du 20^{ème} siècle, de lourds préjugés idéologiques et racistes pèsent sur l'africain considéré comme un être sans philosophie et sans culture scientifique. Certains philosophes tels que Lucien Lévy-Brül, David Hume, Gusdorf, Gobineau, Hegel, et Heidegger ont soutenu que l'Occident est le seul lieu de la genèse de la philosophie. Face à ces préjugés racistes, les intellectuels africanistes et africains ont réagi pour défendre l'idée qu'il existe une philosophie africaine, et pour affirmer par cela même que l'homme noir est capable de philosopher. Parmi ces africanistes il y a le Rév. Père Placide Frans Tempels (1906-1977) qui dans son ouvrage intitulé **philosophie bantoue** a essayé de montrer que les africains ont une philosophie qui leur est propre ; une philosophie implicite, invariable et surtout commune. Le courant ethnophilosophique a donc vu le jour avec la publication en Janvier 1945 de cette œuvre. Les tenants de cette tendance sont entre autres : l'abbé Alexis Kagame, Basile Fouda et John Mbiti pour qui la philosophie africaine existe, mais elle n'est pas systématisée, elle est un ensemble de conceptions profondes des africains face aux problèmes de la vie. Il s'agit de discerner à travers la parole et l'action de l'africain la philosophie qui y est sous-jacente.

2- La tendance critique

L'héritage et le prolongement des idées de Tempels a suscité un débat houleux voir contradictoire. Ils sont nombreux les intellectuels africains à s'être insurgés contre l'œuvre de Tempels. Parmi eux figurent Paulin Hountondji, Eboussi Boulaga, Marcien Towa et Njoh Mouelle. Ces derniers ont fait front pour fustiger cette doctrine qu'ils jugent de pseudo-philosophie. Marcien Towa, Paulin Hountondji, et Eboussi Boulaga, vont reprocher à Tempels d'avoir pratiqué un genre ambigu qui n'est ni de l'ethnologie, ni de la philosophie, mais de l'ethnophilosophie qui consiste à « *attribuer à tout un peuple une pensée populaire, collective, unanime* » (l'unanimisme). En utilisant le terme d'ethnophilosophie,

Marcien Towa veut montrer que l'ethnophilosophie n'est rien d'autre qu'un mouvement de réaction, tout comme la négritude, sa devancière. Paulin Hountondji quant à lui récuse toutes les recherches qui ont tenté de définir une philosophie africaine spécifique qui serait inhérente à tout africain en général, d'une manière implicite et inconsciente. Pour lui en effet, il n'existe du point de vue de la nature de la philosophie, ni philosophie occidentale, ni philosophie asiatique, ni philosophie africaine. La philosophie est universelle, non pas que la philosophie doive poser les mêmes thèmes, les mêmes problèmes d'un pays à l'autre, d'un continent à l'autre. Pour Hountondji, il peut avoir à la limite des philosophes africains sans une philosophie africaine. Il disqualifie donc toutes les tentatives faites depuis Tempels et Kagame pour restituer une philosophie africaine traditionnelle. Hountondji souligne le caractère purement ethnophilosophique de tous ces travaux. Pour lui, « *l'ethnophilosophie est une pré philosophie qui se prend à tort pour une méta philosophie* ». **Sur la philosophie africaine**. Njoh Mouelle quand à lui s'en prend au discours proverbial. Il reproche au proverbe de se prêter à des applications contradictoires. Il nie à la sagesse des proverbes la capacité de jouer un rôle efficace dans notre processus de développement et récuse toute efficacité philosophique au savoir proverbial : « *je dis qu'il n'y a pas de philosophie dans les proverbes* ». **Conférence prononcée à l'école normale supérieure de Yaoundé, 1973.**

3- La tendance idéologique

Représentée par Nkrumah, Cheik Anta Diop, Hountondji et Towa, cette tendance trouve vaine la spéculation métaphysique. La philosophie doit plutôt avoir ancrage sur la réalité socio historique de l'Afrique. Il doit en effet avoir un lien étroit entre théorie et pratique en philosophie. Dans **Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle**, Marcien Towa aborde des questions épineuses. En le parcourant, ce qui revient le plus c'est une volonté d'envisager la problématique de la philosophie africaine sous un angle nouveau. Il s'agit principalement pour lui, non seulement de critiquer la direction empruntée par certains de ses devanciers, mais également de proposer de nouvelles pistes à explorer pour que fleurisse sur le continent une philosophie qui ne serait pas telle que sur le continent africain. Mais une philosophie qui aurait droit de citer partout dans le monde. C'est à cet effet qu'il considère que celle-ci doit fonctionner comme cela a toujours été observé notamment dans la tradition philosophique occidentale.

En outre dans son optique, la philosophie africaine ne doit pas être un discours sans importance, c'est-à-dire ne reflétant rien de la vie quotidienne des Africains. Mais une philosophie qui joue des rôles concrets et constructifs dans l'Afrique d'aujourd'hui et de demain. Les rôles que doit jouer la philosophie sur le continent africain sont désignés comme des tâches. Dans ces tâches on distingue les tâches fondamentales et les tâches secondaires. Les tâches fondamentales sont celles qui font référence au devenir des peuples africains, leur dessein fondamental. Au nom

de celles-ci il estime la philosophie doit déterminer et orienter la marche laborieuse des peuples africains vers la saisie de leur dessein fondamental. L'attribution de ce rôle répond à une certaine vision de la philosophie qui fait d'elle en dernier ressort un discours théorique appelée d'une manière ou d'une autre, à intervenir dans le devenir général des hommes. Il faut préciser que Towa est profondément séduit par les idées de Kwamé Krumah. Quand on sait que ce dernier est panafricaniste convaincu, rêvant d'une Afrique forte et unie, avec un même destin, on comprend aisément le propos de Towa ici. Il rêve d'une Afrique sous forme d'Etat centralisé, une Afrique dans laquelle il reviendrait à la philosophie de fixer les objectifs à atteindre pour l'amélioration de sa condition dans sa globalité. La philosophie devient ainsi le vecteur de tout un continent vers son destin. Cette manière d'envisager la philosophie est celle qui transparait dans la pensée de Kwamé N'Krumah.

En effet, ce point de vue se retrouve dans Le Consciencisme. Pour Kwamé N'Krumah philosophie et idéologie entretiennent des rapports féconds et constructifs aussi bien sur le plan théorique que celui de la praxis sociale. La philosophie n'est pas un discours essentiellement conceptuel coupé du monde. Elle n'est que l'expression théorique discursive des manifestations concrètes de la vie, des rapports sociaux de production et d'échange dans la sphère de la superstructure. Mais cette philosophie doit être au service de l'idéologie dominante. Pour cela elle doit se présenter sous la forme d'un corps de doctrine qui déterminera la nature générale de notre action consistant à unifier la société dont nous avons héritée. La philosophie devient ainsi toute idéologie explicitement formulée dans un discours théorique. Cette idéologie, N'Krumah la conçoit comme globalisante et vise à unir le peuple au corps social. Elle décide à la lumière des circonstances, de la forme des institutions et de la direction à imprimer aux efforts communs.

QUELQUES CITATIONS SUR LA PHILOSOPHIE AFRICAINE Publié par MAFOI RICHARD NYAMBI

« Le nègre représente l'homme naturel dans toute sa sauvagerie et sa pétulance. Il faut faire abstraction de tout respect et de toute moralité, de ce que l'on nomme sentiment si on veut le comprendre. On ne peut rien trouver dans ce caractère qui rappelle l'homme. » **FRIEDICH HEGEL.**

« La colonisation a fait plus d'humanité parmi les nègres. » **FRIEDICH HEGEL.**

« L'homme a naturellement la passion de connaître. » **ARISTOTE.**

« La Grèce est le seul point du monde antique où la sagesse de l'homme ait trouvé sa voie, et où, par effet d'un heureux équilibre des forces de l'âme, et d'un long travail pour acquérir la mesure et la discipline de l'esprit, la raison humaine soit parvenue à l'âge de sa force et de sa maturité. Aussi bien le petit peuple grec apparaît-il(...) comme un homme au milieu des géants enfants. C'est en Grèce seulement que la philosophie acquit une existence autonome en se distinguant explicitement de la religion. » **JACQUES MARITAIN.**

« Le peuple grec fut le peuple élu de la raison » **LOUIS DE RAEYMAEKER.**

« La philosophie n'est pas sortie, toute armée, du cerveau de Thalès ou de Pythagore. » **ROGER CARATINI.**

« La philosophie est née en Grèce antique et elle a gardé de cette naissance grecque une configuration propre. » **BERNARD STEVENS.**

« Dans l'affirmation récurrente selon laquelle la philosophie existe depuis toujours en Afrique, il y a manifestement une tendance à attribuer au mot philosophie une vertu qu'elle n'a pas. » **BERNARD STEVENS.**

« le consciencisme est l'ensemble, en termes intellectuels, de l'organisation des forces qui permettront à la société africaine d'assimiler les éléments occidentaux, musulmans et euro chrétiens présents en Afrique et de les transformer de façon à ce qu'ils s'insèrent dans la personnalité africaine... la philosophie appelée consciencisme est celle qui, partant de l'état actuel de la conscience africaine indique par quelle voie le progrès sera tiré du conflit qui agite actuellement cette conscience. » **KWAME NKURUMAH.**

« Pour rester soi même, il faut se compromettre, c'est-à-dire aller vers l'autre. Il faut donc pratiquer ce qu'on appelle l'assimilation culturelle. » **CHEIK HAMIDOU KANE.**

« S'emparer du secret de l'Occident doit dès lors consister à connaître à fond la civilisation occidentale, à identifier la raison de sa puissance et à l'introduire dans

notre propre culture. Seulement cette introduction n'est pas à concevoir comme une simple addition qui laisserait intacte les anciens éléments culturels ni même comme une paisible greffe devant opérer sans heurt les transformations désirées : elle implique que la culture indigène soit révolutionnée de fond en comble, elle implique la rupture avec cette culture, avec notre passé, c'est-à-dire avec nous même. » **MARCIEN TOWA.**

« La tradition devenue matière à attaque, à défense, à démonstration ou à illustration n'apparaît pas pour ce qu'elle est. Elle ne se montre pas comme différence sous la forme d'une unité qui renvoie à soi-même. En fait elle pose son être rationnel comme un être pour autrui ; elle emprunte les discours rationnels de l'autre, tire de soi des philosophies complètes qui ont la forme et même le contenu de celles dont elle voudrait se démarquer. » **FABIEN EBOUSSI BOULAGA.**

« La philosophie nègre doit se transmettre à travers les âges comme un héritage à recevoir, à défendre et à incarner pour atteindre l'existence authentique. » **BASILE JULEAT FOUA.**

« L'homme ne peut se passer de la philosophie, aussi est-elle présente partout et toujours, répandue dans le public par les proverbes traditionnels, les formules de la sagesse courante, les opinions admises, comme également le langage des gens instruits, les conceptions politiques et dès les premiers âges de l'histoire, par les mythes. » **KARL JASPERS.**

« Déterrer une philosophie, ce n'est pas encore philosopher... la philosophie ne commence qu'avec la décision de soumettre l'héritage philosophique et culturel à une critique sans complaisance. » **MARCIEN TOWA.**

« Les occidentaux peuvent se vanter d'avoir une brillante tradition philosophique mais ils n'ont pas encore commencé à philosopher. » **MARCIEN TOWA.**

ETUDE DES NOTIONS 1ère PARTIE

L'HOMME DANS SES RAPPORTS AVEC AUTRUI

Chapitre I : LA CONSCIENCE ET L'INCONSCIENT

Problématique : La conscience est-elle une illusion ?

Objectif : L'élève sera capable de déterminer les rapports de la conscience et de l'inconscient dans le comportement de l'individu.

Grâce à la conscience, l'homme parvient à se détacher du monde à la différence de l'animal. Par elle, non seulement il entre en relation avec le monde et les autres mais encore il se saisit comme le **sujet** des actes qu'il pose. Ainsi, l'homme semble avoir une claire lucidité de ce qu'il est et fait. Mais tous les actes que l'homme pose sont-ils toujours guidés et éclairés par la conscience ? Le sujet humain est-il toujours maître et possesseur de lui-même ? Il ne le semble pas comme l'atteste l'hypothèse freudienne de l'inconscient de sorte que beaucoup de choses lui échappent. Pour Freud en effet, l'essentiel de la vie **psychique** de l'homme est constitué et déterminé par l'inconscient. Cependant, si on accepte cette théorie freudienne, peut-on encore maintenir l'idée d'un sujet libre et responsable de ses actes ?

I- LA CONSCIENCE

1- Qu'est-ce que la conscience?

a) Conscience psychologique et conscience morale

Le mot conscience vient du latin « cum scientia » qui signifie « accompagné de savoir ». Être conscient en ce sens, c'est agir, sentir ou penser et savoir qu'on agit, qu'on sent ou pense. On peut alors définir la conscience comme l'**intuition** c'est-à-dire la connaissance immédiate qu'a un sujet de son activité psychique, de ses actes, du monde et de lui-même, autrement de ce qui se passe en lui et en dehors de lui. Il s'agit là de la conscience psychologique qu'on divise en conscience spontanée et en conscience réfléchie. La **conscience spontanée** est l'impression première qui accompagne tous les actes du sujet et par laquelle ces actes sont simplement éprouvés. Autrement, il y a conscience spontanée lorsque la conscience se porte vers l'objet auquel on fait attention à un moment particulier (si j'ai faim et je dis « j'ai faim », cela montre que je fais attention à ma sensation de faim et que j'en ai ainsi conscience). La conscience spontanée est la simple

présence du sujet à lui-même, le « simple sentiment de soi ». La **conscience réfléchie** est le retour critique du sujet sur ce qu'il pense, ce qu'il vit, sent ou fait pour l'analyser. Le sujet a ici conscience d'être conscient ; il porte l'attention sur l'état de conscience lui-même, c'est-à-dire sur ce qui se passe en lui.

Il convient par ailleurs de distinguer la conscience psychologique de la **conscience morale**. Celle-ci est la propriété qu'a l'esprit de porter spontanément des jugements de valeur, c'est-à-dire de distinguer ce qu'il convient ou non de faire. C'est par elle que nous avons une idée du bien et du mal. La conscience morale, c'est ce qui permet à l'homme d'approuver ou de rejeter une situation ou un acte ; c'est elle qui lui permet face à une situation qu'il a trouvée révoltante de s'en indigner et de s'y opposer. C'est aussi elle qui explique le sentiment de faute et les remords qu'on a par exemple quand on a **mauvaise conscience** ; ou a contrario elle donne une haute estime de soi lorsqu'on a **bonne conscience**. La conscience morale, c'est cette **voix intérieure** qui nous détourne de mal agir et nous incite à bien agir. Elle est la condition de la **liberté** et de la **responsabilité** inséparables de l'action morale ; autrement, c'est parce que l'homme possède la conscience qu'il peut être considéré comme un sujet libre et responsable de ses actes, donc comme un **sujet moral**. Dire de l'homme qu'il est libre suppose qu'il est capable, avant d'agir, d'opérer un choix en toute connaissance de cause, en toute conscience ; et c'est parce qu'il est capable d'un tel choix conscient qu'il peut être tenu pour responsable des actes qu'il pose (pour celui qui en répond, qui les assume comme siens).

Alain (1868-1951) en s'appuyant sur la conception courante qu'on se fait de la conscience, va contester la distinction que nous avons faite entre conscience psychologique et conscience morale. Pour lui la conscience, *opposition de soi à soi, retour du savoir sur lui-même, est toujours implicitement morale car elle est décision de penser*. Pour Alain ce qu'on appelle conscience spontanée n'est pas véritablement une conscience humaine puisque l'animal en est aussi pourvu. La conscience humaine se reconnaît plutôt dans la capacité qu'a le sujet humain de revenir sur lui-même comme c'est le cas dans la conscience réfléchie. Dans la conscience réfléchie, le sujet prend de la distance par rapport à ce qu'il a fait pour pouvoir l'apprécier, le juger ; c'est en cela que la conscience est opposition de soi à soi. Or, dans la conscience morale, le sujet revient également sur ce qu'il a déjà posé comme acte pour y porter des jugements de valeur. S'il en est ainsi, toute conscience humaine se ramène en définitive à la conscience morale.

Ce n'est d'ailleurs qu'à partir du 17^e siècle avec Descartes (1596-1650) que le mot conscience auquel était attaché un sens moral comme dans le langage courant, va prendre une autre signification.

b) Le cogito cartésien

Avec Descartes, le sujet pensant devient ce à partir de quoi s'ordonne la vérité et s'organise le savoir. Cela signifie qu'aucune connaissance du monde des objets n'est possible que pour un sujet qui pense et se saisit d'abord comme pensée c'est-à-dire pour une conscience. Sa démarche est fondée sur le **doute méthodique** qui est un procédé consistant à remettre, par étape, en question tout ce qu'on a admis antérieurement afin d'établir la vérité sur des bases solides. Descartes va ainsi douter de tout de telle sorte que, si une chose résiste au doute, il la considère comme vraie. Il décide donc de douter des sens qui sont trompeurs, des sciences qui comportent des erreurs et de tout ce qui lui vient à l'esprit. Il imagine même un « **malin génie** » qui s'acharne à le tromper. Mais à la fin, il constate qu'il y a une chose qui résiste au doute et aux machinations du « **malin génie** » : le fait même de douter qu'il doute, l'évidence de la pensée en acte révélant du même coup son existence. C'est ce qui va lui permettre d'affirmer « **je pense, donc je suis** ».

Chez Descartes, la conscience se ramène à la fonction de penser que chacun peut découvrir par sa propre réflexion. Une telle pensée à l'œuvre est toujours accompagnée du savoir de celui qui pense (autrement, quand on pense, quand quelque chose se passe en soi, on en est nécessairement conscient). Cela implique que la conscience de soi est en même temps une connaissance de soi : l'individu est **transparent** à lui-même non seulement parce qu'il pense mais encore parce qu'il a conscience de penser. Cette certitude amène Descartes à faire du sujet une « **chose pensante** » ou une « **substance pensante** » radicalement différente du corps – quoique intimement unie à ce dernier. Il introduit ainsi une **dualité** entre le corps et l'âme (c'est-à-dire la conscience) et l'homme ne se définit que par sa conscience, n'existe que dans la mesure où il est conscient de son existence pensante.

c) conscience de soi et connaissance de soi

La conception cartésienne de la conscience ramène celle-ci à une **intériorité** propre à l'homme. C'est grâce à une telle intériorité que je sais mieux que quiconque (du moins j'en ai l'impression), ce que je pense ou ressens. C'est en cela aussi que je me reconnais comme un sujet unique et que je fais l'expérience de ma solitude radicale. En réalité, je ne prends conscience de moi qu'à partir des autres : c'est grâce à eux que je me découvre comme un sujet singulier, que j'ai conscience de moi. Mais avoir conscience de soi signifie-t-il avoir une connaissance de soi ? Si l'on en croit Malebranche (1638-1715), « *le sentiment intérieur que j'ai de moi-même m'apprend seulement que je suis* » ; il ne me montre pas ce que je suis. Le cogito exprime mon existence et non mon essence. D'ailleurs, le fait de vivre sur le mode de la première personne n'implique pas selon Kant, que la conscience soit synonyme d'intériorité. La conscience de soi n'est pas possible sans les choses extérieures au moi. Elle n'est pas une entité intérieure c'est-à-dire une substance au sens cartésien mais ce qui permet à l'homme d'unifier toutes ses représentations ; autrement ce qui lui permet de se distinguer du monde extérieur

en rapportant tout à lui-même. Chez Kant, la conscience n'est plus une substance comme chez Descartes, mais une activité ayant une fonction unificatrice.

2- Les fonctions de la conscience

a) la conscience comme sélection

On prend généralement conscience des situations qui exigent un choix. Ainsi dans une tâche où elle est sollicitée, la conscience n'évoque que les souvenirs utiles à l'accomplissement de cette tâche. La conscience est alors attention à l'action et c'est pourquoi Henri Bergson (1859-1941) affirme que « toute conscience signifie choix ». On peut donc dire que la fonction première de la conscience est l'adaptation de notre organisme au réel.

b) la conscience comme synthèse

La conscience ne se contente pas de choisir les éléments nécessaires à l'action : elle les organise par une activité de synthèse. On distingue ainsi :

- une synthèse temporelle par laquelle, la conscience qui n'est pas figée dans l'instant présent, unifie le passé au présent en se tendant vers l'avenir. C'est en ce sens que Bergson dit qu'elle est un pont jeté entre le passé et l'avenir ;

- une synthèse perceptive par laquelle, la conscience rassemble et organise les données de la perception ;

- une synthèse personnelle par laquelle la conscience unifie tous ses états en les rapportant au moi. C'est grâce à une telle synthèse que l'identité personnelle est saisie malgré les changements qui affectent le corps et même le psychisme.

Au total, dire que la conscience est synthèse, c'est dire qu'elle n'est pas une simple donnée intérieure mais qu'elle est une activité tournée vers l'extérieur. C'est en ce sens que la conçoit Edmund Husserl (1859-1939).

c) la conscience comme intentionnalité

Tout comme pour Kant, pour Husserl la conscience ne se définit pas par l'intériorité, mais par son rapport au monde. La conscience est toujours visée de quelque chose, orientation vers l'extérieur ; on ne peut ainsi penser la conscience si on lui retire son objet. C'est en ce sens que Husserl affirme que « toute conscience est conscience de quelque chose ». Tout cogito (sujet pensant) porte en lui son cogitatum (objet pensé) auquel il se rapporte et se distingue. Mon enfance par exemple, dont je me rappelle à l'instant est bien la mienne ; elle n'est pourtant pas totalement moi qui m'y rapporte en ce moment où j'y pense. Husserl dira que la conscience est intentionnalité, c'est-à-dire qu'il existe une distance irréductible entre le sujet et l'objet qu'il vise, même si cet objet est le sujet lui-

même. En d'autres termes, la conscience ne coïncide jamais avec elle-même ; elle est fondamentalement ouverture au passé ou au futur. Ainsi, avant d'être instrument d'une connaissance, la conscience est donatrice de sens. En effet, la conscience fait exister le monde pour nous, elle impose et développe tout un réseau de significations autour de nous orientant notre perception du monde. Au total, par la conscience, non seulement l'homme parvient à se saisir comme sujet mais encore à se rendre familier le monde qu'il transforme pour lui conférer une signification humaine. Elle apparaît ainsi comme le guide qui éclaire les actions humaines. Mais elle n'est pas un guide infaillible car elle ne détient pas toute la vérité sur le sens de ses actes. C'est en ce sens que Nietzsche (1844-1900) affirme que « nul n'est plus que soi-même étranger à soi-même ». C'est que selon Spinoza (1632-1677) la conscience est fortement déterminée par l'état de notre corps de sorte que sa puissance en dépend. Karl Marx (1818-1883) lui, soutiendra que la conscience humaine n'a pas de réalité en dehors de la société. C'est surtout Freud qui va ébranler la conception traditionnelle de la conscience avec sa théorie de l'inconscient.

II- L'INCONSCIENT

Dans la conception traditionnelle, l'homme est défini par la pensée consciente c'est-à-dire par une activité psychique où le sujet est censé avoir un contrôle absolu de sa pensée et de sa conduite. A partir de Freud, une telle conception sera remise en cause. Pour lui, la réalité profonde de l'activité psychique est ignorée du sujet car relevant de l'inconscient ; cet inconscient constitue même l'essentiel de la vie psychique et détermine l'homme de part en part. Cependant, que deviennent la liberté et la responsabilité de l'homme s'il est déterminé par l'inconscient ? N'est-ce pas parce qu'il est considéré comme un être conscient et libre qu'on peut le tenir pour responsable de ses actes ? L'inconscient n'est-il pas alors invoqué pour fuir ses responsabilités ?

1- L'inconscient avant Freud

Le mot inconscient est habituellement utilisé comme l'adjectif venant d'inconscience. En tant que tel il qualifie au sens psychologique, un être dépourvu de conscience par nature (le caillou par exemple) ou momentanément (sous l'effet de l'anesthésie par exemple) et au sens moral, une personne non consciente des conséquences de ses actes (l'enfant, le fou) ou qui se conduit de façon irresponsable et insouciante en s'écartant des règles établies par la société (un père de famille inconscient). Dans la perspective freudienne cependant, l'inconscient est généralement utilisé comme un substantif (un nom). Il désigne alors un domaine psychique particulier contenant des représentations (pensées, images, souvenirs) refoulées, c'est-à-dire repoussées de la conscience. Ces représentations sont régies par des mécanismes propres qui se caractérisent par

l'indifférence à la réalité. L'inconscient ignore en effet le doute, la contradiction ou l'interdiction. On peut se rendre compte de cette indifférence à la logique de la réalité dans les rêves qui paraissent décousus, incohérents ou absurdes. En tant qu'adjectif dans cette perspective, l'inconscient renvoie à ce qui échappe à la conscience tout en étant quelque chose que celle-ci peut connaître (un désir inconscient par exemple). Même si c'est avec Freud que l'inconscient acquiert le statut de concept, certains philosophes avant lui en eurent l'intuition. Ainsi, alors que Descartes, identifiant conscience et pensée, ne reconnaissait pas l'existence de l'inconscient psychique, Leibniz (1646-1716) admettait l'existence de petites perceptions inconscientes, c'est-à-dire « des changements de l'âme dont nous ne nous apercevons pas ». De même Bergson, identifiait l'inconscient à l'oubli par lequel les perceptions et les souvenirs qui ne sont pas utiles à l'action sont chassées de la conscience. Dans tous les cas pour ces philosophes, la conscience demeure l'instance privilégiée, l'inconscient n'est considéré que comme ce qui n'est pas encore conscient ou ce qui ne l'est plus. Seul Nietzsche (1844-1900) soutiendra l'existence d'une pensée inconsciente mettant en question la prétention du sujet à maîtriser grâce à la conscience, ses pensées et ses sentiments. « Une pensée, écrit-il à ce sujet, ne vient que quand elle veut, et non quand c'est moi qui veux ».

2- Le psychisme humain selon Freud

a) les deux topiques

Dans une première élaboration de la théorie de l'inconscient (dite première topique), Freud propose de comprendre le psychisme comme la coexistence de trois instances fonctionnelles :

- le conscient situé à la périphérie du psychisme qui reçoit les informations du monde (intérieur et extérieur) pour les organiser dans l'intérêt du sujet ;
- le préconscient dont les représentations ne sont pas en permanence dans la conscience mais ont toujours la possibilité d'y entrer ; le préconscient est situé entre le conscient et l'inconscient ;
- l'inconscient qui est constitué de pulsions qui sont des forces anarchiques orientant l'organisme vers la réduction d'une tension (faim, agressivité, libido). De lui-même, l'inconscient est incapable de revenir à la conscience parce qu'une résistance s'y oppose. La résistance est due à la censure qui interdit aux désirs jugés inacceptables par la conscience morale de se manifester. La censure provoque ainsi un refoulement qui est une opération repoussant et maintenant hors de la conscience les représentations liées à une pulsion dont la satisfaction n'est pas compatible avec les exigences morales reçues de l'éducation.

Dans une seconde topique, Freud présentera le psychisme comme le lieu d'un conflit permanent et constitué de trois instances :

- Le Ça, totalement inconscient, est le réservoir des pulsions et des désirs. Il est régi par le principe de plaisir qui pousse le sujet à satisfaire ses pulsions et à supprimer toute excitation pénible ;
- Le Moi qui inclut la conscience, cherche à satisfaire les pulsions du Ça tout en tenant compte des conditions imposées par le monde extérieur. Il est régi par le principe de réalité qui le pousse en raison des dangers qu'entraînerait la satisfaction des pulsions et au regard de la réalité extérieure, à résoudre les conflits qui l'opposent au Ça et au Surmoi ;
- Le Surmoi qui est formé par l'intériorisation des exigences sociales est la conscience morale, le juge du Moi.

En somme, chez Freud, l'inconscient n'est pas simplement le non conscient ; il désigne une réalité positive et dynamique. C'est d'ailleurs parce que l'inconscient est dynamique, c'est-à-dire qu'il produit des effets qui se manifestent que Freud a été conduit à en construire l'hypothèse. Cette hypothèse s'est avérée féconde car sans elle, les données de la conscience qui sont extrêmement lacunaires, demeureraient incompréhensibles.

b) les manifestations de l'inconscient

Il se passe en nous dans la vie quotidienne, des choses dont la signification nous échappe nous amenant à dire souvent « ça me dépasse, c'est plus fort que moi ». Ce sont là des symptômes de l'inconscient qui ne se manifeste qu'en se déguisant. Si l'inconscient se manifeste ainsi tout en se voilant, c'est parce qu'il est de nature conflictuelle. Ces manifestations sont essentiellement les rêves, les actes manqués et les conduites névro-psychotiques.

- Le rêve

Le rêve est selon Freud « la voie royale qui mène à la connaissance de l'inconscient dans la vie psychique ». Le rêve résulte en effet d'un travail d'élaboration au terme duquel les désirs refoulés parviennent à s'exprimer mais tout en se déguisant pour déjouer la censure morale et pour être acceptés par la conscience. En d'autres termes, « le rêve est la satisfaction inconsciente et déguisée d'un désir refoulé ». Le rêve possède ainsi un contenu latent c'est-à-dire caché, qui est la source du rêve et un contenu manifeste exprimant de manière symbolique c'est-à-dire plus ou moins voilée le contenu latent. En interprétant le rêve on peut retrouver les pulsions qui en sont la cause.

- Les actes manqués

Ce sont des actes dans lesquels le résultat visé consciemment n'est pas atteint et se trouve remplacé par un autre de façon inattendue. On y distingue les lapsus de parole (dire un mot pour un autre), les ratés de mémoire (oublier un nom ou un rendez-vous), les maladroites de l'action (renverser un objet). Ce sont des conduites qu'on réussit habituellement et dont l'échec semble dû à l'inattention ou au hasard. Mais Freud montre que ces actes ne sont ni insignifiants ni négligeables. En réalité, l'inconscient profite d'une circonstance favorable pour se manifester en contournant le barrage que fait habituellement la censure. Par exemple le Président d'une Assemblée ouvrant la séance du jour en déclarant « je déclare la séance close » manifeste ainsi son ennui inconscient.

- Les conduites névro-psychotiques

Alors que le rêve et les actes manqués sont pour la plupart des symptômes bénins, il existe d'autres manifestations de l'inconscient qui sont de véritables maladies psychiques : la névrose et la psychose. La névrose est une maladie psychique chronique n'impliquant ni infection, ni lésion organique, ni désorganisation de la personnalité et qui s'accompagne pour le sujet d'une conscience douloureuse de son état. Elle s'explique par la situation conflictuelle entre les mécanismes de défense du Moi et les désirs inconscients. Plus précisément, elle est une défense du sujet malade contre des souvenirs intolérables liés à un traumatisme (généralement sexuel) subi dans l'enfance. La psychose elle, implique une rupture entre le Moi et la réalité puis une reconstruction délirante de cette réalité en fonction des exigences de l'inconscient. Le psychotique est délirant ou autistique mais n'a pas conscience de son anomalie.

3- Critique de la théorie freudienne

La théorie freudienne du psychisme est appelée psychanalyse. Celle-ci est une méthode d'investigation et d'interprétation dévoilant le sens inconscient des actions, des pensées et des rêves d'un sujet. Elle aboutit à un traitement médical consistant à transformer l'inconscient pathologique suivant le principe que le retour à la conscience de l'inconscient guérit les troubles mentaux. Freud considérait la psychanalyse comme la troisième révolution majeure après celles de Galilée et de Darwin ébranlant fortement l'idée que l'homme se fait de lui-même dans le monde. La théorie freudienne apprend en effet aux hommes que malgré leur sentiment de liberté, ils ne disposent pas toujours d'eux-mêmes.

Mais c'est justement au nom de la liberté essentielle à l'homme que Jean-Paul Sartre (1905-1980) va rejeter la théorie de Freud. Pour Sartre, l'homme est un sujet libre parce que conscient et totalement transparent à lui-même. Toutefois sa conscience qui est liberté, est capable de nier sa propre transparence pour s'installer dans la mauvaise foi. Celle-ci consiste pour le sujet humain à se masquer la vérité dont il est nécessairement conscient, à chercher des excuses à ses actes. C'est ce qui se passe avec l'inconscient tel que l'entend Freud, qui n'est

selon Sartre qu'un processus de mauvaise foi. Celle-ci sert généralement d'échappatoire devant la difficulté d'assumer la liberté et apparaît ainsi immorale ; elle est immorale puisqu'elle nie la liberté et du même coup la responsabilité devant nos actes.

Freud aurait pu rétorquer à Sartre que ce dernier n'accepte pas sa nouvelle image d'homme et son refus de l'inconscient serait même une preuve de l'existence de celui-ci.

Par ailleurs, la théorie freudienne connaît les assauts d'une critique épistémologique (c'est-à-dire au plan scientifique) de la part de Karl Popper (1902-1994). Car Freud considère la psychanalyse comme une théorie scientifique parce qu'elle a été confirmée par une multitude d'observations. Or, pour Popper, le critère de la scientificité d'une théorie réside plutôt dans la possibilité qu'on a de la falsifier c'est-à-dire de la réfuter. S'il en est ainsi, un tel critère n'est pas applicable à la psychanalyse parce qu'elle fait tout pour ne pas être infirmée, c'est-à-dire tout le contraire d'une attitude scientifique. Si on étudie de près la psychanalyse, on peut se rendre compte qu'elle a réponse à tout sur les actes humains qu'elle interprète pour leur assigner un sens. Voulant tout expliquer, elle finit par être une sorte de fourre-tout servant à expliquer n'importe quoi. A cela on peut ajouter qu'elle est fortement tributaire de l'époque et de la culture de son fondateur alors qu'une théorie vraiment scientifique doit valoir dans tous les temps et tous les lieux.

Au regard des critiques éthique de Sartre et épistémologique de Popper, la théorie freudienne semble ne plus payer de mine. Mais est-il juste de dire que la psychanalyse vise à nier la liberté de l'homme ? Et d'ailleurs, le fait qu'elle ne soit pas une science, en fait-il une discipline moins importante dans la culture humaine ?

En réalité l'objectif de Freud n'est nullement de nier la liberté mais de montrer les limites de la conscience qui se prétend totalement libre. D'ailleurs, la psychanalyse est avant tout une thérapie visant à guérir certaines maladies pour permettre au patient de reconquérir sa santé et son autonomie, autrement l'exercice plein de sa liberté. Comme l'écrit Paul Ricœur, « la psychanalyse est une guérison par l'esprit, le véritable analyste n'est pas le despote de la conscience malade, mais le serviteur d'une liberté à restaurer. En quoi la cure, pour n'être pas une éthique, n'en est pas moins la condition d'une éthique retrouvée là où la volonté succombe au terrible ». Que la psychanalyse ait des limites sur le plan thérapeutique, c'est à la médecine d'en juger, elle n'en reste pas moins une révolution au sein des sciences humaines par la conception nouvelle qu'elle donne de l'homme. Désormais, pour comprendre « l'homme, cet inconnu », il faut compter avec cette théorie inaugurée par Freud. Si elle a suscité des critiques, c'est surtout parce qu'elle a porté atteinte à des vérités sur l'homme longtemps

tenues pour indépassables. L'inconscient n'en demeure pas moins le propre de l'homme tout autant que la conscience.

Chapitre II : DESIR ET PASSION

Problématique : Quel rôle jouent le désir et la passion dans le comportement du sujet ?

Objectif : L'élève sera capable de montrer à quelle condition la passion et le désir peuvent être positifs.

I- LE DESIR

Les désirs poussent l'homme à courir. Que poursuit l'homme dans ses multiples courses ? Trouver le repos, la satisfaction. Mais continuellement tiraillé par ses désirs, l'homme reste incapable de se satisfaire de ce qu'il a. Car l'objet qu'il s'imagine être source de satisfaction se révèle rapidement insatisfaisant. Le désir en effet, s'empresse de renaître à peine assouvi. La satisfaction que propose le désir est toujours à venir. Cela occasionne des frustrations et des souffrances montrant ainsi le sentiment de manque qui accompagne le désir. Dès lors, ne faut-il pas, pour ne pas souffrir, réprimer ses désirs ? Cependant le désir est-il nécessairement négatif pour toujours être rejeté ? N'est-il pas aussi ce qui ouvre à l'homme les portes du possible en aiguisant son imagination ?

1- La nature du désir

a- Désir, volonté et besoin

Le désir est ce mouvement qui porte vers un objet qu'on se représente être source de satisfaction. Bien que la volonté présuppose le désir, elle s'en distingue comme le souligne Edmond Goblot (1858-1935) : « *Le désir est un attrait que l'on subit, la volonté un pouvoir que l'on exerce* ». En effet la volonté, c'est la faculté qui s'efforce de mettre en œuvre les moyens appropriés à l'obtention d'un résultat poursuivi en fonction d'un choix délibéré. Dans un acte volontaire, je sais ce à quoi j'aspire et ce que je peux raisonnablement faire pour atteindre mon but. Par contre, je suis comme happé par l'objet de mon désir qui m'attire sans cesse même après satisfaction. De la sorte, face à la volonté qui est maîtrise de soi, le désir est une impulsion que la volonté contribue à contrôler.

Le désir se distingue également du besoin qui se satisfait de l'objet visé. Le besoin désigne l'état dans lequel se trouve un être vivant lorsqu'il est privé de ce qui assure sa conservation. Généralement, on distingue deux sortes de besoins : les besoins innés ou naturels et les besoins artificiels ou culturels. Les premiers sont d'ordre physiologique et leur satisfaction est nécessaire au maintien de l'intégrité du vivant (par exemple manger, boire, respirer, dormir...). Les seconds sont d'ordre psychologique ou social, ce qui les rapproche des désirs ; leur satisfaction est variable selon les individus et les cultures et n'est pas strictement nécessaire

(par exemple se vêtir, fumer). Toutefois il est possible d'attribuer au corps de nouvelles habitudes qui se manifesteront comme de nouveaux besoins tout aussi impérieux que les besoins biologiques. Ainsi le fumeur invétéré a inscrit dans son corps un besoin de fumer.

Cet exemple montre toute la complexité des aspirations humaines. Mieux, comme le soutient Hegel, l'homme ne peut se contenter de la seule satisfaction de ses besoins biologiques, autrement il resterait un animal. C'est pourquoi nous ne désirons que rarement ce dont nous avons vraiment besoin. Par ailleurs, Hegel montre que ce que l'homme recherche à travers ses désirs, c'est moins l'objet poursuivi qu'une reconnaissance de sa valeur devant autrui. Le succès actuel de la publicité qui exacerbe nos désirs dans la promotion du luxe et du superflu s'explique à partir là.

b- Désir et manque ou la nature contradictoire du désir

Le désir trouve sa source dans le manque car on ne désire pas ce qu'on possède. C'est de la conscience de ce manque que nous tirons toute la vigueur de nos luttes pour accomplir nos désirs. Mais nous prenons en même temps conscience de la nature contradictoire du désir qui renaît à peine assouvi ; le désir est ainsi comparable au tonneau percé des Danaïdes, impossible à remplir. Plus précisément, la nature contradictoire du désir consiste en cela qu'il participe de la plénitude et du manque. Platon le montre dans le récit mythique de la naissance d'Eros (le Désir), fils de Pénia (la Pauvreté) et de Pôros (la Richesse). Eros tient de son père en ce qu'il est aspiration à l'absolu (le monde des Idées) mais aussi de sa mère car il est une errance infinie à la recherche de la satisfaction.

Quoi qu'il en soit, le désir reste un privilège humain. L'animal enfermé dans sa finitude sans en avoir conscience, ne saurait désirer. De même les dieux enfermés dans leur perfection ne sauraient désirer puisqu'ils ont tout. Seule une créature se sachant mortelle peut désirer, aspirer au parfait. Ainsi quand nous désirons quelque chose, c'est que nous cristallisons sur l'objet désiré (une femme, le pouvoir, l'argent), une attente en vue de la plénitude. Mais l'expérience nous enseigne que rien en ce monde ne peut combler notre désir de l'absolu. C'est pourquoi le désir confine dans une agitation incessante et inféconde attirant alors la condamnation des ascètes.

c- Le désir comme puissance vitale

Inversant la perspective qui fait du désir un manque et quelque chose de négatif, Spinoza (1632-1677) en souligne plutôt le caractère positif. Il considère le désir comme producteur de valeur. Au lieu d'être déterminé par un objet qui lui préexisterait, le désir précède son objet et le produit. Et l'objet prend sa valeur à partir du moment où il est désiré. C'est ainsi que Spinoza affirme que nous ne

désirons pas une chose parce qu'elle est bonne, mais au contraire, nous la jugeons bonne, parce que nous la désirons.

Tout désir porte ainsi en lui selon Spinoza, une tendance à l'affirmation de soi, une puissance vitale. Il permet de s'évaluer et de valoriser le monde et apparaît ainsi comme l'essence de l'homme. Spinoza dépasse par là le point de vue ascétique qui fait du désir un mal ou un péché. Cela signifie-t-il pour autant qu'il faille donner libre cours à tous ses désirs ?

2- Maîtrise et satisfaction des désirs

a- Apologie de la volupté

Pour l'opinion commune, le bonheur c'est l'état de celui qui trouve de la jouissance dans l'assouvissement ses désirs. Et celui qui jouit avec volupté est considéré comme un super homme. Une telle opinion était défendue par Calliclès en ces termes : « Pour bien vivre, il faut laisser prendre à ses passions tout l'accroissement possible, au lieu de les réprimer, et, quand elles ont atteint toute leur force, être capable de leur donner satisfaction par son courage et son intelligence, et de remplir tous ses désirs à mesure qu'ils éclosent ». De la sorte, celui qui chercherait à réprimer ses désirs apparaîtrait comme une étrange exception. Pourtant l'expérience montre que la multiplication des désirs engendre l'insatisfaction, le dégoût, voire la mort. Comme l'écrit Schopenhauer : « La satisfaction d'aucun souhait ne peut procurer de contentement durable et inaltérable. C'est comme l'aumône qu'on jette au mendiant : elle lui sauve aujourd'hui la vie pour prolonger sa misère jusqu'à demain ». S'il en est ainsi, la voie de la sagesse ne serait-ce pas de chercher à maîtriser ses désirs ?

b- Nécessité de la modération

Se donner pour règle de satisfaire tous ses désirs, c'est se condamner à une vie de souffrance ; c'est pourquoi il faut préférer une vie réglée. C'est ce qu'enseigne particulièrement la sagesse antique à travers l'épicurisme et le stoïcisme.

Pour les stoïciens il faut distinguer entre les choses qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent pas. Le désir qui est une représentation c'est-à-dire un produit de notre esprit dépend de nous alors que la fortune, les biens matériels ne sont pas en notre pouvoir. La vie réglée consiste alors à adapter nos désirs à la raison et à accorder notre vouloir à notre pouvoir. Autrement, il s'agit d'apprendre à vouloir ce que l'on peut afin de transformer nos désirs épars en une volonté unique et efficace.

Pour l'épicurisme, il faut distinguer l'attitude qui nous porte à la satisfaction de désirs légitimes et celle qui porte à la satisfaction de désirs illégitimes. C'est pourquoi il préconise de régler nos désirs sur la nature en faisant la part entre désirs naturels et nécessaires et désirs artificiels et vains. Ainsi le désir

d'immortalité, corollaire de la peur de la mort, est le désir vain par excellence ; il pousse à la recherche insensée de biens illusoire et finalement au désir de la mort c'est-à-dire au refus de la vie. Pour sa part, le sage ne refuse pas la vie : il accepte d'en jouir tout en sachant se donner des limites. Dans tous les cas, c'est l'excès qui rend l'homme pervers et non la recherche de la satisfaction (celle des plaisirs ou des désirs). Il faut donc apprendre à jouir du présent tout en sachant se contenter, il faut apprendre à modérer ses désirs.

Somme toute, l'art de la vie réglée ne consiste nullement à réprimer ni à diminuer ses désirs. Le faire, ce serait mutiler l'homme d'une part essentielle de son être. De même, il ne consiste pas à suivre sans retenue l'ivresse du désir. Car la « morale » de la satisfaction sans limite des désirs est absence de réalisme et subordination des autres à ses caprices. Ce n'est qu'au prix d'une telle distinction que le désir peut servir de puissance d'affirmation et de transformation de la vie.

II- LES PASSIONS

Les passions sont généralement perçues de façon négative et par conséquent condamnées. Elles sont ainsi condamnées parce qu'elles révèlent la défaite de la raison censée tout diriger en l'homme. Car les passions semblent avoir un contrôle total sur le passionné qui les subit de façon impuissante. Pourtant d'un autre côté, les passions apparaissent comme des puissances de rêve et d'action. Elles poussent en effet l'homme à se dépasser et à se réaliser. Celui qui manquerait de passion serait comme celui qui manquerait d'énergie pour agir. C'est ainsi qu'elles constituent le fond sur lequel se réalisent les événements marquants de l'histoire humaine. S'il en est ainsi, au lieu de chercher à les éliminer, ne faut-il pas plutôt chercher à les connaître pour mieux les contrôler ? Avant d'examiner cette question, que faut-il entendre par passion ?

1- La nature de la passion

Le terme passion a deux sens essentiels qu'il convient de distinguer à travers les approches classique et moderne. Au sens classique, la passion désignait **tout élément de la vie affective**. Étaient considérés comme passions ce qu'aujourd'hui nous rangeons parmi les **émotions** ou les **sentiments** (peur, colère, tristesse, joie, haine, amour...) La passion est ici synonyme de **passivité**, le fait de subir l'action d'un agent extérieur, définition qu'on retrouve chez les penseurs anciens des Stoïciens jusqu'à Descartes. Elle se présente comme un phénomène étranger à notre libre vouloir. Elle est vécue comme subie empêchant notre personnalité de s'exprimer convenablement. Les Stoïciens les considéraient comme essentiellement nocives et le sage doit les combattre pour atteindre la tranquillité d'âme. Chez Descartes, bien que conçues comme un esclavage que le

corps fait subir à l'âme, les passions sont considérées comme bonnes en elles-mêmes. Elles ne deviennent mauvaises que si on les suit de façon excessive.

Au sens moderne, la passion désigne tout mouvement impétueux qui oriente un individu vers ce qu'il désire. Plus précisément, est passion **toute tendance assez forte et durable qui domine la vie de la conscience**. C'est un **sentiment** devenu exclusif dans lequel l'esprit se polarise sur un seul objet et reste indifférent pour tout le reste. Ainsi pour le passionné, un seul thème est valorisé au détriment des autres, par exemple dans les sentiments, les croyances, les actions. C'est cette valorisation exclusive qu'exprime le poète Lamartine en ces termes : « *un seul être vous manque et tout est dépeuplé* ». Le mot passion éveille ici soit l'idée d'**aveuglement** (et en tant que telle toute passion est condamnée) soit l'idée d'**intensité** et alors on parlera par exemple de la passion de la vérité pour indiquer que ce sentiment peut être très vif. C'est dans cette dernière acception que l'entend Hegel : « La passion est [...] un penchant presque animal qui pousse à concentrer son énergie sur un seul objet. Cette passion est aussi ce que nous appelons enthousiasme ».

2- Passion et volonté

La passion apparaît ainsi comme une tension de l'esprit orienté vers un but. Mais définir de la sorte la passion n'est-ce pas courir le risque de la confondre avec la volonté ?

Dans les deux cas, on remarque en effet la constance dans les fins et la fixation de la conscience sur un objet valorisé. Cependant la volonté est une activité hautement consciente qui s'efforce de mettre en œuvre les moyens appropriés à l'obtention d'un résultat poursuivi en fonction d'un choix délibéré qui suppose l'équilibre de nos tendances. La passion au contraire rompt cet équilibre parce qu'elle nous pousse à poser des actes dont nous ne sommes pas maîtres. En outre, elle laisse libre cours à l'**imagination** créant ainsi ce que Stendhal appelle la **crystallisation**. Ce phénomène fait que le sujet se fixe un objet unique, l'idéalise à outrance. Le passionné se croit pourtant libre de ses choix dans la mesure où il poursuit une fin en employant des moyens pour l'atteindre. Mais cette fin est illusoire c'est-à-dire dépourvue de réalité. La passion est elle-même une illusion qui nous empêche de nous maîtriser, de comprendre le monde et autrui qu'elle subordonne aux caprices de l'égoïsme. S'il en est ainsi n'a-t-on pas raison de la condamner ?

3- Passion et raison

La passion est condamnée parce qu'elle pervertit la raison censée nous conduire entraînant ainsi une perte de la maîtrise de soi. Une telle perversion de la raison peut expliquer l'attitude du **fanatique**, qui est celui qui dont la conviction est telle qu'elle le rend incapable de juger par lui-même et d'envisager ou même de tolérer

une autre opinion que la sienne. Le fanatique a mis en berne sa raison pour vivre sous la houlette de la passion. La raison est ici destituée de sa position de maîtrise. C'est en cela que la passion est condamnée par Kant comme étant « une maladie de l'âme ». Elle est une maladie parce qu'elle développe à l'excès un sentiment et appauvrit tous les autres. C'est pourquoi aussi la raison doit réprimer ou au moins régler les passions. Pourtant n'est-il pas hâtif de juger la passion comme toujours mauvaise et de l'opposer à la raison ?

Passion et raison peuvent servir l'une à l'autre et il peut arriver que la raison elle-même soit passionnée. Le sage par exemple, dans sa quête de sagesse et de vertu, est un être passionné pour le Bien : il en fait le sens profond de sa vie. Dans ce cas on ne saurait condamner la passion car elle fait vivre. C'est en ce sens que les **romantiques** exaltaient les passions parce qu'elles réveillent les élans les plus profonds de notre être aspirant à l'élévation. En effet, aucun projet décisif ne peut être réalisé par un être indifférent, incapable de se passionner pour quelque chose. A ce sujet Jean-Jacques Rousseau affirmait qu'elles constituent la base de la vie sociale et contribuent au progrès et à la perfection de notre raison. Hegel à son tour va montrer que les passions humaines constituent l'élément actif de l'histoire.

4- Passion et histoire

Les hommes agissent et transforment le monde parce qu'ils sont passionnés. C'est en ce sens que Hegel affirme que « rien de grand ne s'est accompli dans le monde sans passion ». Dans cette acception, la passion est cette concentration volontaire d'une activité tendue tout entière vers sa réalisation, sans laquelle aucune œuvre de longue haleine n'aurait vu le jour. Dans la passion comme le montre Hegel, l'homme « se projette sur un objectif avec toutes les fibres intérieures de son vouloir et concentre dans ce but ses forces et tous ses besoins ». Les passions humaines constituent ainsi le moteur de l'histoire, c'est-à-dire ce qui met en branle les événements de portée universelle.

Même si du point de vue individuel, la passion est égoïste parce que le passionné ne cherche que son propre intérêt, il arrive que cet intérêt particulier coïncide avec l'universel et contribue à la réalisation de l'histoire. Selon Hegel, c'est à travers ce qu'il appelle la ruse de la Raison que la passion intervient dans l'histoire. La Raison chez Hegel n'est pas seulement une qualité de l'esprit humain mais aussi tout ce qui anime l'ensemble du réel. Les hommes sans le savoir sont les outils de cette Raison universelle. Croyant poursuivre uniquement leurs intérêts c'est-à-dire être déterminés par leurs propres passions, ils réalisent à leur insu les desseins de la Raison, c'est-à-dire l'histoire de l'humanité. La passion est ainsi au service de la Raison. Mais si dans l'histoire, la passion joue un rôle positif, ne demeure-t-elle pas pourtant dangereuse du point de vue individuel, et dans ce cas ne faut-il pas s'en défier ?

Appliquée en effet à l'individu, l'obnubilation passionnelle lui cache ses véritables intérêts : elle lui empêche de s'adapter aux situations réelles. C'est ainsi que l'ivrogne ne se soucie pas de sa santé. Or, les passions sont porteuses d'une force destructrice. C'est pourquoi on se défie d'elles et on les combat. Cependant chercher par tous les moyens à les nier, ce serait mutiler l'homme d'une part essentielle de lui-même. Car les passions comme la raison sont présentes en nous et peuvent toutes devenir nuisibles si on les suit de façon excessive. La sagesse consistera à se connaître soi-même, donc à connaître ses passions pour en tirer le meilleur parti. Dès lors, il faut éviter ces deux extrêmes : magnifier naïvement les passions à la manière des romantiques, ou les condamner en bloc à la manière des moralistes.

Chapitre III : PERSONNALITE ET PERSONNE

Problématique : Peut-on assimiler la personnalité à la personne ?

Objectif : L'élève doit montrer que la personnalité est une catégorie psychologique et la personne, une catégorie morale.

I- LA PERSONNALITE COMME CATEGORIE PSYCHOLOGIQUE

Le mot *personnalité* vient du latin *persona*. Ce mot désignait le masque que l'acteur dans la Rome antique portait au théâtre. Et le masque identifiait le rôle, le personnage joué par cet acteur. Puis, par extension, *persona* signifiera le personnage, le rôle joué par l'acteur. Cicéron, par la suite, emploiera *persona* dans quatre sens différents: apparence (trompeuse), rôle social, caractéristiques personnelles, style de l'individu. Ensuite, le langage théologique chrétien modifiera la signification du mot, pour lui faire désigner l'essence d'une personne. Plus tard, la philosophie idéaliste allemande, influencée par la pensée mystique allemande, l'emploiera pour désigner ce qui est unique et spirituel dans l'individu. Les sciences humaines allemandes de la fin du 19^e siècle et du début du 20^e siècle lui garderont ce sens d'individualité. Aux États-Unis, au début du 20^e siècle, les *personality studies* référeront à l'étude de cas individuel, à l'étude de ce qui est caractéristique de l'individu, à son histoire de vie (*study of lives*).

La notion moderne de personnalité préserve, presque intactes, ces diverses implications. Aujourd'hui l'idée générale qui ressort des différentes visions de la personnalité est qu'elle est l'ensemble des comportements qui constituent l'individualité d'une personne. Elle rend compte de ce qui qualifie l'individu : permanence et continuité des modes d'action et de réaction, originalité et spécificité de sa manière d'être. C'est le noyau relativement stable de l'individu, sorte de synthèse complexe et évolutive des données innées (gènes) et des éléments disponibles dans le milieu social et l'environnement en général.

II- LA PERSONNE COMME CATEGORIE MORALE

Une personne est un *corps et une âme unis*. Toute personne mérite un respect inconditionnel, quel que soit l'âge, le sexe, la santé physique ou mentale, la religion, la condition sociale ou l'origine ethnique de l'individu en question. Dans le droit romain en effet, est personne un individu juridiquement responsable de ses actes, jouissant des droits de citoyenneté et revêtu de dignité. Le principe de dignité de la personne humaine comprend plusieurs corollaires comme la primauté de la personne humaine, le respect de l'être humain, et son intégrité physique (l'interdiction de la torture, de l'esclavage, des traitements inhumains et

dégradants, des discriminations de toute sorte, etc.) Il est donc vrai que la dignité entraîne une exigence de « respect des personnes », respect inconditionnel. Si l'on doit respecter inconditionnellement tout être humain, quel que soit son âge, son sexe, sa santé physique ou mentale, sa religion, sa condition sociale ou son origine ethnique, c'est précisément parce qu'il a une valeur intrinsèque ou dignité. L'idée de dignité est donc préalable à celle de respect et vise à répondre à la question « pourquoi doit-on respecter les personnes ? ».

La dignité, telle que conceptualisée par Kant dans la *Critique de la raison pratique*, est accordée à tout homme *en tant qu'être raisonnable*. On cite souvent à cet égard la maxime kantienne de traiter toujours autrui comme fin et non simplement comme moyen. Selon Kant, tout être humain dispose d'une dignité inaliénable, d'une valeur absolue. L'être humain « *existe comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen dont telle ou telle volonté puisse user à son gré* ». L'impératif kantien vise à signaler que la personne humaine est tout à l'opposé de la « chose » : tandis que les choses ont un « prix » du fait qu'elles peuvent être remplacées par une autre à titre d'équivalent, les personnes ont une « dignité », parce qu'elles sont uniques et ne peuvent être remplacées par rien. La formule kantienne, qui exprime une exigence de *non instrumentalisation* de l'être humain, est d'une extraordinaire fécondité en matière de bioéthique. Elle signifie, par exemple, qu'il est inacceptable de soumettre un individu à des expérimentations scientifiques à but non thérapeutique qui mettent sa vie en grave danger, même si cela pourrait nous apporter des connaissances extrêmement utiles pour le développement de nouvelles thérapies ; que l'on n'a pas le droit de prélever les organes vitaux d'une personne, même du pire des criminels, afin de faciliter la survie d'une autre, ou de dix autres, ou de dix mille autres ; que la société ne peut pas accepter que des personnes en situation d'extrême pauvreté soient poussés à vendre leurs organes (par exemple, un rein) pour satisfaire aux besoins de leurs familles ; que l'on ne peut pas produire des clones humains ou prédéterminer les caractères d'une personne future au moyen de l'ingénierie génétique juste pour satisfaire les désirs capricieux des parents potentiels. Dans tous ces cas il y a une instrumentalisation de la personne humaine et donc une pratique contraire à la dignité.

Chapitre IV : AUTRUI

Problématique : Le moi peut-il sortir de lui-même, reconnaître autrui et communiquer avec lui ?

Objectif : L'élève sera capable d'établir la nécessité, les difficultés et les modalités de la communication avec autrui.

L'être humain, même s'il lui arrive de vivre isolé, ne peut se passer des autres. Sa vie durant, il a besoin de la compagnie et du soutien de ses pairs, les autres hommes. Cependant la vie avec les autres ne va pas toujours sans heurt à tel point qu'on puisse souhaiter se passer de leur présence. Ainsi autrui, l'être avec lequel je partage une identité de fond, l'être dont je suis le plus proche, peut m'apparaître comme un être étrange ou un étranger m'amenant jusqu'à douter de notre commune appartenance à l'humanité. S'il en est ainsi, n'ai-je pas tout intérêt à connaître cet être avec qui je vis en examinant les modalités de ma relation avec lui ? L'enjeu d'une telle interrogation n'importe pas seulement pour moi dans la mesure où pour l'autre j'apparais moi-même comme un autre. Mais avant, si je peux souhaiter me passer d'autrui, qu'est-ce que je gagnerais ou perdrais s'il venait à disparaître de mon univers ?

I- QUE GAGNE L'HOMME SI AUTRUI DISPARAISAIT DE SON UNIVERS?

Par **égoïsme** ou à cause des problèmes qu'il a avec autrui, l'homme pourrait penser qu'il gagnerait à vivre dans un monde où autrui serait absent. Autrui apparaissant généralement comme une limite, voire une menace à ma liberté, je peux en conclure que je serais vraiment libre si j'étais seul puisque alors je pourrais faire tout ce que je voudrais. En outre, si autrui disparaissait, je serais le maître de la vérité ; mon opinion prévaudrait car il n'y aurait personne pour me contredire. Mieux, je serais maître et possesseur du monde. Je serais le seul sujet dans un monde d'objets totalement à ma disposition.

Il s'agit là des fantasmes d'un enfant gâté ignorant la réalité. Car en réalité, la liberté, la vérité et le monde lui-même n'ont de consistance que parce que les autres existent. La vraie liberté commence avec les autres et a besoin d'être réglée pour permettre la vie en commun. De même, la vérité n'a de sens qu'en tant qu'elle peut être partagée et pensée avec les autres. Enfin, si le monde se réduisait à ma chétive individualité, ce ne serait qu'un fantasme de monde. Bref, même si l'existence des autres m'apparaît de prime abord comme une insupportable limitation, elle m'est pourtant indispensable. Je ne suis rien sans les autres et je ne peux connaître le monde sans eux. Mais si je ne peux connaître le monde sans autrui, autrui puis-je le connaître lui ? Et si c'est possible, qu'est-ce que je peux savoir de lui ?

II- LE PROBLEME DE LA CONNAISSANCE D'AUTRUI

1- Que peut-on connaître d'autrui?

La **connaissance** est l'acte par lequel un sujet se saisit des données de l'expérience et cherche à les comprendre et à les expliquer. Si autrui se donne à notre expérience, il est pourtant une donnée singulière. Car autrui est comme moi un sujet, mais c'est surtout un moi autre que moi, un **alter ego** qui refuse de se laisser réduire à l'état d'objet. C'est pourquoi chercher à connaître autrui comme on connaît les objets ordinaires, c'est le rater.

Ordinairement, dire qu'on connaît quelqu'un, c'est être capable de l'identifier par exemple par son nom, sa profession, sa filiation. Mais ce qu'il est au fond reste inaccessible. S'il en est ainsi, sur le plan de la connaissance, au-delà de l'apparence, autrui reste un inconnu. De la sorte, les sujets vivent dans le même monde mais séparés les uns des autres. On en arrive au **solipsisme** selon lequel pour un sujet, il n'y a pas d'autre réalité connaissable que lui-même.

Cependant le **langage** semble pouvoir aider à réduire les distances entre les hommes. Ainsi en se parlant, on pourrait dire qu'on apprend à se connaître. D'ailleurs selon Descartes, la seule chose qui permette de savoir que j'ai affaire à un être humain, c'est la capacité qu'il a de répondre de manière sensée à ce que je dis. Il importe toutefois de souligner que le langage permet seulement de **reconnaître** autrui et non de le connaître. Il peut même conduire à le **méconnaître** puisque autrui n'est pas toujours ce qu'il dit être.

Au total, rien ne permet de constituer une connaissance véritable d'autrui, même et surtout en partant de l'**analogie** qu'on a de la connaissance de soi. En réalité, vouloir connaître l'autre à partir de soi, c'est nécessairement le méconnaître, tout au plus c'est vouloir se reconnaître en lui.

2- Comment se joue la relation avec autrui selon Hegel ?

Hegel, dans la **dialectique du maître et de l'esclave**, renverse la perspective qui consiste à vouloir connaître autrui à partir de soi. Ce n'est pas à partir de moi que je puis connaître autrui; c'est plutôt à partir de lui que je me connais moi-même. Pour que je sache que je prenne conscience de moi, il faut que je sois confronté à l'autre, ce moi différent de ce que je suis. C'est pourquoi on dit que la conscience de soi se constitue dans l'**intersubjectivité**. Mais cette intersubjectivité est le lieu d'une lutte où chaque conscience cherche à vaincre l'autre pour être reconnue. L'altérité est ainsi inscrite au cœur de mon identité. Ce que je suis (surtout pour moi-même) passe par la présence des autres. Suis-je courageux ou lâche ? Tout

seul, je ne le saurais jamais. Pour le savoir, il faut que je me confronte aux autres, que je m'oppose à eux. L'**altérité**, justement en ce qu'elle me remet toujours en question me permet de me remettre moi-même en question. Cette relation conflictuelle avec autrui est ce qui révèle notre humanité.

III- MODES DES RELATIONS INTERINDIVIDUELLES

1- Pourquoi les relations interindividuelles sont-elles conflictuelles?

A la suite de Hegel, Sartre s'est employé à décrire la vie sociale comme le lieu d'une lutte du type maître/esclave à partir de l'**analyse du regard**. Sartre montre que le regard d'autrui n'est pas neutre pour moi : derrière les yeux qui regardent, il y a un sujet (une conscience) qui juge. De plus, l'apparition d'autrui me décentre du monde c'est-à-dire que je perds le privilège d'être le centre du monde. Ainsi quand on me regarde, je me sens jugé d'après ma seule apparence. J'ai d'ailleurs besoin de ce jugement d'autrui, je veux qu'il me fasse par exemple des compliments pour ma mise soignée. J'ai besoin de me reconnaître dans une image qu'autrui est le mieux placé pour m'offrir. Mais dès qu'un homme en regarde un autre, celui-ci est chosifié, aliéné comme l'enseigne l'expérience de la **honte**.

La honte ne me submerge que parce qu'autrui me regarde, me fait me voir tel qu'on me voit. Autrui me révèle alors à moi-même; c'est en ce sens que Sartre dit qu'il est un médiateur indispensable entre moi et moi-même. Toutefois autrui pèse sur moi de tout le poids du destin dont je ne peux me défaire malgré toute ma bonne volonté. Ainsi, si autrui me surprend à poser un acte, je ne pourrais plus jamais échapper à son jugement. C'est en ce sens qu'il faut comprendre cette formule de Sartre: « *L'enfer, c'est les autres* », ce qui signifie qu'autrui est une menace permanente contre mon intimité.

Selon Sartre, si les relations entre les individus sont infernales, c'est parce qu'elles reposent sur le **malentendu**. Il y a malentendu parce qu'autrui et moi n'avons pas les mêmes critères pour interpréter mes actes. Autrui n'a accès qu'à mon apparence alors que je me considère de l'intérieur; c'est pourquoi il se trompe forcément à mon sujet. Et puisque autrui se trompe à mon sujet, le mieux c'est de me réfugier dans un **rôle de convention**. Il s'agit de s'identifier à l'image que les autres ont de nous afin d'anticiper leur jugement, de jouer son propre personnage dès qu'on est en public.

Cette analyse sartrienne est représentative de notre société moderne. Nous vivons, selon le mot de Heidegger, sous le règne du «**on**», c'est-à-dire de la masse anonyme où triomphent l'individualisme et l'indifférence généralisée. De la sorte, les rapports entre les hommes, s'ils ne sont pas des rapports de force, ils restent

généralement superficiels ou régis par l'intérêt. Il importe alors de les reconsidérer ne serait-ce que pour résister à l'amointrissement de l'homme.

2- Mais les relations interpersonnelles sont-elles seulement conflictuelles ?

Malgré la méfiance et l'hostilité qui sont le lot des relations interpersonnelles, des relations **bienveillantes** sont possibles. La sympathie est ainsi une autre dimension essentielle de l'intersubjectivité qui permet d'approcher autrui autrement qu'en ennemi. La **sympathie** est un acte de communication par lequel nous parvenons à comprendre l'état d'autrui et à le rencontrer authentiquement. Au compte des relations bienveillantes on a aussi l'amitié et l'amour.

L'**amitié** est un lien sympathique entre deux ou plusieurs personnes, qui ne repose ni sur l'attrait sexuel ni sur la parenté. Selon l'analyse d'Aristote, l'**amitié véritable** qui relève d'un choix libre et d'une bienveillance réciproque, est entretenue activement. Elle se distingue ainsi de l'**amitié utile** et de l'**amitié plaisante** qui ne sont que des caricatures d'amitié.

Quant à l'**amour**, il désigne strictement l'affection réciproque entre deux personnes incluant aussi bien la tendresse que l'attirance physique. Mais de façon générale, il désigne tout attachement à une valeur, à une chose ou à une personne avec la volonté de s'y vouer.

Au niveau des relations interpersonnelles, on distingue deux types d'amour: l'**amour captatif** et l'**amour oblatif**. Seul l'amour oblatif est le souci véritable et désintéressé du bien d'autrui; et c'est en tant que tel que l'amour est dans la perspective kantienne un **devoir**, c'est-à-dire une obligation imposée par ma raison sur mes inclinations. Aimer exige en effet de ma part un effort de la volonté parce qu'aimer autrui ne va pas de soi.

Un tel amour qui peut donner à l'humanité sa chance de gagner en dignité et en harmonie, est inséparable du respect de la personne humaine. De façon générale, le respect, c'est le sentiment qu'impose la valeur d'une personne, d'une chose ou d'une règle et qui conduit à s'abstenir de toute action qui pourrait lui porter atteinte. C'est en effet grâce au respect qu'on doit traiter l'humanité en chaque homme comme une **fin** et jamais comme un **simple moyen**. C'est pourquoi la **maxime** de notre action doit être selon Kant: « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans tout autre en même temps comme une fin, jamais simplement comme un moyen* ». Il s'agit au-delà des inégalités de fait, de reconnaître en chaque **personne** une valeur infinie et lui assurer toutes les conditions nécessaires à son épanouissement, en luttant contre toutes les formes de mépris et d'exploitation. C'est à ce prix seulement qu'on pourrait édifier une société de personnes où chacun participe avec son originalité à l'œuvre commune.

Nous sommes partis de l'idée qu'autrui m'est nécessaire car sans lui le monde s'effondre. Le problème s'est alors posé de savoir ce que nous pouvons connaître de l'autre. Nous avons vu que nous ne pouvons que reconnaître l'existence de l'autre qui reste inconnaissable. Hegel nous apprend que la reconnaissance d'autrui quoique conflictuelle est un acte fondateur de ma propre humanité. Sartre portera le conflit à l'ensemble des relations humaines de sorte que l'humanité n'est plus qu'un jeu de masques, et malgré notre désir d'être reconnus nous sommes méconnus des autres. Le seul moyen de dépasser ce jeu d'apparence, c'est au-delà des relations bienveillantes possibles entre les hommes, de poser avec Kant l'existence morale de la personne humaine grâce au respect dû à tout homme. La relation morale sans rien m'apprendre sur l'individu en face, me fait directement accéder à l'essentiel : autrui est une fin en soi au-delà de toute connaissance.

Chapitre V : LA SOCIETE

Problématique : Quel est le fondement de la société et quel est son rapport à l'individu ?

Objectif : L'élève sera capable de montrer que la société et l'individu constituent deux réalités dynamiques qui s'influencent réciproquement en vue d'une nécessaire harmonie.

I- FONDEMENT DE LA SOCIETE

1- Fondement naturel

Pour Aristote, ce n'est pas par contrainte, encore moins par intérêt que les hommes s'associent mais par nature : « ...*Ces considérations montrent donc que la cité est au nombre des réalités qui existent naturellement et que l'homme est par nature un animal politique* ». Aristote, **La politique**. L'homme est un *animal politique*, c'est-à-dire un être dont le destin est de voir le jour dans une cité donnée, cité dans laquelle il est appelé à vivre avec d'autres humains avec qui il partage ses expériences. On ne saurait le définir en dehors de la société. Pour Aristote, un homme qui ne vit pas dans la communauté politique est un être inachevé. L'homme « solitaire » est un homme qui n'a pas réalisé sa nature. La nature de l'homme ne pouvait être pensée en dehors de son inscription dans la cité, en dehors de ses relations à autrui, au concitoyen. La sociabilité est donc l'un des attributs essentiels et naturels de l'homme. (Au contraire, la postulation d'un état de nature implique que l'homme se définisse premièrement en tant qu'individu séparé de ses semblables ; l'humanité de l'homme n'engage pas son association avec d'autres hommes en ce que cette association est contractuelle et donc artificielle. L'homme à l'état de nature est un être achevé).

On trouve également chez les stoïciens une conception selon laquelle la société est un fait naturel à l'homme. Abondant dans le même sens, Marx n'a cessé d'affirmer la nature sociale de l'homme. Celui-ci (l'homme) ne peut être définie en dehors de son rapport aux autres, en dehors de son travail, etc. : « *l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier. Dans sa réalité effective, elle est l'ensemble des rapports sociaux* ». Il existe une part de nécessité fondamentale et naturelle dans le fait de vivre en société certes, mais aussi une part de nécessité utilitaire (intérêt). Cette notion d'intérêt remet-elle en question l'idée de société, ou en est-elle son fondement ? On est très proche de Protagoras pour qui l'homme ne vit en société que pour son intérêt particulier.

2- fondement contractualiste

Venons-en à présent à une conception toute différente du fondement de la société. C'est la thèse contractualiste de l'apparition de la société qui est celle de Thomas Hobbes dans le *Léviathan*. Cette conception trouve son point de départ dans une description de ce qu'est l'homme à l'état de nature (ou ce qu'il serait si on le considère comme une hypothèse logique ou méthodologique et non comme une réalité passée). Pour Hobbes, à l'état de nature, l'individu vit isolé et est en perpétuel conflit avec les autres ; leurs rapports ne sont que des rapports de puissance ; L'état de nature est une jungle où le plus fort écrase le plus faible. Dans ce contexte, c'est la force qui crée le droit, la loi du plus fort est la meilleure. La présence d'autrui est une menace constante pour ma survie. Pour parvenir à se détacher d'une telle crainte de la mort, l'individu manifeste sa propre puissance aux yeux des autres. Chacun, dit Hobbes, s'efforce de détruire ou de dominer l'autre. Ce jeu de la puissance ne peut que conduire à un état de guerre perpétuelle : « l'homme est un loup pour l'homme ». À l'état de nature, chacun a un droit illimité sur toutes choses, celles-ci devenant l'enjeu de luttes incessantes ; cette égalité du droit ne signifie rien d'autre qu'une égalité dans le droit à se nuire mutuellement. Hobbes refuse catégoriquement l'idée d'une sociabilité naturelle de l'homme. Si les hommes en viennent néanmoins à former des États, c'est seulement parce qu'en vertu d'un calcul de la raison, ils jugent que leur situation d'insécurité est intolérable et que dans leur intérêt particulier, il vaudrait mieux que chacun se défasse d'une partie de sa puissance, de ses droits naturels et la transfère à un souverain (le Léviathan). Telle est la source du pacte ou contrat social qui va assurer le passage de l'état de nature à l'état civil. Le point de départ de Hobbes, pour penser la société et l'État, est l'individu à l'état de nature. Cet individu est isolé et en perpétuel conflit avec les autres ; leurs rapports ne sont que des rapports de puissance ; leur égalité est une égalité dans la capacité à se nuire. La formation de la société repose sur un calcul (égoïste) de la raison qui pousse les individus à reconnaître que la soumission à une autorité commune serait un moindre mal. L'origine de la société est ainsi purement artificielle et non naturelle.

Rousseau conçoit quant à lui l'état de nature comme une condition primitive de l'homme, dans laquelle il ne connaît aucune forme de vie en commun. Ce sont certains événements fortuits, telles les catastrophes naturelles, qui conduisent à la formation des premières sociétés, à l'intérieur desquelles se développent le langage, les techniques, le travail, et les passions. C'est indissociablement la naissance d'une inégalité fondée non en nature mais sur des actes d'appropriation (usurpation) des biens par certains individus. La formation de l'État s'enracine dans cette inégalité ; l'État naît lorsque l'individu renonce à sa liberté sans limites et ce afin que tous les autres en fassent de même. Les volontés individuelles cèdent la place à la volonté générale.

II- LES CARACTERISTIQUES DE LA SOCIETE

Qu'est-ce qui caractérise les sociétés humaines et les distingue des sociétés dites animales ?

1- Les sociétés animales : instinct et fixité

La société animale est la société dans laquelle se développent les dispositions naturelles. Les animaux y participent comme automates. Une telle société a des règles intangibles, des traditions inaliénables qui interdisent toute nouveauté. La société animale vise avant tout à sa propre conservation et celle-ci suppose la défense à l'égard de l'extérieur, la guerre contre les voisins. C'est pour parler comme Bergson, une société close. C'est-à-dire fermée, immobile. Bien que les animaux partagent avec les hommes la sensibilité et la corporéité, ils se démarquent de ces derniers parce qu'ils sont régis par l'instinct, ce qui subordonne leur mode de vie à une organisation spontanée. Cette spontanéité autorisée par l'instinct les soustrait de l'observance rigoureuse de la norme et de l'évolution de leur mode naturel de vie. On se retrouve donc ici dans un cadre de vie caractérisée par une forme d'anomie (absence de règles), c'est le cas des abeilles, des oiseaux...dans ce contexte, tout ce qui est possible est permis car il n'y a ici aucune réglementation. La société humaine par contre en tant que cadre de vie des hommes raisonnables fonctionne plutôt avec d'autres critères. En fait on semble ici en face d'une autre réalité.

2- Les sociétés humaines : Raison, convention, dynamisme

Le plus souvent, le terme de société désigne exclusivement les groupements humains caractérisés par leur raison, leur dynamisme, leur capacité à changer, à évoluer, à se donner de nouvelles formes et de nouvelles règles, à se doter d'institutions, etc. Le propre d'une société humaine, c'est l'échange des biens tandis que l'animal ne connaît que la force et la plainte. L'homme ne peut que produire et échanger des biens dans la mesure où, à la différence de l'animal, il ne saurait assurer seul la conservation de sa vie. Smith pense que ce qui différencie la société humaine des sociétés animales, c'est qu'elle est organisée autour de l'échange des biens.

III- SOCIETE ET INDIVIDU

1- La dialectique de l'individu et de la société

S'il est vrai dit Aristote que la société présuppose l'individu, il est aussi vrai que la société est logiquement antérieure à l'individu. Cela étant, au lieu de partir de la cité ou de la société pour comprendre l'individu et ses actions comme le faisait Aristote, on part de l'individu pour comprendre ce qui le conduit à créer la société. Pour Aristote, la fin principale de la vie en communauté est le bonheur. Cela

suppose que la société joue un rôle indéniable dans la vie de l'homme. L'homme « solitaire » est incapable de pourvoir lui seul à certains de ses besoins : pour se reproduire, l'homme doit se lier à une femme ; pour exécuter les tâches qu'il conçoit, le maître doit se lier à un esclave. Ainsi, l'homme couvre ses besoins vitaux... mais exclusivement ceux-ci. Il existe d'autres besoins qui ne peuvent être comblés que par la réunion des foyers dans des villages. Mais le village à son tour appelle son dépassement dans la *cité* . Seule cette dernière est en mesure d'être *autarcique* , c'est-à-dire de subvenir à tous ses besoins. Elle est ainsi à elle-même sa propre *fin* (au sens à la fois d'achèvement et de finalité). Comte, que l'on peut considérer comme le fondateur de la sociologie, pense que la société forme une totalité organique dont on ne saurait rendre compte qu'à partir de ces éléments, les individus. Plus encore, l'individu est inséparable de cette totalité qui le précède, le dépasse, lui fournit ses conditions d'existence, de telle manière qu'en dehors d'elle il n'est qu'une abstraction.

2- Des antagonismes sociaux à l'harmonie sociale

Pour Marx, la société est divisée en classes sociales dont les intérêts sont opposés. La société est *conflictuelle* , cela est manifeste dans la société capitaliste où s'opposent les propriétaires des moyens de production et les travailleurs, les prolétaires et les bourgeois. Pour Hegel la société civile est ainsi faite de la somme des égoïsmes et ne peut donner lieu à l'unité. Il voyait alors dans l'État une unité supérieure dépassant les confrontations individuelles, dépassant les intérêts particuliers de groupe et pouvant garantir l'harmonie sociale.

Il est nécessaire de permettre la cohésion en dépit des disparités d'intérêts et des sentiments divergents des individus qui la composent. L'homme est un être imparfait. C'est pour pallier à cette imperfection que l'homme vit en société : la vie en commun permet aux individus de regrouper leurs forces pour se défendre contre les attaques et pour réaliser à plusieurs ce qu'un seul ne saurait entreprendre. Certes, les rapports sociaux sont souvent conflictuels du fait de la lutte des intérêts, mais toute société gagne à vivre en harmonie malgré la divergence des intérêts particuliers.

Chapitre VI : LA MORALE

Problématique : Qu'est ce que la morale et qu'est-ce qui fonde la moralité d'un acte ?

Objectif : L'élève sera capable de définir la moralité d'un acte en le rattachant à son fondement.

I- LA DETERMINATION DE LA MORALITE DANS LES FONDEMENTS DE LA METAPHYSIQUE DES MŒURS

Qu'est-ce qui fait que mon action peut être qualifiée de morale ? Kant, dans ses *Fondements de la métaphysique des mœurs* , tente de répondre à cette question. Nous allons analyser dans ce chapitre en quoi consiste cette réponse afin d'en relever les limites.

L'opinion admet communément que l'action est moralement bonne, quand cette action est en conformité avec ce qui est bien, tout simplement. Ainsi, celui qui est honnête, celui qui porte secours à son prochain, etc., accomplit des actions moralement bonnes. Kant va critiquer cette opinion communément admise : ces actions ne sont pas, ou en tout cas pas automatiquement, moralement bonnes. Ce n'est pas, en effet, par la conformité avec ce qui est bien, qu'une action est rendue moralement bonne. Agir moralement, c'est faire quelque chose même si on n'en a pas envie, même si cela va contre nos désirs, même si cela s'oppose au bonheur... et, surtout, ce n'est pas faire quelque chose parce que ça vous est utile, ou parce que cela devrait vous rendre heureux, etc. Notre conduite n'est moralement bonne que si elle est animée par le seul souci de respecter la loi morale elle-même, et non pas parce que nous y aurions intérêt, ou parce que cela serait favorable à notre bonheur.

Ce qui confère à une action sa valeur morale, c'est l'intention qu'on a d'agir par devoir, et seulement par devoir. C'est-à-dire: une action moralement bonne, c'est une action qui est mue par le seul souci de faire le bien, une action complètement désintéressée : « *Agis comme si la maxime de ton action pouvait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature* ». Kant appelle cette formulation du devoir **l'impératif catégorique** . Il fait ici une analogie avec les lois de la nature, afin que l'on puisse se représenter concrètement ce qu'est une action moralement bonne. Les lois de la nature sont générales, elles sont les mêmes à toutes les époques et en tous les lieux, autrement dit, dans tout l'univers ; et elles ne rencontrent aucune exception (universelles). Autrement dit : ce que cette analogie, et donc, cette formule, signifie, c'est que pour établir ce que nous devons faire, pour agir moralement, nous devons soumettre notre **maxime** (maxime = principe subjectif, particulier, d'après lequel un sujet veut agir) à un test d'universalisation. Il faut,

pour être impartial (car il ne faut pas oublier qu'il faut agir sans prendre en compte aucun intérêt, aucun désir), exclure toute considération matérielle relative à la vie bonne d'un sujet empirique particulier. L'impératif catégorique donne donc un critère formel, de cohérence, qui commande de vérifier s'il est possible d'universaliser notre maxime sans contradiction. Il faut se demander si une règle d'action qu'on se donne peut devenir la règle de tout homme placé dans la même situation. Si oui, c'est qu'on est en présence de la loi morale ; dans le cas contraire, cela signifie qu'on veut faire une exception pour soi. Ce qui fait qu'une action est morale n'est donc pas son contenu mais sa forme. Elle doit se présenter avec le caractère d'une obligation inconditionnelle : c'est l'**impératif catégorique**.

"Impératif", cela veut dire que c'est un commandement, une obligation ("tu dois", "il faut"). Par le terme de "catégorique", Kant veut dire que cet impératif vaut par lui-même, indépendamment de nos désirs et inclinations, et d'autre chose en général. Il est "bon en soi", et non "bon pour". Kant appelle ainsi les impératifs non moraux, des impératifs conditionnels. Ces derniers stipulent : " si tu veux... alors tu dois... ". Ce sont encore des impératifs de l'habileté. Ils disent comment atteindre telle fin. Ils ne s'occupent que des moyens, pas des fins. Kant place la visée du bonheur au sein de ces **impératifs hypothétiques** (= impératifs qui se rapportent au choix des moyens en vue de notre bonheur). Ce que Kant vise ici à montrer, c'est que l'action morale n'est en aucun cas une action qui viserait à me rendre heureux, et même, nous l'avons déjà dit, que si le bonheur est notre raison d'agir, alors, notre action ne sera pas morale, le bonheur étant lié à nos désirs personnels subjectifs, il ne peut faire partie de la morale.

En résumé, la morale est chez Kant du côté de la raison (appelée raison "pratique", car elle a à voir avec l'action, non avec la connaissance). En effet, elle suppose une faculté/capacité d'universalisation, et elle s'oppose à tout ce qui en nous est du domaine de la sensibilité (inclinations, désirs, sentiments...). C'est d'ailleurs pour cela qu'elle est exprimée en termes d'impératifs, et qu'elle suppose les notions de devoir, de loi : elle "contraint" notre sensibilité. - l'action moralement bonne demande la capacité à agir en prenant sur son action le point de vue des autres (cf. le point de vue universel : puis-je vouloir que tous fassent comme moi, sans contradiction ?), donc, la capacité à prendre les autres en compte. On parle alors d'un "sujet moral" (et rationnel...).

II- ELEMENTS POUR CRITIQUER LA CONCEPTION KANTIENNE DE LA MORALITE

On pourra se servir de la morale ancienne pour critiquer la morale kantienne. La philosophie morale de Kant, on l'a vu, est qualifiée de "morale du devoir" : la valeur morale d'une conduite se mesure au respect d'un devoir qui s'impose à

l'agent, quels que soient (ou abstraction faite de) ses souhaits et ses désirs. En cela, il est à distinguer de la fameuse règle d'or, qui stipule : « *ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fasse* ». Ici, en effet, on retrouve la notion d'intérêt, de désir, qui n'a rien à voir avec la moralité. En cela, elle s'oppose à la philosophie morale des Anciens, qui n'est pas du tout une "morale du devoir", mais une "morale du bonheur". Par Anciens, il faut entendre : Platon, Aristote, les stoïciens, les épicuriens, etc. donc, les philosophes de l'Antiquité. La valeur morale d'une action se mesure chez eux à son aptitude à réaliser le désir naturel de l'homme à bien vivre, à mener une vie bonne. Ils affirment donc l'identité du Bien et du bonheur.

On peut également se demander s'il est possible à l'homme d'agir moralement, si l'action morale est une action complètement désintéressée. C'est-à-dire : peut-on agir de manière complètement désintéressée ? Peut-on vraiment se déterminer à agir en vertu de la seule représentation d'une loi, et sans égards pour aucune fin extérieure ? Nous ne sommes pas de purs esprits, ou de pures raisons (des sujets désincarnés) : nous avons également une sensibilité, et n'est-ce pas elle qui nous détermine à agir, qui nous rend capables d'action en ce monde ? Cf. Hume, ***Enquête sur les principes de la morale et Traité de la nature humaine***.

Il est encore possible d'insister sur le fait que l'action bonne kantienne est seulement formelle : elle ne se soucie pas du contenu de l'action. Elle est faite seulement par souci d'obéir à la loi morale. Mais alors, cela signifie que seule l'intention d'agir moralement compte vraiment. Par conséquent : Kant ne se soucie pas des conséquences de son action : « *ce qu'il y a (dans l'action) d'essentiellement bon consiste dans l'intention, quelles que soient les conséquences* ». N'est-ce pas contestable ? N'est-ce pas à terme risquer d'adopter une attitude qui, il faut bien le dire, contredit notre "conscience morale" (si tant est que nous en avons une) ? Par exemple, imaginons que des terroristes vous demandent où est caché votre ami, et que vous le savez. Kant dira que vous devez toujours (sans prendre en considération les circonstances) agir conformément à la loi morale : donc, il n'y a pas à hésiter : vous ne devez pas mentir, et vous devez donc livrer votre ami ! Cf. ***D'un prétendu droit de mentir par humanité***. On peut encore prendre l'exemple suivant, bien actuel : un ami cher ou un membre de votre famille est atteint d'un grave cancer. Doit-on absolument lui dire la vérité ? On serait tenté de répondre "oui", mais il arrive parfois que certaines personnes soient trop faibles pour supporter une telle vérité, et en meurent trop rapidement... Par respect ou plutôt par souci de l'autre, il faut parfois savoir mentir...

Chapitre VII: DROIT ET JUSTICE

Problématique : L'existence du droit implique-t-elle nécessairement celle de la justice ?

Objectif : L'élève sera capable de montrer que le droit positif doit toujours viser le principe rationnel de la justice comme valeur.

I- LE DROIT

1- La force comme fondement du droit

Machiavel a parfaitement démontré que le champ politique, le champ de l'exercice du pouvoir était profondément conflictuel. L'origine du politique, ce sont les *rappports de force* incessants qui s'établissent entre les acteurs. Le tyran est toujours menacé et pour maintenir son autorité il doit entretenir l'obéissance de ses sujets. Pour ce faire, il dispose d'un moyen extrêmement efficace : transformer la contrainte en devoir et obligation, c'est-à-dire imposer un droit, le droit du plus fort. L'origine du droit, c'est donc la force, la violence, c'est-à-dire le non-droit. Rousseau s'est appliqué à démontrer que l'idée d'un droit du plus fort est absurde. Suivons son raisonnement. Il faut tout d'abord affirmer que si un tel droit est jugé nécessaire c'est parce que le fort présente une singulière faiblesse ; si ce n'était pas le cas, il s'imposerait toujours par sa simple puissance en un sens physique. Tant qu'il demeure le plus fort, l'obéissance de ses sujets s'exerce par simple contrainte et nécessité. Mais supposons que cette force soit menacée, autrement dit qu'une force plus grande soit prête à s'imposer. C'est alors qu'il prétend faire usage du droit du plus fort. Mais on comprend bien qu'un tel usage lui est interdit puisque, à ce moment précis, il n'est justement plus le plus fort. C'est pourquoi Rousseau affirme que le prétendu droit du plus fort n'est qu'un « galimatias inexplicable » Rousseau, **Du contrat social**. On ne peut donc confondre la force et le droit ; leurs sources respectives sont différentes : nécessité et contrainte pour la première, volonté pour la seconde.

2- Le droit et le fait

On ne saurait donc confondre le *droit* et le *fait*. Le fait désigne ce qui est effectif, ce qui existe, ce qui constitue la réalité. Le droit au contraire se définit indépendamment de toute considération d'existence. Cela est requis si l'on désire pouvoir contraindre le fait à se conformer à la légalité. Prenons un exemple du philosophe Alain qui illustre bien la différence du droit et du fait. Si je possède une montre, que je la porte à mon bras, cela est un *fait* qui n'implique aucunement que j'en suis le possesseur, que j'ai sur elle un droit de propriété. Le fait n'est pas un droit et il ne saurait être la source du droit. Le droit émane du « tribunal », celui-

ci étant le seul agent de la transformation du fait en droit. Le droit doit être dit, reconnu publiquement ce qui n'est bien sûr pas le cas du fait.

3- Le droit naturel

Le droit est l'ensemble des règles qui régissent la vie en société. Ce droit est appelé *droit positif*. Il est constitué tout aussi bien d'interdits que de « droits » au sens courant (ce à quoi l'on a droit). Dans le domaine de la réflexion philosophique sur le droit, la question du *fondement* du droit positif a joué un rôle essentiel. Ce fondement, on a pu le trouver dans le *droit naturel* dont l'immutabilité s'opposait à la variabilité du droit positif dans le temps et dans l'espace. Cette notion a ses origines dans la philosophie de Platon. Dans **La République**, celui-ci démontre l'autonomie du droit (justice) par rapport au pouvoir. Si ce dernier dépend du lieu et du temps, le droit quant à lui est universel et transcendant. Il est fondé sur un ordre parfait, sur la *nature humaine* immuable. La philosophie médiévale prolongera l'idée d'un droit naturel mais en y voyant un reflet en l'homme de la loi divine.

Ce n'est qu'à partir du 17^{ème} siècle que le concept de *droit naturel* est thématiqué en tant que tel. Il est le concept central de ce que l'on appelle *jusnaturalisme* (l'expression *droit naturel* provenant du latin *jus naturale*). Grotius affirme que la *raison humaine* est d'emblée *normative* (cette idée est opposée à celle de Machiavel pour qui le pouvoir du souverain ne connaissait aucune limitation juridique). C'est la *droite raison* qui dicte en nous le *droit naturel*. Le droit naturel est antérieur à tout pouvoir institué. En ce sens, la science du droit est une science *a priori* (elle est indépendante de toute expérience). Grotius cependant se démarque de ceux qui, à sa suite, théoriseront le droit naturel, dans la mesure où il est resté fidèle à la définition aristotélicienne de l'homme comme animal politique. Il pose ainsi que l'homme est naturellement sociable, qu'il possède une inclination ou tendance à la vie sociale. Or, le jusnaturalisme va se bâtir autour d'une dichotomie entre l'*état de nature* dans lequel les hommes vivent isolément les uns des autres et l'*état civil*, état de société, de vie en commun. Le droit naturel ne concerne que l'individu car la société et le droit positif qui la gouverne sont conçus comme étant des artifices, l'effet d'un *contrat social*. La question centrale devient alors celle des rapports entre le droit naturel des individus et le pouvoir de l'État. Pour Hobbes, le contrat social a pour condition le transfert par chacun de ses droits naturels au souverain et donc le dessaisissement total, la perte de ces droits. Il en va presque de même pour Spinoza selon qui la constitution de l'État suppose le renoncement aux droits naturels, à l'exception toutefois du droit à la liberté d'opinion et de jugement. Locke, au contraire, voit dans le droit positif (droit public) le moyen de garantir le droit naturel (droit privé). On peut conclure cette brève présentation des théories du droit naturel en évoquant la **Déclaration des droits de l'homme et du citoyen**. Cette déclaration pose en effet qu'il existe des « *droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme* ». La déclaration a une fonction éminemment politique : elle est un effort pour faire pénétrer dans les

règles qui gouverne les relations entre les hommes, un droit qui leur préexiste et qui ne peut être aliéné (c'est-à-dire transféré et perdu).

En somme, le droit positif est variable dans le temps et dans l'espace et se révèle parfois injuste. Peut-on trouver un fondement immuable du droit positif qui permette d'en juger la validité et de jouer un rôle de contestation ? Le *droit naturel* a pu constituer un tel fondement : le droit s'enracine dans la nature (et la raison) humaine, celle-ci étant d'emblée normative et demeurant toujours la même. La notion de droit naturel a également été un outil essentiel des théories du contrat social dans lesquelles elle a désigné le droit privé des individus à l'état de nature par opposition au droit institué dans l'État.

Kant va profondément infléchir la théorie du droit naturel. Pour lui, le contrat social (dont il ne fait pas une réalité historique mais un modèle conceptuel) ne suppose aucunement un transfert de droits individuels ou privés mais uniquement la reconnaissance d'un devoir. Le sujet qui se lie aux autres par contrat ne le fait pas par intérêt mais par devoir. Pour Hegel enfin, aucun État ne saurait dépendre d'un contrat entre individus car l'État n'est pas la somme des volontés individuelles ; il n'est pas constitué par un assemblage mécanique de parties indépendantes, mais il forme d'emblée un tout organique, irréductible aux individus.

4- Le positivisme juridique

Le *positivisme juridique* est un mouvement qui s'oppose aux théories du droit naturel, au jusnaturalisme. Kelsen en est un représentant majeur. S'intéressant lui aussi au fondement du droit positif et de sa validité, il affirme que celui-ci ne peut pas être le droit naturel. Pour Kelsen en effet, l'idée d'un droit naturel est inacceptable car, tout droit étant posé par une volonté (à la différence des faits), le droit naturel doit l'être aussi. Or la nature ne saurait poser un droit (il n'y a pas de volonté dans la nature) et il faudrait donc supposer que c'est un être supra-humain, Dieu, qui pose ce droit. Si l'on désire défendre le droit naturel, il faut donc poser que Dieu en est l'auteur. (Cf. Kelsen, *Théorie pure du droit*.) Or, la science juridique, comme toute science, doit rejeter toutes les hypothèses métaphysiques et les considérations morales qui les accompagnent. La théorie du droit doit se donner pour unique tâche de représenter le droit tel qu'il est. C'est cela que l'on appelle *positivisme juridique*.

5- Le droit et la moralité

Agir conformément à la loi, est-ce toujours agir moralement ? Autrement dit, le droit, le légal, est-il toujours légitime ? Il faut distinguer ce qui est légal de ce qui est légitime ou moral (tout ce qui est légal n'est pas jugé légitime, par exemple le droit du maître sur l'esclave qui dans l'antiquité était légal n'est pas légitime, c'est-à-dire moralement inacceptable). On peut penser avec Kant que la conformité

avec la loi peut être purement extérieure et que l'action n'est morale que lorsque l'idée de devoir est le mobile interne de l'action. Il est sans doute nécessaire de maintenir l'opposition du légitime et du légal, l'opposition du moral et du juridique, opposition sans laquelle le droit risquerait d'être livrée aux caprices des puissants. Ne pas maintenir la distinction entre le légitime et le légal, ce serait risquer de se soumettre aveuglément à un droit dicté par l'arbitraire d'individus ou de groupes ne poursuivant que leurs intérêts propres. Cela implique-t-il par conséquent que lorsque le droit ou la loi se révèle injuste, la *désobéissance* est permise voire requise ? Il n'y a pas de réponse simple à cette question qui a suscité de riches réflexions chez les philosophes. Souvenons-nous simplement de l'exemple de Socrate qui, condamné « injustement » à mort pour corruption de la jeunesse, se soumet à l'autorité qui l'a jugé et refuse l'évasion que lui proposent ses amis.

II- LA JUSTICE

1- La justice dans l'Antiquité grecque

Dans la pensée grecque, la justice est de l'ordre de l'univers et non seulement de l'homme. Ce que transgresse celui qui commet une injustice, ce n'est pas seulement une limite instituée par l'homme, c'est une limite naturelle. En ce sens, la justice à l'œuvre dans la *cité* est une partie de la justice universelle. Loi et nature sont ainsi intimement liées. Les sophistes vont néanmoins briser cette union en affirmant que les lois sont artificielles, qu'elles n'existent que pour assurer la conservation de la communauté, la satisfaction de ses intérêts. Or, comme ces derniers peuvent être déterminés par les intérêts propres du tyran, la justice n'est plus que l'avantage du plus fort.

Platon s'oppose aux sophistes en tâchant d'arracher la justice aux intérêts particuliers, en l'instituant en absolu. Il faut en défendre l'existence contre tous ceux qui affirment que « *personne n'est juste volontairement* ». Selon lui, les sophistes donnent du plaisir au corps, mais le corrompent tandis que l'enseignement de la justice est comme la médecine qui préserve la santé du corps. La justice exige l'éducation des citoyens et le bon gouvernement de la cité. La justice dépend tout autant d'une bonne disposition de l'âme (vertu) que de la bonne organisation politique. C'est pourquoi dans *La République* , Platon établit un parallèle entre la justice de l'âme et la justice politique. La justice est en nous comme elle est dans la cité ; elle est ce qui maintient chaque chose à sa place dans l'ordre de la nature. La cité idéale est composée de trois classes ayant chacune leurs fonctions propres : les philosophes sont ceux qui dirigent ; les guerriers sont ceux qui défendent la cité ; les artisans sont ceux qui procurent le bien-être matériel. Cette tripartition des fonctions sociales correspond à une tripartition de l'âme de l'homme. Celle-ci est divisée en intelligence (*nous*), cœur (*thumos*), appétit ou

désir (*épathumia*). Dans l'homme comme dans la cité, la justice consiste dans l'équilibre des parties, chacune accomplissant son devoir.

Pour Aristote, la justice est également une vertu. Plus précisément, c'est la vertu de l'échange, c'est-à-dire de la relation aux autres. La justice est « *une disposition à accomplir des actions qui produisent et conservent le bonheur, et les éléments de celui-ci, pour une communauté politique.* » Conformément à la définition générale des vertus, la justice est un juste milieu entre l'excès et le défaut dans l'échange entre les hommes. Aristote distingue la *justice commutative* (ou *corrective*) et la *justice distributive*. La première (qui vise l'égalité dans les échanges) vise à ce que chacun perçoive l'équivalent de ce qu'il a donné dans ses transactions, elle repose sur l'égalité. La seconde vise à la répartition des avantages parmi les membres de la cité, elle repose sur la proportionnalité suivant laquelle chacun reçoit selon son mérite. Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*.

La justice est donc pour les Grecs une vertu morale (notons que le mot « vertu » signifie pour eux *excellence* ; il y a ainsi des vertus qui ne sont pas morales mais intellectuelles, etc.). Elle occupe même parmi ces vertus une place tout à fait privilégiée. Elle fait partie de ce que, dans la pensée chrétienne (héritière de la philosophie grecque), on appellera les vertus cardinales. Ces vertus, ce sont la *tempérance*, le *courage*, la *sagesse* et donc la *justice*. Mais plus encore, cette dernière est la vertu qui réunit en elle toutes les autres en ce qu'elle est la condition de l'harmonie entre les hommes.

2- De la justice au droit

La pensée chrétienne fait sienne la conception grecque de la justice. Saint Augustin s'inscrit dans la tradition selon laquelle la justice est ce qui assure que chaque chose soit à sa place dans un tout ordonné, élargissant cette tradition aux rapports de l'homme et de Dieu. Pour Saint Thomas d'Aquin (comme c'était le cas pour Aristote), la justice repose tout entière sur un ordre naturel qui gouverne tous les rapports entre les choses et les hommes. Cet ordre définit ce qui est *juste* ; il confère à chaque chose le droit naturel qui lui revient.

Il ne faudrait pas croire cependant que la pensée médiévale est une simple perpétuation de la tradition grecque. Deux aspects doivent être mentionnés. Premièrement, la pratique juridique intègre alors la notion romaine de *justitia*. Cette « justice » consiste en la codification des règles et des lois (n'oublions que le mot « justice » provient du latin *jus* qui signifie le droit). La justice se lie alors étroitement au droit. L'alliance de la vérité et de la justice se fait plus lâche car c'est d'une certaine manière la seconde qui définit la première : il faut que « la chose jugée soit acceptée comme une vérité ». Deuxièmement, la justice au sens moral ainsi que les autres vertus cardinales se voient complétées par les vertus théologales que sont la foi, l'espérance et la charité. La justice en vient

progressivement à renvoyer non plus tant aux actes qu'à une pureté intérieure intimement liée à l'amour.

À l'orée de la modernité, ce sont les théories du *droit naturel* qui vont conduire la justice à désigner avant tout des vertus privées ou des normes de vie en commun. Ce droit se fonde toujours sur une nature, la « nature humaine », et en ce sens il serait susceptible de promouvoir une justice fondée sur un ordre, même si ce dernier n'est qu'un ordre humain. Mais il peut également rompre tout lien avec la notion de justice naturelle. Tel est le cas chez Hobbes : à l'état de nature, il est impossible de parler de justice ou d'injustice ; il y a uniquement un droit illimité de chacun sur toutes choses ; c'est l'État qui est l'origine des normes (constructions artificielles permettant la vie en commun) à partir desquelles pourront se définir le juste et l'injuste. De même, pour Spinoza dans *Traité politique*, justice et injustice ne peuvent se concevoir que dans un État.

3- Justice et utilité

Pour Hume dans *Traité de la nature humaine*, la justice ne saurait renvoyer à un Bien qui la précéderait et la déterminerait. Elle n'est au contraire qu'une « vertu artificielle », un effet de l'éducation et de la vie en société. Aucun critère « naturel » ne peut déterminer ce qui est dû à chacun. Il n'existe pas de « sens moral » naturel. La justice est un *artifice* né des conventions sociales. Cependant, Hume n'est pas un sophiste : artificiel n'est pas pour lui synonyme d'arbitraire. Il est ainsi possible de retrouver l'origine des règles de justice. Cette origine, c'est l'intérêt personnel et le calcul rationnel qui permet de maximiser cet intérêt. Mais comment la justice peut-elle être fondée sur un tel égoïsme si, comme Aristote le pensait, elle concerne les relations qu'entretiennent les hommes. C'est que la solution rationnelle de la maximisation de l'intérêt personnel exige souvent de se départir de « l'égoïsme à courte vue » et de *coopérer* avec autrui. La justice en ce sens, c'est ce qui m'est avantageux dans la mesure où c'est également avantageux pour autrui. Mais qu'est-ce qui fait que la justice en vient à ne plus relever de l'intérêt mais de la moralité et de l'attention à l'autre ? Car, l'injustice à l'égard de l'autre peut nous indigner sans que notre intérêt n'ait subi aucun préjudice. C'est ici qu'intervient le mécanisme de la *sympathie* (dont la théorisation sera prolongée par Smith). Nous sommes en mesure de dépasser le point de vue de notre intérêt personnel et ainsi de nous mettre à la place de l'autre, d'entrer dans ses sentiments, de le comprendre. La sympathie nous permet une certaine impartialité, nous assure une plus grande constance dans nos jugements.

Le courant de l'*utilitarisme* définit lui aussi la justice par l'utilité. Le juste, selon Bentham, c'est ce qui produit le « plus grand bonheur pour le plus grand nombre, chacun comptant pour un ». La justice repose donc sur ce que chacun recherche en premier lieu pour son bonheur, et cela pourrait bien être l'intérêt personnel. Pour Hume, le principe d'administration des peines doit être le plus grand bonheur du plus grand nombre et non le désir de se venger. La justice vise le bien-

être social. Or, au niveau social, l'utilité maximale est atteinte lorsque sont pris en compte les préférences et intérêts de chacun ; l'égalité dans la considération des personnes est donc un réquisit (ne faisant pas appel à un principe extérieur à l'utilité) de la justice.

4- Sens et idée de justice

Il ne faudrait cependant pas croire qu'au 18^{ème} et 19^{ème} siècles la théorie d'une justice fondée sur l'utilité ait évincé toute autre tentative de penser un certain sens ou une certaine idée de la justice indépendamment de toute considération de l'intérêt personnel. Rousseau pense ainsi que la justice se fonde sur la sociabilité des hommes, plus particulièrement sur leur faiblesse commune, leurs insuffisances. Il est possible que seul l'être solitaire soit véritablement heureux, mais cela ne vaut que pour Dieu car l'imperfection de l'homme rend sa solitude misérable. Cette solitude est chez l'homme absence d'amour et donc absence de bonheur. Le besoin nous attache aux autres par intérêt ; mais les « misères communes » nous y attachent par affection ; ce sont elles qui nous dévoilent l'identité de notre nature et de celle des autres hommes. L'homme heureux est plus à même de susciter l'envie que l'amour car il blesse notre amour-propre, tandis que nous plaignons toujours l'homme malheureux et désirons, ne serait-ce qu'en pensée, lui ôter ses maux.

Kant pour sa part dans *Critique de la raison pure* se réfère à *La République* de Platon. Il critique l'idée commune en son temps que la cité idéale de Platon serait pure invention d'un esprit oisif, perfection ne pouvant naître que dans l'imagination, exigence irréalisable. Kant défend la conception platonicienne de la justice. Cette idée de la justice, qui ne dépend d'aucune expérience et ne peut donc trouver en celle-ci un obstacle, doit guider l'action politique. Bien que cette idée ne puisse être complètement réalisée, elle est un modèle, un maximum auquel il ne faut cesser de se référer si l'on vise un perfectionnement.

5- Principe d'égalité et principe de différence

Intéressons-nous à présent à la conception de justice de Rawls (conception la plus influente au 20^{ème} siècle) en nous penchant en premier lieu sur sa critique de l'utilitarisme. Pour lui, la *liberté* est la valeur morale première ; on ne saurait identifier la justice à la maximisation du bien, du bonheur. En voyant dans le bien l'origine de la justice, l'utilitarisme est incapable de prendre en compte la multiplicité des conceptions du bien. Il fait de l'utilité commune un simple agrégat et est ainsi indifférent aux différences entre les personnes et leurs préférences. Aveugle au contenu de ces préférences, il risque de conduire à des conséquences tout à fait immorales (que l'on pense à la « préférence nationale » de l'extrême droite française). Que propose Rawls ? Rawls pose que la valeur morale première est la *liberté* ; c'est sur elle que se fonde la justice. Il appuie celle-ci sur deux principes : le principe d'égalité selon lequel la liberté de chacun va aussi loin que

le permet sa compatibilité avec la liberté des autres ; le principe de différence qui règle la distribution des positions et fonctions et selon lequel les inégalités sociales sont justifiables seulement si elles s'avèrent avantageuses à chacun ou si elles sont liées à des charges ouvertes à tous.

Chapitre VIII : L'ÉTAT ET LE POUVOIR

Problématique : Sur quoi se fonde le pouvoir de l'Etat et quelle est sa finalité ?

Objectif : L'élève sera capable de faire la genèse de l'Etat, de spécifier ses formes, ses modalités et sa finalité.

I- NAISSANCE ET SOUVERAINETE DE L'ÉTAT

On nomme État l'ensemble des institutions qui organisent la vie d'une société sur un territoire donné. Ces institutions couvrent tous les domaines de la vie collective : politique, militaire, juridique, administrative, économique. L'État résulte d'une évolution historique : il y a d'abord eu la Cité grecque dans l'antiquité, l'Empire au moyen âge, puis, l'apparition de l'Etat à l'aube de la modernité. On admet classiquement que l'État procède de la nation, communauté unie par une histoire, une langue, une culture et un territoire. La naissance de l'État signe l'avènement d'un organe du pouvoir politique distinct de la société et jouant le rôle d'arbitre dans les conflits qui traversent la société, permettant ainsi de limiter ceux-ci, de les résoudre ou de les dépasser. L'État est par conséquent cet instrument qui permet à l'ordre social de se perpétuer en usant, lorsque cela est nécessaire, de la force. On peut ainsi en donner la définition suivante : c'est l'autorité politique souveraine, considérée comme une personne juridique et à laquelle est soumis un groupe humain. Il est de plus nécessaire de ne pas oublier que ce que l'on désigne communément par le nom d'État est une forme de pouvoir politique apparue à la fin du 15^{ème} siècle et qui perdure jusqu'à nos jours.

C'est le très fort développement du commerce au 16^{ème} siècle, qui, introduisant des conflits entre les intérêts particuliers des individus (intérêts qui vont désormais des simples besoins), qui va conduire à défendre la nécessité d'un État arbitre des échanges et lui-même extérieur à ceux-ci, État sans lequel l'unité sociale serait impossible. Ce n'est donc plus selon les fins que s'oriente l'activité politique ; celle-ci vise à présent à promouvoir la poursuite des intérêts matériels. Or, ceux-ci exigent l'apparition d'un pouvoir politique autonome. C'est dans ce contexte que prend place la pensée de Machiavel.

La question principale que se pose Machiavel dans *Le Prince* est la suivante : Comment est-il possible d'instaurer un nouvel État et comment est-il possible ensuite de le conserver ? Machiavel entend se défaire de toutes les idées morales et religieuses pour penser l'action politique du *Prince*. L'origine de l'État, en tant que prise de pouvoir, ne peut résider que dans la violence et la force. Quant au maintien de l'État, il suppose de réduire à néant toute forme d'opposition ou de résistance. On voit que si l'État a un rôle de juge, supposé indifférent aux parties, dans les conflits qui opposent ceux qui sont soumis à son pouvoir, cette

indifférence ne saurait être de mise lorsque l'État lui-même est un des termes du conflit. Dans ceux-ci, il ne fait valoir que sa puissance, voire sa cruauté et sa fourberie ; il doit se faire craindre. La *virtù* dont fait preuve le *Prince* n'a rien de la vertu chrétienne en ce sens qu'elle se définit par la force, l'habileté, la capacité à s'adapter aux circonstances et à exploiter les passions des hommes. Même la religion n'échappe pas aux jeux du pouvoir ; le Prince doit savoir en faire un instrument l'aidant à s'assurer l'obéissance des hommes. La nécessité de l'État et de sa stabilité justifie les moyens amoraux mis en œuvre par le Prince ; elle justifie l'imposition d'un droit du plus fort. De manière similaire, Pascal affirme que l'obéissance est toujours *raisonnable* car bien que la force sans justice soit tyrannique, la justice sans force est quant à elle impuissante. L'arbitraire qui caractérise la fondation de l'État et sa perpétuation n'est pas à condamner car elle est une condition pour que l'État puisse jouer son rôle d'arbitre. La *souveraineté* de l'État, autrement dit son pouvoir suprême, est également l'objet des réflexions de Bodin. Le souverain commande et n'est soumis à aucun commandement ; il établit et réforme les lois et c'est loi elle-même qui dit « *que le prince est absous de la puissance des lois* ».

II- LES FONDEMENTS DE L'ÉTAT

« *Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi.* » Rousseau, *Du contrat social*.

Les analyses précédentes du pouvoir politique, fondées sur la force, la contrainte et l'obéissance, laissent entière la question de la légitimité de ce pouvoir en ce qu'elles identifient le droit au fait, à la pratique concrète de l'autorité et de la souveraineté. C'est pourquoi des philosophes se sont attachés à fonder une théorie rationnelle de l'État qui permette, au-delà de considérations purement historiques ou factuelles, de rendre compte de son fondement. Pour Hobbes, les hommes vivant à l'état de nature possèdent tous un droit illimité sur toutes choses et en ce sens, ne cessent de s'opposer pour la possession des biens. L'homme à l'état de nature est un être achevé (au contraire de l'homme chez Aristote qui ne se réalise que dans la communauté politique) et la société ne saurait donc être une obligation pour l'homme. Elle est encore moins une reproduction nécessaire bien qu'imparfaite de la république instaurée par Dieu. L'État (sans lequel il ne saurait y avoir pour Hobbes de société) n'est donc pas imposé mais résulte du libre consentement d'individus qui décident, chacun de leur côté et en suivant ce que leur dicte la raison (une raison calculatrice, qui mesure les avantages et désavantages), de contracter un engagement par lequel ils se dessaisissent de leurs droits et le transfèrent à un tiers, une autorité souveraine (le *Léviathan*). Ce transfert, qui est une limitation réciproque des droits, permet à chaque homme de se prévenir du mal que les autres hommes pourraient lui infliger et à se défaire de la crainte de la mort. Le souverain seul conserve son droit naturel ; ce n'est qu'à

cette condition qu'il peut jouer le rôle d'arbitre non soumis lui-même aux règles qui gouvernent les contractants. Spinoza prolonge la conception hobbesienne en lui faisant néanmoins subir des transformations importantes. D'une manière similaire à Hobbes, il pose que le droit naturel s'étend aussi loin que s'étend la *puissance* des individus. Mais pour lui, le transfert des droits, acte de naissance de l'État, ne suppose pas qu'un tiers soit érigé en autorité souveraine, transcendante. Il ne suppose pas non plus une décision unique et définitive, une brusque rupture avec l'état de nature, autrement dit un contrat social. En effet, le transfert ne doit pas être compris comme un dessaisissement mais comme un accord ou une composition immanente et progressive en vertu de laquelle s'opère une augmentation, une multiplication de la puissance de chaque individu. La souveraineté est la puissance collective, la puissance de tous. Si le modèle de gouvernement privilégié par Hobbes était incontestablement la monarchie, il semble que pour Spinoza, ce modèle soit la démocratie.

Dans *Du Contrat social*, Rousseau critique les théories contractualistes et essaie de penser autrement les fondements de l'État. L'enjeu fondamental de ses réflexions est de dévoiler les conditions requises pour que l'exercice du pouvoir politique s'accorde avec la *liberté*. Rousseau se place dans la situation où des hommes vivants à l'état de nature (état qu'il pense, au contraire de Hobbes, comme un état d'innocence et de bonté) se retrouve contraint de se réunir, d'allier leurs forces et leurs volontés. Ces hommes devront, par *convention*, confier à une volonté unique le soin d'établir les règles de leur vie en commun. Cette convention ne peut reposer sur la soumission ; au contraire elle doit s'accorder avec la libre volonté des individus et viser ce qu'ils considèrent comme des biens. En ce sens, la volonté unique ne peut être qu'une *volonté générale* qui n'est pas pour l'individu une volonté étrangère mais sa propre volonté en tant qu'il est une partie de ce corps collectif, de ce *moi commun* qu'est le *souverain*. La volonté générale n'est pas la volonté d'une majorité d'hommes ; elle n'est pas non plus une somme des volontés individuelles (ce que Rousseau appelle la volonté de tous) mais une et commune à tous. Ce n'est que par un acte d'association formant une telle volonté générale que la collectivité peut se prévenir de l'oppression et de l'injustice.

III- L'ÉTAT ET LA SOCIÉTÉ CIVILE

Les conceptions précédemment évoquées des fondements et de la légitimité de l'État oublient une dimension essentielle de ces derniers, à savoir leur dimension historique. Les États naissent dans des contextes spécifiques, ils se développent selon des rythmes qui leur sont propres, ils s'éteignent dans des conditions variées. La question des fondements risque même de masquer l'origine concrète de l'État, les intérêts qui président à sa création, les rapports de forces et les guerres desquels il émane. Tel est le projet de Hegel de rendre compte de la forme de l'État comme d'une totalité et non simplement comme d'un instrument requis

par la société pour assurer sa survie. Pour Hegel, la « société civile » se distingue radicalement de l'État. La première désigne la sphère des besoins, des échanges, du travail ; chacun y poursuit des intérêts particuliers. Le second au contraire est principe d'universalité et se fonde sur des intérêts collectifs. L'État ne peut avoir pour fin dernière de régler la vie de la « société civile », autrement dit de faire respecter les droits privés et les libertés individuelles. Si l'État arbitre et règle les conflits et oppositions, c'est en vue d'une unité supérieure. D'une certaine manière, l'État a une priorité sur l'individu dans la mesure où il incarne l'« esprit objectif » qui seul permet à l'homme de s'élever à la vérité et à la vie éthique : « ... *S'il est l'esprit objectif (l'Etat), alors l'individu lui-même n'a d'objectivité, de vérité et de moralité que s'il en est un membre* ». Hegel, **Principes de la philosophie du droit**. En effet, les individus tendent à un dépassement de la subjectivité et visent l'objectivité, l'universalité, source de la seule satisfaction véritable que garantit l'État.

IV- LA CRITIQUE MARXISTE DE L'ÉTAT

Marx émet une critique radicale des conceptions de l'État de droit car celles-ci posent toutes l'État comme séparé de la société et transcendant celle-ci. C'est cette transcendance, on l'a vu, qui permet à l'État de jouer le rôle d'arbitre « désintéressé » des conflits. Pour que l'État puisse légitimement endosser ce rôle, pour qu'il soit légitime de lui obéir, il est donc nécessaire qu'il soit indépendant de la société sur laquelle il exerce son pouvoir et qu'il serve par conséquent l'intérêt général. Mais, affirme Marx, cela ne saurait être le cas et l'impartialité que revendique l'État n'est qu'une illusion. En effet, l'État est un acteur à part entière des conflits sociaux ; dans une société divisée en classes en raison de la division du travail, il est nécessairement au service de la classe dominante qui a par conséquent entre ses mains tous les pouvoirs (police, justice, armée) ; l'État moderne est un État bourgeois. Il faut bien comprendre que l'illusion de l'indépendance de l'État n'est pas une simple erreur qu'il s'agirait d'évacuer ; elle est au contraire commandée par la bourgeoisie elle-même pour justifier et maintenir les inégalités et injustices nées de sa domination. L'État est un voile jeté sur l'ordre social et qui institue une communauté imaginaire ; les résistances qui lui sont opposées sont ainsi jugées comme des atteintes à l'intérêt général.

Si l'État peut donc ne jamais apparaître dans une société, est-il pour autant possible qu'il disparaisse là où il est déjà institué comme organe du pouvoir politique ? La critique que Marx faisait de l'État bourgeois pourrait tout à fait conduire à répondre par l'affirmative dans la mesure où, bien que selon lui une dictature du prolétariat soit nécessaire, celle-ci ne doit être que transitoire : la société sans classe pourrait bien être une société sans État (Marx ne défend pas un socialisme d'État contrairement à ce qui a été parfois affirmé). Mais plus encore que le marxisme, c'est *l'anarchisme* qui a fait du rejet de l'État la priorité

absolue. L'abolition de l'État doit être immédiate dans la mesure où celui ne se définit que par l'usurpation du pouvoir et les abus de la force. De plus, l'exercice du pouvoir se révèle corrupteur de la morale privée de l'homme. C'est ainsi que Bakounine peut écrire : « *L'organisation de la société est toujours et partout l'unique cause des crimes commis par les hommes* ». L'État doit céder la place à une communauté d'hommes libres n'obéissant qu'à leur propre volonté. On peut cependant reprocher à l'anarchisme d'être fondé sur une théorie extrêmement optimiste de la nature humaine comparable à celle de Rousseau, bien que les anarchistes ne diraient pas que c'est la société qui corrompt l'homme, (dans la mesure où ils pensent que l'humanité ne se réalise que dans l'action collective) mais seulement la société fondée sur la contrainte (imposée par l'État).

Chapitre IX : LA VIOLENCE

Problématique : La violence comme force brute peut-elle être surmontée ?

Objectif : L'élève sera capable d'établir que le respect de la loi et des principes de liberté, d'égalité constituent la solution au problème de la violence.

I- LES CAUSES DE LA VIOLENCE

1- Les causes psychologiques

Freud avec sa psychanalyse identifie la causalité de la violence dans la psychologie même de l'individu. Pour lui, la violence n'origine ni de la société, ni d'autrui encore moins de Dieu. Elle est inscrite dans notre psychologie en tant que celle-ci comporte en soi l'instinct de destruction, de violence que Freud appelle *thanatos* # *éros*. C'est pour cette raison que, réagissant contre l'optimisme métaphysique de Rousseau, Freud trouve scandaleux et même révoltant, le fait de concevoir l'homme comme naturellement bon. C'est cela qui l'amène à affirmer que : « *l'homme n'est point cet être débonnaire au cœur assoiffé d'amour dont on dit qu'il se défend quand on l'attaque, mais, l'être qui doit parler au compte de ses données instinctives avec une bonne somme d'agressivité* ». **Malaise dans la civilisation** Pour lui par conséquent, le prochain n'est pas seulement un auxiliaire et un objet sexuel possible, mais aussi un objet de tentation que l'on cherche à brimer ou à écraser, c'est cela qui l'amène à affirmer : « *l'homme est en effet tenté de satisfaire son besoin d'agression au dépend de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagement, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer* ». **Malaise dans la civilisation.**

2- Les causes métaphysiques

La polémophilie (amour de la violence) des individus, des sociétés et des Etats peut également s'expliquer par la nature ou l'essence même de l'homme. D'après Nicolas Machiavel dans le *Prince*, « *la violence et l'ingratitude sont le propre de l'homme* ». Par conséquent à cette violence co-naturelle ou métaphysique, le prince doit dans le cadre de la gestion politique de la principauté opposer à cette violence la cruauté politique s'il veut tenir le plus longtemps possible en son pouvoir ses sujets. Celui qui gouverne doit savoir selon Machiavel que « *les hommes hésitent moins à nuire à un homme qui se fait aimer qu'à une personne qui se fait craindre* ». Cette conception est réactualisée par T. Hobbes. Dans **Le Léviathan**, Hobbes conçoit l'homme comme essentiellement méchant. C'est cette méchanceté qui explique la belligérance effrénée à laquelle l'homme se livre

souvent. C'est parce que l'homme est un loup pour l'homme qu'on a dans l'état de nature l'expérience de l'inflation de la violence. Bien avant Machiavel et Hobbes, Héraclite d'Ephèse expliquait déjà la violence de l'homme à partir de la structure même de l'être. La violence (le conflit, *polemos*) est au cœur même de l'être. Cette violence caractéristique de l'être fait dire à Héraclite que « *la violence est la mère de toute chose* ».

3- Les causes sociologiques ou historiques

Pour Marx, les relations sociales évoluent dans le cadre de rapports de force. La société est divisée en classes sociales dont les intérêts sont opposés. La société est essentiellement *conflictuelle*, cela est manifeste dans la société capitaliste dans laquelle s'opposent les propriétaires des moyens de production et les travailleurs, les prolétaires et les bourgeois. Fort de ce constat, Karl Marx a légitimé la violence révolutionnaire. D'après lui, la violence a un rôle à jouer dans la société et dans l'histoire pour renverser l'ordre injuste des choses.

II- LE RESPECT DES PRINCIPES DU DROIT ET DE LA JUSTICE POUR COMBATTRE LA VIOLENCE

Dans quelles mesures le respect du droit et de la justice peut contribuer à combattre la violence ? D'emblée, il faut dire que la violence sous toutes ses formes doit être combattue car elle s'oppose au droit et porte gravement atteinte à la dignité des personnes. C'est vrai qu'elle est indissociable de l'histoire des hommes, mais les actes de violence sont inacceptables et généralement ne débouchent sur rien de constructif, ils doivent être pris au sérieux et il faut lutter contre eux. L'homme, animal politique a signé le pacte social et devra le respecter. Il est donc légitime pour la société de combattre la violence à tout prix, bien qu'elle soit quotidiennement pratiquée. Certes elle a servi dans l'histoire à l'homme dans sa cause de libération (violence révolutionnaire) et l'Etat s'en sert si nécessaire pour exécuter les décisions de justice, assurer l'ordre public ou en cas de guerre (violence répressive), la violence serait alors consubstantielle à la dynamique de toute société et détiendrait une valeur. Il peut arriver que la violence soit utile comme moyen en vue d'une fin noble. C'est à ce niveau que l'on pense que la violence n'est ni bonne ni mauvaise, tout dépend de l'usage que l'on en fait. Pour Machiavel, le prince doit recourir à la violence pour atteindre des objectifs qui consistent à fonder et maintenir l'Etat. Mais le combat contre elle mérite d'être mené, elle est moralement condamnable. Le recours à la violence est un échec de la raison devant les intérêts matériels. Par l'observance des lois, la pratique de la justice les hommes peuvent arriver à mettre sur pied une société sans violence.

En définitive, il est quasi illusoire de concevoir une société sans violence car selon Machiavel, tous les hommes sont méchants, l'ingratitude et la violence sont le propre de l'homme. Néanmoins, la violence entendue comme force brute et illégale peut effectivement être surmontée, à condition que les principes de justice, d'égalité et de droit soient respectés. Il convient de dire pour finir, que la philosophie ne prêche pas la violence, elle préconise le dialogue, la diplomatie, bref, toutes les attitudes qui se réfèrent à la non-violence. La non violence consiste à reconnaître que toute forme de violence est négative, qu'elle ne peut conduire à aucun bien. Elle privilégie l'amour, la compréhension, la persuasion, même si pour certains c'est une lâcheté, Mahamat Gandhi et Martin Luther King l'ont utilisé efficacement dans leur société.

Chapitre X : LIBERTE ET RESPONSABILITE

Problématique : Peut-on dissocier la liberté de la responsabilité ?

Objectif: L'élève sera capable de montrer que la liberté et la responsabilité s'impliquent mutuellement.

I- DEFINITION DE LA LIBERTE

La liberté désigne habituellement l'état de ce qui n'est pas soumis à une *contrainte*. Agir librement, c'est agir sans contrainte. Il n'y a que les êtres vivants qui peuvent être libres dans la mesure où ce sont les seuls qui sont susceptibles d'agir *spontanément*, autrement dit sans y être déterminé par quelque chose d'extérieur, par une autorité humaine ou par des causes physiques. Au sein même des êtres vivants, une distinction s'impose. En effet, la « liberté » des animaux est très imparfaite car ils ne font que suivent leurs *tendances* naturelles ou leurs *désirs*. Certes, ils agissent en fonction de « raisons » qui leurs sont « intérieures » ou immanentes mais ils n'en demeurent pas moins soumis aux lois de la nature. L'animal n'a pas le pouvoir de choisir de suivre ou de ne pas suivre ses instincts ; c'est pourquoi on dit souvent qu'il agit par instinct. Pour être véritablement libre, il faut disposer d'une *volonté* qui nous permet d'effectuer des *choix*, de prendre des *décisions* en renonçant parfois s'il le faut à nos tendances naturelles. Plus généralement, l'action libre peut être considérée comme étant celle qui suit un processus qui implique notamment la *réflexion* et la *délibération*. Deux précisions sont ici nécessaires. Premièrement, la liberté peut être mise en œuvre sans que s'ensuivent des effets dans le monde ; en effet, des circonstances extérieures peuvent nous empêcher d'accomplir des actions que nous avons pourtant décidées volontairement d'accomplir. Deuxièmement, dire que les hommes disposent d'une volonté, ce n'est pas encore dire qu'ils mettent en œuvre celles-ci : en effet, ce sont bien souvent les passions et les désirs qui gouvernent les hommes. Pour conclure, remarquons ceci que nous expérimentons et connaissons notre liberté par sentiment. Nous avons un *sentiment* de notre liberté. Mais pouvons-nous être sûr que ce sentiment renvoie bien à une réalité ? Ne se pourrait-il pas qu'il ne soit qu'une illusion ?

II- LIBERTE POLITIQUE ET LIBERTE INDIVIDUELLE

Chez les Grecs, la liberté (*eleutheria*) désigne avant tout ce que l'on appelle aujourd'hui *liberté politique*. C'est la liberté du citoyen en tant qu'il participe à la vie politique et qu'il n'est pas soumis à un pouvoir despotique, tyrannique. Le citoyen grec se définissait par opposition à l'*esclave* comme l'homme accompli à

l'homme n'ayant pas développé les possibilités de la nature humaine. L'esclave, parce qu'il ne possède pas de droits politiques n'est pas proprement humain. Le citoyen, au contraire, est proprement humain en tant que l'homme est un *animal politique* et que le citoyen est celui qui participe au gouvernement de la cité. La liberté se définit donc à la fois par un pouvoir, celui de participer aux délibérations et décisions concernant la vie en commun et la justice, et un ensemble de droits sans lesquels cette liberté ne saurait subsister.

Cette liberté a, plus tard, été étendue à l'ensemble des hommes. La Boétie affirme que pour avoir la liberté, il suffit de la désirer ; il se pose alors la question de savoir pourquoi les hommes choisissent l'asservissement, ce qu'il appelle la *servitude volontaire*. Quant à Rousseau dans *Du contrat social*, il défend l'idée que l'homme est de manière fondamentale un être libre ; la liberté politique doit viser à garantir la liberté individuelle. En ce sens, aucune forme d'esclavage ou d'oppression ne peut être légitimée. Dans cette nouvelle configuration, la liberté (qui ne concerne donc plus seulement le citoyen) va renvoyer de plus en plus exclusivement aux intérêts privés des individus.

III- LA LIBERTE DU VOULOIR

La liberté, est-ce faire tout ce que l'on veut ? C'est à cette question que tente de répondre Platon, dans un dialogue qui oppose Socrate et Polos, lorsqu'il se demande si les tyrans, disposant d'un très grand pouvoir sur les autres hommes, sont libres. Dans ce dialogue, Socrate affirme que les tyrans ont une puissance très limitée et ce, bien qu'ils soient « sans contraintes » et puissent faire périr et chasser qui bon leur semblent. Le tyran, dit Socrate, fait ce qui lui paraît le meilleur (n'oublions pas que pour Socrate, « *nul ne fait le mal volontairement* ») mais ne fait pas pour autant ce qu'il veut. Il fait ce qui lui plaît mais cela sans discernement. Comme l'homme qui absorbe une drogue non parce qu'il veut cet acte même mais veut ce pour quoi il accomplit cet acte (être en bonne santé), le tyran ne veut pas ses actes eux-mêmes mais le but dans lequel il les fait. En ce sens, il succombe entièrement à ses désirs, n'a plus aucune maîtrise sur eux.

La réflexion de Kant est proche sur ce point de celle de Platon. Pour Kant, la liberté ne signifie pas *indépendance* mais *autonomie*, c'est-à-dire capacité à se donner à soi-même (*autos*) ses propres lois (*nomos*). La liberté n'est indépendance que dans le sens où elle se détache de toute détermination sensible, autrement dit de toute détermination par le désir, c'est-à-dire de toute *hétéronomie* : « *L'autonomie de la volonté est le principe unique de toutes les lois morales et des devoirs qui y sont conformes ; au contraire toute hétéronomie du libre choix, non seulement n'est la base d'aucune obligation, mais elle est plutôt opposée au principe de l'obligation et à la moralité de la volonté.* Kant, *Critique de la raison pratique*. C'est la liberté au sens négatif. La liberté au sens positif n'est rien d'autre que la législation de la

raison pure (source de la loi morale et des devoirs) en tant qu'elle se donne des maximes d'actions universalisables : « Agis de telle sorte que la maxime de la volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle. »

On peut citer Aristote qui s'est posé la question de savoir quand est-ce qu'une action pouvait être dite libre. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, il affirme qu'une action est libre et volontaire à partir du moment où elle trouve son principe dans l'agent et non dans une contrainte extérieure, cette action requérant de plus que l'agent ait une connaissance (pratique) des circonstances de cette action. Une telle définition oblige par conséquent à considérer les actions faites par impulsivité ou concupiscence comme des actions volontaires en ce sens qu'elles appartiennent à l'agent qui les accomplit.

IV- FATALISME ET DETERMINISME

La notion de liberté est, chez les Grecs, étroitement liée à celle de *fatalité*. Le *Destin* est le représentant de cette fatalité ; il gouverne le cours des événements ; ceux-ci sont prédéterminés et prennent place dans un ordre cosmique auquel rien n'échappe (pas même les dieux). Les stoïciens élaborent philosophiquement ce thème (déjà extrêmement présent dans la culture grecque, notamment dans la tragédie) en en faisant le pilier de leur physique (qui est l'une des trois parties de la philosophie, avec la logique et l'éthique). Les stoïciens n'abandonnent pas pour autant la question de la liberté, tout au contraire. Il faut distinguer les causes « auxiliaires et prochaines » et les causes « parfaites et principales ». Les premières sont les causes externes qui régissent l'ordre du monde ; elles représentent le destin. Les secondes sont les causes internes et relèvent de la spontanéité. Un exemple de Chrysippe permettra de mieux comprendre cette distinction. Pour qu'un cylindre soit mis en mouvement, il faut qu'une impulsion lui soit donnée de l'extérieur (causes auxiliaire), mais son mouvement, sa trajectoire, dépendent de sa forme même (cause parfaite). Il en va de même dans l'action morale : les actes qu'accomplit l'homme ont pour cause parfaite sa nature même, en quoi il peut être tenu pour responsable de ces actes. L'homme ne peut certes pas infléchir le cours des événements, mais il peut adopter différentes attitudes devant ceux-ci : il peut se laisser affecter, perturber, refuser le destin (qui ne l'entraînera pas moins) ; mais il peut aussi faire preuve de constance et d'indifférence en acquiesçant ainsi au destin. C'est en cela que consiste la liberté. D'autre part, les stoïciens s'attachaient à réfuter l'*argument paresseux*. Selon cet argument, si tous les événements sont déterminés, il devient inutile de se décider à agir. Si je suis malade, peu importe que j'aïlle chez le médecin ou que je n'y aïlle pas car que je guérisse ou que je meurs cela est déjà déterminé. À cet argument, Chrysippe répondait que le fait que j'aïlle chez le médecin était lui aussi tout aussi déterminé : ma visite chez le médecin et ma guérison sont des événements *co-*

fatalis. On peut toutefois juger insatisfaisante la réponse donnée ici par Chrysippe et affirmer avec Leibniz que le fatalisme conduit au refus de l'effort.

Abordons à présent la question du *déterminisme* qu'il ne faut pas confondre avec le fatalisme. Le déterminisme est un principe hérité des sciences expérimentales. Selon ce principe, les faits et événements naturels répondent à des liaisons entre causes et effets, ces liaisons s'effectuant selon des lois constantes. Si l'on connaît la cause, on peut, en droit du moins, déduire son effet. La cause est déterminée à produire tel effet ? Or l'homme appartient à la nature et en ce sens, il doit lui aussi être soumis aux lois qui la régissent. En ce sens, les actions ne sont peut-être rien d'autre que l'effet de motifs et de mobiles qui sont alors leurs causes, celles-ci produisant toujours les mêmes effets. Il n'y a pas lieu alors de penser que c'est un certain processus de décision qui tranche entre les mobiles et motifs. Ou plutôt, s'il y a décision, celle-ci s'apparente à une balance qui penche toujours du côté des poids les plus lourds. Il semble alors que l'hypothèse de la liberté n'est guère plus soutenable. Ainsi Hobbes accepte de parler de liberté, mais celle-ci ne peut en aucun cas désigner une liberté de la volonté ou du désir ; la liberté se résume à ceci : le fait de ne pas rencontrer d'obstacles dans l'action (celle-ci étant totalement déterminée d'un point de vue causal). Cependant, le déterminisme ne conduit pas forcément à une telle forme de nécessitarisme selon laquelle ce qui advient ne pouvait pas ne pas être (le nécessitarisme est ainsi une forme de fatalisme). Pour Leibniz, le déterminisme ne conduit aucunement à une telle *nécessité* ; au contraire, il permet d'y échapper. L'homme, apprenant à connaître les mécanismes à l'œuvre dans la nature et donc le mécanisme de ses passions et désirs apprend par là même à y échapper, du moins pour une part. Kant a lui clairement distingué le *règne de la nature* et le *règne de la liberté*. Certes, la liberté n'est pas connaissable, pas définissable parce qu'elle n'est pas objet d'expérience (toute expérience étant rigoureusement déterministe). Il est cependant possible que la liberté constitue un autre ordre répondant à une *causalité libre* (et non plus déterminée). La liberté serait ainsi une cause (agissant dans le monde des phénomènes, sur la nature), qui ne serait pas elle-même l'effet d'une autre cause. Cette hypothèse est même nécessaire car l'homme a le sentiment de la *responsabilité* et postule de lui-même cette liberté. La liberté est un postulat de la raison pratique ; c'est une idée et non un événement qui se constate. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

V- CONTINGENCE ET INDETERMINATION

Est-il certain que tous les phénomènes de la nature soient gouvernés par la nécessité ? Celle-ci agit-elle dans les moindres détails ? Si c'était le cas, ne devrait-on pas pouvoir prédire toutes les actions des hommes et même écrire l'histoire avant son accomplissement ? Pour Popper dans *La leçon de ce siècle*, l'avenir est nécessairement soumis à une certaine forme d'indétermination et le fatalisme

n'est qu'une superstition qui évacue toute forme de responsabilité. Essayons de comprendre comment l'on peut défendre une certaine forme de contingence des événements naturels et des actions humaines. Déjà Épicure, ayant repris les thèses de Démocrite selon lesquelles le monde avait été formé par la chute des atomes et leur rencontre dans le vide, refusait l'idée de la nécessité d'une chute verticale rendant impossible toute liberté. Il affirmait que les atomes pouvaient par un mouvement qui leur était propre s'écarter légèrement de cette verticale : c'est ce qu'on a appelé le *clinamen* des atomes. Nous ne pouvons toutefois que reconnaître que cette hypothèse, dont le caractère scientifique était déjà mis en cause dans la philosophie antique est aujourd'hui tout à fait insoutenable. Il en va tout autrement des découvertes de la mécanique quantique. Pour Bohr et Heisenberg, le strict déterminisme ne vaut que pour les systèmes clos. L'univers dans son ensemble comporte au contraire une part d'indétermination. Il y a cependant un grand pas à effectuer si l'on désire passer de cette contingence au niveau microscopique à la liberté de l'action humaine.

VI- LA LIBERTE D'INDIFFERENCE ET LE LIBRE-ARBITRE

Peut-on défendre une contingence au niveau de l'action humaine ? La thèse de la *liberté d'indifférence* est une réponse positive à cette question. Elle est ordinairement illustrée par le « complexe de Buridan ». Buridan est un philosophe scolastique du 14^{ème} siècle qui prend l'exemple d'un âne affamé et assoiffé qui se trouve à égale distance d'un picotin d'avoine et d'un seau d'eau. Dans cette situation, aucun motif ne pèse plus que l'autre dans le choix et l'action. De manière similaire en mathématique, on a pu montrer qu'une sphère placée en équilibre sur la pointe d'un cône était indéterminée à tomber de tel ou tel côté. Il est évident que ces situations ont un caractère d'idéalité étranger à l'expérience dans laquelle il est peu près certain que les motifs ne peuvent pas s'équivaloir exactement. Descartes a néanmoins défendu l'existence d'une telle *liberté d'indifférence*, mais a essayé de lui donner un fondement plus assuré. L'indifférence est « *l'état dans lequel est la volonté lorsqu'elle n'est pas poussée d'un côté plutôt que de l'autre par la perception du vrai et du bien* ». C'est le plus bas degré de la liberté. Mais il est également possible de concevoir l'indifférence de manière positive, c'est-à-dire comme une faculté de se déterminer pour l'un ou l'autre des contraires. En ce sens, la liberté est le signe de la force de la volonté, c'est une *liberté*. La volonté peut choisir de ne pas suivre le motif qui devrait, en raison de sa force, la pousser dans une certaine direction. Ainsi se manifeste le *libre arbitre*. Nous avons « *une libre disposition de nos volontés* ». Le libre arbitre est par conséquent pouvoir de se déterminer et de se décider sans cause, pouvoir d'être un *commencement absolu*. Bossuet écrit : « *Le libre arbitre est la puissance que nous avons de faire ou de ne pas faire quelque chose* ».

VII- LIBERTE ABSTRAITE ET LIBERTE CONCRETE

Dans *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel montre que la liberté suppose nécessairement la conscience de soi, en quoi l'animal ne peut être dit libre puisqu'il n'a pas conscience de cette liberté. De plus, la liberté n'est pas donnée, mais elle se conquiert. Ainsi, pour Hegel, les stoïciens ne sont pas libres car s'ils ont bien une *idée* de la liberté, cette liberté demeure purement abstraite. Le point de départ de cette quête de la liberté, c'est le pouvoir de négation (le pouvoir de dire « non ») que possède l'homme. L'homme acquiert les prémisses de son indépendance en s'opposant à son environnement, en aménageant le monde dans lequel il évolue (autrement dit, en ne contentant plus de consommer les « fruits » de la nature et en dépassant ainsi le désir animal). La liberté ne se réalise cependant pleinement que par l'opposition à une autre conscience de soi car la liberté n'existe véritablement qu'en tant qu'elle est reconnue comme telle par cette autre conscience. C'est ainsi que s'engage une lutte à mort pour la reconnaissance. Chacune des consciences de soi veut démontrer à l'autre qu'elle est plus que pure « nature », qu'elle est plus que « vie » et qu'en ce sens, le désir de reconnaissance a priorité pour elle sur la crainte de la mort. Cependant, dans cette lutte, seule l'une des deux consciences de soi va maintenir jusqu'au bout cette exigence de liberté devant la mort tandis que l'autre va au contraire prouver son attachement à la vie. C'est là l'origine des relations de maîtrise et de servitude. Il faut ajouter que pour Hegel, la liberté n'est rien d'autre que la manifestation dans l'histoire de l'essence rationnelle de la réalité. Marx critique radicalement l'idéalisme à l'œuvre chez Hegel. Il maintient l'idée de la liberté comme processus dialectique mais pour lui, ce processus est un processus concret de libération économique, politique et sociale affranchissant l'homme de la servitude de la lutte des classes. Ce processus de libération signe la réalisation de l'homme.

VIII- LA LIBERTE ET LE MOI

Bergson cherche à penser la liberté en dehors des cadres du déterminisme et du libre arbitre. Le déterminisme psychologique revient à penser la décision volontaire comme l'effet mécanique de multiples éléments jouant le rôle de causes. La causalité mécanique, posant que « la même cause produit le même effet », postule donc qu'une même combinaison de causes peut se répéter. Or, dit Bergson, dans la *durée* psychologique, on ne retrouve jamais les mêmes composants, les mêmes combinaisons. De plus cette durée se définit par la continuité (elle s'oppose en cela à l'espace qui peut être divisé) et, en ce sens, il est absurde de morceler l'action en différentes phases : délibération, décision, accomplissement. La thèse du libre arbitre n'est pas plus recevable car, comme on l'a vu, elle suppose la possibilité d'une présence simultanée de deux décisions contraires ce qui est encore méconnaître la durée, la confondre avec l'espace, et considérer la décision comme un choix entre différents chemins tracés d'avance. La délibération est en réalité un processus dans lequel le moi et les motifs sont en perpétuel devenir. Quant au sentiment qui accompagne la décision, il reflète l'âme

tout entière. C'est cela « qu'on appelle un acte libre puisque le moi en aura été l'auteur, puisqu'elle exprimera le moi tout entier ». Notre liberté se révèle donc lorsque nos actes relèvent de notre personnalité tout entière, quand ils lui ressemblent comme parfois l'œuvre ressemble à l'artiste. Ajoutons que la liberté ne se définit pas, elle est une « donnée immédiate de la conscience » qui exprime le *moi profond*.

Pour Sartre, la liberté n'est pas une propriété de l'homme mais son être même : « *nous sommes condamnés à la liberté* ». En effet, l'homme est une conscience (un *pour-soi*) ; autrement dit, il s'interroge sur l'être et se situant lui-même en dehors de l'être, en s'arrachant à lui, en le néantisant. C'est ce pouvoir de néant que Sartre appelle liberté (en affirmant que c'est également ainsi que les stoïciens et Descartes pensaient la liberté). Si l'homme s'arrache à l'être, c'est donc que lui-même n'est pas ; en l'homme, l'existence précède l'essence. C'est pourquoi il n'y a pas de nature humaine donnée une fois pour toutes ; l'homme est ce qu'il *se fait*. L'homme ne cesse de *se choisir*. Certes l'homme est placé dans des « situations » qu'il n'est pas libre de choisir mais il demeure profondément libre de leur donner tel sens plutôt que tel autre, de les assumer ou bien de les fuir. Ce n'est pas la situation qui nous confère une liberté ou nous prive de celle-ci mais la réponse que nous lui donnons. C'est ainsi que Sartre pouvait écrire : « *Jamais nous n'avons été plus libres que sous l'occupation allemande* ».

Pour Sartre dont toute la philosophie peut être considérée comme une philosophie de la liberté, l'existence humaine se confond chez lui avec la liberté. Nous sommes condamnés à être libres, cette liberté est totale, sans limite, sans condition. Pour lui, nous sommes entièrement responsables de nos actes et notre liberté nous oblige à rendre compte envers et contre tous nos choix délibérés. Dans *l'existence est un humanisme*, J.P. Sartre montre que la responsabilité de tout homme est totale dans la mesure où il est libre à tout point de vue. L'homme doit assumer sa condition d'existant. Ce serait fuir son authenticité et tomber dans la mauvaise foi que de se réfugier dans d'éventuelles excuses ou de plaider l'irresponsabilité. Dans *l'Être et le Néant*, Sartre prend tous les types de déterminismes (psychologique, biologique, religieux...) comme des exemples, de la « mauvaise foi », des excuses de fuite en avant de la responsabilité. L'homme est le seul vrai maître de ces pensées et de ses croyances. L'homme ne saurait tantôt être libre et esclave, il est tout entier toujours libre ou il ne l'est pas. La liberté pour Sartre est une donnée immédiate et non une conquête. Chez lui on ne devient pas libre, on l'est spontanément, naturellement, immédiatement. De ce point de vue l'homme est l'unique responsable devant lui-même puisqu'il n'existe pas de destin, encore moins de fatalité. Il est donc inutile et néfaste de se cacher derrière un quelconque déterminisme. Nous sommes *responsables* de notre existence. Et si l'on définit avec Sartre l'existence comme liberté, alors il y a une responsabilité de notre liberté, une responsabilité donc de nos actes. Être responsable, pour Sartre, voilà le signe du véritable engagement (dont l'engagement politique est une partie). Or s'engager, c'est en même temps

s'exposer, poser des valeurs, proposer une définition de ce qu'est l'homme car l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il *choisit* d'être, ce choix étant loin d'être un acte aisé et arbitraire. On comprend ainsi que Sartre puisse affirmer que « *l'existentialisme est un humanisme* ».

Chapitre XI : TRIBU ET CLASSE SOCIALE

Problématique : La tribu et la classe sociale sont-elles des obstacles à l'écllosion d'une Nation ?

Objectif : L'élève sera capable d'établir que l'idée de Nation implique le dépassement des intérêts des classes et des particularismes des tribus.

I- LA TRIBU

Du latin *tribus*, la tribu est un groupement de familles ou de clans vivant sur un territoire déterminé, doté d'une langue, d'une culture et d'une organisation sociale spécifiques. De part leurs fondements respectifs, l'organisation tribale se distingue de l'organisation étatique. La tribu est régie par les liens de sang, les rapports de parenté. Les membres d'une même tribu partagent une langue et une culture commune. Une tribu est souvent de petite taille, assez limitée dans ses contacts avec d'autres sociétés, et a par conséquent une vision ethnocentrique du monde, d'où le tribalisme. Le tribalisme est cette doctrine qui consiste à accorder la primauté aux personnes issues de sa tribu par rapport aux personnes issues des autres tribus. Il est le fait d'utiliser les éléments tribaux comme facteurs d'exclusion. Pour le professeur Njoh-Mouellé, le tribalisme est une perversion ; c'est l'ensemble d'attitudes et de comportements discriminatoires basés sur les origines tribales. Le sujet tribaliste n'accorde d'importance qu'aux hommes issus de sa propre tribu au détriment des valeurs issues des autres tribus. Le tribalisme pose ainsi un problème sérieux à l'émergence de la Nation, car là où il y a tribalisme il y a conflit, guerre. Le tribalisme conduit à la haine et à la xénophobie, ce qui pose ainsi un autre problème à l'intégration nationale. On ne peut pas parler de démocratie véritable dans une Nation segmentée par les tribus et les classes sociales qui défendent des intérêts propres et divergents. L'édification de la Nation suppose le dépassement du cadre du village, de la tribu, car la Nation est trans-ethnique (au-dessus de l'ethnie). Au final, chaque tribu ou chaque classe défend ses intérêts, ce qui freine considérablement le développement économique et social du pays.

II- CLASSE SOCIALE

La classe sociale quant à elle est un regroupement d'individus selon les secteurs d'activité ayant pour but de défendre les mêmes intérêts (intérêts de classe). La notion de classe est étroitement liée à l'apparition des sociétés industrielles. Karl Marx remarque que, c'est « *l'ensemble d'individus unis par la conscience d'avoir la même condition d'existence matériel ou sociale. Ce qui les amène à revendiquer les*

mêmes droits, à mener la même lutte ». La notion de classe ne se confond donc pas avec une simple stratification sociale. La conscience d'appartenance à une classe est un facteur déterminant (la conscience de classe). Pour cet auteur, une classe sociale rassemble un groupe d'individus qui occupe une place définie au sein du processus de production et qui défend les mêmes intérêts. Cette distinction le conduit à reconnaître à titre principal deux classes sociales : la bourgeoisie et le prolétariat. La bourgeoisie désigne la classe de ceux qui possèdent les moyens de productions, c'est-à-dire les capitaux en espèce et en nature. Le prolétariat c'est la classe de ceux qui ne possèdent aucun moyen de production et qui offrent à la bourgeoisie la force de leur bras. Pour lui, le sens de l'histoire se résume à une dialectique qui oppose la classe possédante à celle qui aspire à la possession. Cette lutte des classes qui émerge à l'époque contemporaine est, à ses yeux, le prolongement moderne de la lutte opposant l'homme libre à l'esclave, ou encore le serf au seigneur sous le régime féodal.

III- TRIBU, CLASSE SOCIALE ET NATION

Lorsque la tribu et la classe sociale sont mal utilisées, elles constituent un danger pour l'unité nationale. Tribu et classe sociale ne devraient pas être un obstacle à l'édification de la Nation. Il est urgent pour les Nations aujourd'hui de dépasser le tribalisme. On ne peut cependant pas détruire son identité, sa culture au nom de l'intérêt national. Néanmoins, il est possible de construire une Nation en dépit de la multiplicité des tribus. Pour y arriver, les citoyens doivent pourvoir passer de la conscience tribale et de la conscience de classe à la conscience nationale. La conscience nationale doit toujours prédominer sur la conscience tribale et la conscience de classe qui elles s'effacent dès que les intérêts de la Nation sont en jeu. La Nation depuis la tête pose des actes concrets qui favorisent la vie chez tous les citoyens sans aucune distinction.

Chapitre XII : LE PANAFRICANISME

Problématique : Le panafricanisme est-il mythe ou réalité ?

Objectif : L'élève sera capable d'établir que le panafricanisme est un mouvement philosophique et politique qui vise l'émancipation et le développement des peuples africains.

I- DEFINITION ET HISTORIQUE DU PANAFRICANISME

Le panafricanisme est un mouvement philosophique et politique qui vise l'émancipation et le développement des peuples africains. Le panafricanisme a vu le jour en Amérique vers 1920, créé par les Noirs de la diaspora. Il s'agissait pour eux de défendre le droit des Noirs qui était bafoué dans les sociétés occidentales. Parmi les pères fondateurs du panafricanisme, nous pouvons citer Marcus Garvey et William Dubois. Au lendemain de la deuxième guerre mondiale, le docteur Nkwame Nkrumah qui a fait ses études aux Etats-Unis et plus imprégné de la notion de droit des Noirs, installe le panafricanisme en Afrique. La volonté du Dr Nkrumah était de former un seul Etat africain. Cette volonté va se heurter à la résistance de certains chefs d'Etats Africains et c'est ainsi que deux courants antagonistes naissent : celui d'Accra et celui de Casablanca. Le courant d'Accra était conduit par Nkrumah, Sékou Touré et Modibo Keita. Selon ce courant, tous les africains doivent s'unir pour former un seul Etat, un seul gouvernement, une seule armée, une seule capitale ; les frontières héritées de la colonisation doivent être effacées. Le courant de Casablanca était dirigé par Abdel Nasser, Moule Selassie, et Tafowa Belowa. Ce courant défendait l'idée d'une unification des Etats mais avec une conservation des frontières héritées de la colonisation. Cette lutte se solde par la victoire du courant de Casablanca, ce qui conduit à la création de l'O. U. A. Elle voit le jour le 25 mai 1963 à Addis Abeba. On le voit, la mission du panafricanisme dès ce moment est la formation de l'OUA avec pour rôle principal le renforcement de l'unité et la solidarité entre les Etats africains.

II- CONTENU ET OBJECTIF DU PANAFRICANISME COMME MOVEMENT PHILOSOPHICO-POLITIQUE

La revendication de l'égalité des races, la réaction contre le colonialisme, le capitalisme et le sous-développement, l'unification et l'émancipation des peuples noirs, la libération de la domination impérialiste et néo-colonialiste.

III- DIFFICULTES DU PANAFRICANISME

Quels sont les obstacles théoriques et pratiques auxquels se heurte le mouvement panafricaniste ?

L'absence de débat théorique et de culture démocratique, la démission des intellectuels et des dirigeants africains, l'égoïsme des Etats nationaux, le tribalisme et les réflexes identitaires, les manœuvres de division de l'impérialisme, la domination économique des grandes puissances.

IV- L'AVENIR DU PANAFRICANISME

Quelles sont les conditions de réalisation du projet panafricanisme comme projet d'émancipation et de développement ?

La démocratie à l'intérieur et entre les Nations africaines, l'engagement des intellectuels africains pour la cause panafricanisme, le dépassement des égoïsmes nationaux, la reconquête de l'autonomie culturelle et économique.

Read more at <http://bacphilocamer.e-monsite.com/pages/etude-des-notions-au-programme.html#ZBYbdBFDB8j98fox.99>

ETUDE DES NOTIONS 2ème PARTIE

L'HOMME DANS SES RAPPORTS AVEC LA NATURE

Chapitre I : NATURE ET CULTURE

Problématique : Doit-on définir l'homme par la nature ou par la culture ?

Objectif : L'élève sera capable de montrer que l'homme est essentiellement un être producteur de culture.

Les animaux n'ont pas de manifestations culturelles (langage, travail, art, religion...). Ils sont ce qu'ils ont toujours été. L'homme par contre ne se contente pas de ce qui est donné dans la nature: il modifie son environnement tout en se modifiant lui-même. On peut dire qu'en cultivant la terre par exemple, l'homme se cultive. C'est en effet par la culture que l'homme se détache de la nature autour de lui et en lui. Mais cette culture que l'homme acquiert, que lui apporte-t-elle?

1- En quoi consistent la nature et la culture ?

Par nature, on entend au sens large, le milieu où l'homme vit, considéré indépendamment des transformations qu'il y opère. C'est l'ensemble des règnes animal, végétal et minéral considéré comme un tout soumis à des règles (Synonymes : monde, univers). C'est en ce dernier sens que le mot est souvent personnifié (quand on dit par exemple que la Nature ne fait rien au hasard). On entend aussi par nature, tout ce qui est inné ou spontané, tout ce avec quoi on naît. A cette nature, on oppose la culture ou le monde de la civilisation qui est l'ensemble des phénomènes sociaux: coutumes, institutions, sciences et techniques, etc. Autrement dit, la culture est cette partie de son milieu que l'homme crée lui-même. La culture, c'est donc l'ensemble des représentations et des comportements acquis par l'homme en tant qu'être social. En un sens restreint, la culture désigne l'ensemble des institutions (traditions artistiques, religieuses, techniques, organisation politique) caractéristiques d'une société donnée. Mais appliquée à un individu, la culture désigne particulièrement l'ensemble de ses acquisitions intellectuelles tel que sa personnalité a pu l'intégrer. C'est en ce sens que l'on dit que la culture, c'est ce qui reste quand on a tout perdu.

En un sens restreint, la nature désigne l'ensemble des caractères propres d'un individu le distinguant des autres (synonymes: caractère, tempérament).

Enfin, la nature c'est l'essence, c'est-à-dire l'ensemble des propriétés qui définit un être. C'est dans cette acception qu'on évoque l'existence d'une nature humaine

comme présente en tout homme. Mais une telle nature existe-t-elle vraiment chez l'homme ?

2- L'homme: être de nature ou de culture ?

L'opposition entre nature et culture se retrouve au sein de l'homme. L'homme en effet, est un être biologique c'est-à-dire un animal comme les autres, mais il est aussi un animal doué de culture. C'est ce qui rend problématique la notion de nature humaine dont l'existence est contestée par beaucoup de penseurs modernes (comme Jean-Paul Sartre). Pour ces penseurs, il n'y a d'être humain que par accumulation d'éléments culturels, la nature en l'homme se réduisant au fonctionnement strictement biologique. D'ailleurs, on constate que des comportements en apparence aussi naturellement déterminés comme manger ou dormir, portent le sceau d'une culture particulière.

En fait, l'homme acquiert au sein de son groupe social, par les coutumes et l'éducation un caractère et des comportements qui constituent sa culture c'est-à-dire sa véritable nature. Car laissé à l'état de nature (état hypothétique de l'homme avant l'organisation sociale), l'homme ne serait qu'un animal primitif comme l'atteste le cas des "enfants sauvages". Cela revient à dire que l'humanité n'existe qu'à l'état de culture, celle-ci faisant partie de l'essence même de l'homme. C'est pourquoi l'éducation est précisément ce par quoi l'homme devient vraiment homme. En d'autres termes, à sa naissance, l'homme n'a presque rien d'humain; son devenir dépendra des différents milieux humains rencontrés. Cela signifie que ce qu'il y a de proprement naturel au sens d'inné en l'homme, c'est son fond biologique, qui reste le même partout et toujours. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le mot suivant de Jean Rostand : " le biologique ignore le culturel ". La culture en effet, à l'opposé de la nature, est variable d'une société à l'autre. Justement parce qu'il y a une diversité de cultures, on peut penser qu'il existe des cultures supérieures et d'autres inférieures. Cette tentation de hiérarchiser les cultures se justifie-t-elle ?

3- Y a-t-il des cultures supérieures ?

Chaque culture a spontanément tendance à se juger supérieure aux autres. C'est de là que découlent les phénomènes de l'ethnocentrisme et du racisme. En s'appuyant sur des théories pseudo-scientifiques, on a tenté de justifier la hiérarchisation des cultures. Mais on a aussi pu montrer que les comparaisons entre les cultures portent sur des éléments isolés, des rapprochements superficiels; en outre les jugements de supériorité ou d'infériorité sont toujours commandés par un système de valeurs qui appartient à une culture particulière. En fait, chaque culture représente un ensemble d'adaptations à un milieu et un ensemble de réponses aux interrogations de l'homme. Chacune correspond à des exigences et à des projets spécifiques si bien qu'il est vain de vouloir les hiérarchiser.

Les cultures humaines sont différentes les unes des autres ; c'est en tenant compte de ces différences qu'elles s'enrichissent les unes les autres. Chercher à hiérarchiser les cultures, c'est cautionner l'ethnocentrisme, le racisme et toutes les atrocités qui leur sont liées. D'ailleurs, l'histoire enseigne que les sociétés prétendument " supérieures " ou " civilisées " sont capables du pire comme en témoigne la barbarie nazie. L'avenir de l'humanité n'est pas dans l'extinction de certaines cultures mais dans leur dialogue. On prendra cependant garde à ne pas tomber dans les revers du relativisme culturel. Car au nom de ce relativisme culturel, on risque de tolérer des comportements inadmissibles pour l'humanité sous le prétexte qu'ils s'enracinent dans des cultures différentes. Mais tout ne saurait être justifié : aucune pratique qui met en cause l'intégrité de la personne humaine, ne saurait être tolérée.

Nous avons vu que ce qu'il y a de naturel (au sens d'inné) en l'homme, c'est son fond biologique. C'est donc par la culture que l'homme se définit pour l'essentiel. Cette culture (qui est sa véritable nature), il l'acquiert dans la vie sociale par les coutumes et l'éducation. La vie sociale se caractérise par la diversité culturelle. De la diversité culturelle on peut être tenté de passer à une hiérarchisation des cultures. Nous avons vu qu'une telle attitude peut être lourde de conséquences pour l'humanité qui gagnerait à garder sa richesse dans la diversité et le respect de la différence tant que la personne humaine est considérée comme une valeur absolue.

Chapitre II : L'ART

Problématique : Quelle est la nature de l'activité artistique et quelle est sa finalité ?

Objectif : L'élève sera capable de caractériser l'activité artistique et de la rattacher à une fin.

I- L'ART ET LE BEAU

Depuis au moins l'Antiquité, la philosophie s'interroge sur la nature de l'art et son rapport au beau. L'art est presque toujours lié à l'idée du beau. Le beau constitue la finalité de l'activité artistique. **André Lalande** définit l'art comme : « *toute production de la beauté d'un être libre et conscient* ».

1- Définition du beau comme objet de satisfaction universelle

Du latin *bellus*, « joli », « charmant », « agréable », le beau c'est ce qui plaît à l'œil ou à l'esprit. En philosophie, le beau est un concept désignant ce qui éveille une émotion esthétique (émotion dépendante du goût), ce qui procure un plaisir admiratif et désintéressé. Au sujet du beau, deux grandes conceptions s'affrontent dans l'histoire de la philosophie : soit le beau est une caractéristique de l'objet, l'équilibre et l'harmonie mathématique entre le tout et les parties (Platon), soit il est un sentiment du sujet (Kant). Chez Kant précisément, le beau plaît universellement. C'est ce qui différencie le beau de l'agréable : l'agréable est affaire de goût et dépend du caprice de chacun, alors que le beau exige l'universalité. Le beau peut être universel parce qu'il fait jouer des facultés qui sont communes à tous les sujets : le sentiment que j'éprouve devant la belle œuvre peut être partagé par tous. Kant, dans la ***Critique de la faculté de juger*** (1790), dissocie vigoureusement l'idée de beauté et la sensation de plaisir (l'agréable). Pour Kant, la beauté est une « satisfaction désintéressée », aucun intérêt pour l'existence de l'œuvre ne doit rentrer en compte dans le jugement de goût. De plus il souligne qu'il y a dans tout jugement de goût une prétention à l'universalité : « *Est beau ce qui plaît universellement sans concept* ». Pourtant, des personnes différentes n'ont pas le même jugement sur le même objet. David Hume, prend véritablement en compte cette donnée : « *La beauté n'est pas une qualité inhérente aux choses elles-mêmes, elle existe seulement dans l'esprit qui la contemple, et chaque esprit perçoit une beauté différente* ».

2- jugement esthétique et jugement moral

En général, le jugement désigne la faculté ou le pouvoir de juger un acte ou son produit. Quand il est esthétique, le jugement est considéré comme un jugement de goût ; il ne peut être réduit à une opinion arbitraire, et se construit en rapport

à une oeuvre d'art. Le jugement esthétique est ainsi la faculté de juger d'un objet sans y mêler aucun intérêt individuel, par rapport auquel on ressent cependant une satisfaction ou une insatisfaction. Ces dernières ne se fondent sur aucun concept, mais sont universellement communicables. Chez Kant, le jugement esthétique est celui qui fait dire au sujet qu'un objet est beau. Il comporte trois dimensions. La première est d'être déterminée par un *plaisir désintéressé*. La deuxième est de représenter un *universel sans concept*. La troisième, est d'être axée autour d'une *finalité sans fin*. « *Après tout, lorsque nous déclarons un objet beau, nous le faisons en présupposant que toute l'humanité doit pouvoir s'accorder sur ce point* ». Le jugement moral pour sa part est le jugement qui permet de déterminer ou de statuer si telle ou telle action est bonne ou mauvaise. Ce jugement ne doit dépendre d'aucun intérêt particulier, mais doit se faire uniquement selon les lois de la raison. De ce fait, le jugement moral, en tant que produit de la raison, est universel et a priori.

II- ART COMME CREATION

1- Beauté naturelle et beauté artistique

Dans la *République*, Platon présente l'art comme une imitation de la nature. Dans *Esthétique*, Hegel réfute cette conception. Selon lui, le but essentiel de l'art ne saurait consister dans l'imitation de la nature. A quoi bon s'interroge-t-il de refaire une seconde fois même si c'est avec d'autre moyen, ce qui est dans le monde extérieur. En faisant de l'imitation le but de l'art, on impose à l'activité de l'artiste des limites qui interdisent la création proprement dite. Pour Kant, le beau naturel peut être selon lui supérieur au beau artistique, parce qu'il est purement gratuit : la belle oeuvre est faite pour plaire, et cette intention, quand elle est trop visible, peut gâcher notre plaisir ; rien de tel avec un beau paysage. Pour Hegel cependant, « *Le beau artistique est plus élevé que le beau dans la nature puisqu'il dégage des formes illusives et mensongères de ce monde imparfait et instable, la vérité contenue dans les apparences, pour la doter d'une réalité plus haute créée par l'esprit lui-même* ». Une oeuvre d'art a pour but de recréer la nature, l'Art exprime l'Esprit qui se découvre lui-même à travers son expression sensible, naturelle. Cela rejoint une autre affirmation de Hegel selon laquelle : « *L'art est un accord du sensible et du spirituel* ». L'Art réalise la rencontre de l'Esprit et de la réalité sensible, il ne saurait donc y avoir de Beau naturel. L'oeuvre artistique pour ainsi dire doit être simplement le produit d'un génie.

2- La finalité de l'art

L'art sert-il à quelque chose ? Une oeuvre d'art est une oeuvre qui a pour critère le beau, c'est-à-dire qui plaît seulement. Ici, l'oeuvre d'art est désintéressée, car elle ne représente rien d'utile. L'art est donc fondé sur le beau et a sa fin en lui-même

comme source du plaisir esthétique, d'une satisfaction désintéressée. En effet, le plaisir que procure l'oeuvre d'art (plaisir de la sensibilité mais aussi de l'intelligence) n'a rien d'utilitaire ou d'intéressé. Comme le reconnaît Kant dans *Critique de la faculté de juger*, l'art ne peut satisfaire que les besoins de l'esprit. Au rebours de l'art, le propre de l'artisanat et de la technique est d'avoir pour fin l'utilité. Kant considère l'artisanat comme un simple travail, un métier à travers lequel on recherche le gain.

Néanmoins, pour Aristote comme pour Platon, la conception du Beau est inséparable de la morale et de la politique. Aristote livre ses réflexions sur la musique dans sa *Politique*, où il montre que l'art a une incidence sur la façon d'être de l'homme et par conséquent sur la vie sociale : l'art permet une réconciliation de passions opposées. L'art possède aussi une fonction pédagogique qui consiste à orienter l'homme vers le bien. (Fonction sociale de l'artiste, l'oracle, messenger, l'engagement de l'artiste). L'art ne se limite donc pas au beau puisqu'il faut éduquer les consciences, bien qu'il se soit trouvé dans l'histoire de la philosophie de fervents défenseurs de l'art idéaliste.

3- La personnalité de l'artiste

Ainsi en va-t-il notamment de Delacroix, prônant l'art idéaliste (contre l'art réaliste) en tant que manifestant les puissances de l'imagination. L'artiste pour Delacroix va au-delà de la nature, il est *créateur*, son art est l'expression de son âme. Ce qui importe, ce n'est pas le sujet du tableau, mais les émotions de l'artiste. D'une manière similaire, Baudelaire, en lecteur de Poe, présente l'imagination *constructive* comme une faculté supérieure. Baudelaire s'oppose à la conception platonicienne du Beau comme permanent, universel, immuable ; au contraire le Beau est pour lui toujours individuel, le transitoire, l'artificiel. Notons dès à présent qu'au 20^{ème} siècle, ce pouvoir de l'imagination sera remis en cause par Alain. Selon lui, l'imagination est illusion ; elle ne saurait dévoiler ce qui est absent, montrer ce qui ne peut se voir. L'oeuvre d'art est au contraire une réponse à l'impuissance de l'imagination, une tentative pour pallier à sa faiblesse. Le monde intérieur des images n'existe pas ; il n'y a rien d'autre que des réactions corporelles et émotionnelles sans « forme » ; c'est leur extériorisation, leur « dessin » qui seule les ordonne ; l'art est avant tout une pratique pour discipliner les passions.

C'est Nietzsche qui a accordé le rôle le plus fondamental à l'art dans la philosophie. Pour lui, le philosophe doit être philosophe-artiste. Dans *La naissance de la tragédie*, il pose le principe de l'esthétique : l'art doit être la véritable philosophie, le grand *transfigurateur* de l'existence, qui affirme celle-ci au lieu de la nier ascétiquement (ce que fait la morale, c'est-à-dire le platonisme et le christianisme). La pensée artistique de Nietzsche est une pensée qui exhorte l'homme à devenir artiste, ou même à devenir sa propre oeuvre d'art. C'est pourquoi il peut écrire : « L'artiste ne parle qu'à des artistes ». Il n'y a plus lieu de

distinguer le créateur et le spectateur des œuvres artistiques. Le véritable artiste, c'est dit-il celui qui donne une forme et une loi au chaos de pulsions en lutte qu'il est. L'esthétique est corporelle, elle devient une « physiologie appliquée ».

En somme, au-delà de la complexité que révèle la nature de l'art, on peut dire qu'il se réfère au sentiment et qu'il assume plusieurs fonctions. En effet, il n'est pas seulement miroir de la vie sociale, il a également un intérêt psychologique et spirituel parce qu'il apprend à l'homme sa condition, son destin. Il lui propose une évasion hors des servitudes de l'action et du prosaïsme quotidiens. L'art est un moyen pour l'homme d'exprimer sa sensibilité et sa créativité. C'est aussi une façon d'apporter de la beauté à la vie quotidienne. L'art nous permet de rêver, nous détache de la réalité. L'art sert donc le beau, il devrait toujours être au service de ce dernier. Quel que soit le sujet peint ou sculpté, l'œuvre finale doit plaire au spectateur. « *L'art ne veut pas la représentation d'une chose belle, mais la belle représentation d'une chose* », disait le philosophe Emmanuel Kant. L'artiste cherche en effet la beauté, l'harmonie dans les formes.

Chapitre III : LE TRAVAIL ET LES MODES DE PRODUCTION

Problématique: Quel est le statut du travail dans les différents modes de production ?

Objectif: L'élève sera capable de montrer qu'il y a des modes de production qui aliènent le travailleur et d'autres qui le libèrent.

Etymologiquement, le concept « travail » dérive du mot latin *Tripalium* qui désigne un instrument de torture permettant d'assujettir et d'immobiliser les bœufs et les chevaux difficiles. Dans la notion de travail il faut voir de prime abord l'idée d'un effort, d'une tâche pénible et douloureuse. L'idée de torture et de souffrance est indissociablement liée à celle de travail. Si la notion de travail garde toujours sa signification péjorative, c'est parce que le travail est généralement un labeur, c'est-à-dire un effort qu'on déploie pour produire quelque chose. Même dans les Saintes Ecritures, le travail garde une connotation péjorative. Le travail y apparaît comme une malédiction. Dieu condamne Adam au travail, qui est le châtiment du péché originel. Toutefois, si le travail est essentiellement considéré comme torture, s'il évoque l'idée de souffrance, on peut se poser la question de savoir pourquoi travail-t-on ?

I- LE TRAVAIL COMME PRODUCTION

1- Travail et transformation de la nature

« *Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature* ». Karl Marx, **Le capital**. C'est une activité permettant à l'homme de transformer la nature par l'intelligence dans le but de satisfaire ses besoins. Le travail est donc une transformation intelligente de la nature. Il ne s'agit pas d'une transformation quelconque. Auguste Comte le définit comme : « *La modification utile du milieu extérieur opéré par l'homme* ». Le sens du travail humain est donc son utilité, son pouvoir d'humaniser son univers. L'œuvre de l'homme doit façonner la nature. De tous les objets qui m'entourent, je vois les résultats de ce travail de l'homme qui transfigure la nature matérielle. Ce travail de l'homme qui, selon Karl Marx : « *Saisit les choses et les ressuscite d'entre les morts* ». Le travail est donc une nécessité vitale à laquelle l'homme semble condamné car, contrairement aux animaux, il ne trouve pas dans la nature de quoi satisfaire immédiatement ses besoins : les vêtements ne se tissent pas tout seuls, la terre doit être cultivée... Mais pour exercer efficacement cette activité essentiellement transformatrice de la nature, l'homme utilise l'**outil** et sa **conscience**. Ce sont ces deux éléments qui marquent la distinction fondamentale entre le travail humain et l'activité animale.

2- Travail humain et activité animale

Dans **Le Capital**, Karl Marx élitue la caractéristique essentielle du travail humain. Le travail ne commence qu'avec l'utilisation de l'outil et de la conscience. L'outil apparaît comme un intermédiaire entre l'homme et la nature, il est un prolongement du corps anatomique. A la différence des animaux, les hommes ne sont plus tributaires de leur propre capacité organique. Dans **La production** Marx déclare : « *le travailleur convertit les objets extérieurs en organes de sa propre activité, organe qu'il ajoute au sien de manière à prolonger son corps* ». Le travail peut de ce fait se définir comme la transformation intelligente de la nature par l'intermédiaire d'outil (objet fabriqué). Cette médiation de l'outil introduit une autre dimension dans la production à savoir la technique, expression de la conscience humaine à l'œuvre. L'oiseau qui bâtit un nid, l'abeille qui construit une cellule de cire, transforment la nature en utilisant leurs organes naturels et agissent par instincts. Pourtant chez l'homme, la production ne peut être que consciente, l'usage de l'outil doit être intellectuellement conçu. Le travail est donc une activité consciente, d'où cette autre affirmation de Marx : « *Ce qui distingue d'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte c'est qu'il construit la cellule dans la tête avant de la construire dans la ruche* ». **Le capital**. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur. Le travail humain suppose un plan et un projet spirituel et se différencie par là de l'opération animale. Il est donc évident que l'oiseau ou le rat à proprement parler lorsqu'ils construisent leurs nids ou leurs abris ne travaillent pas, car ils n'appliquent aucun plan et ne réalisent aucun but consciemment. Il y a absence chez l'animal d'une volonté réfléchie, il ne se représente pas ses fins, tandis que l'activité humaine est guidée par la conscience. En conséquence, le travail est une vocation propre à l'homme et se distingue de l'activité animale dominée par l'instinct.

3- Travail et culture

Etymologiquement, cultiver c'est l'acte de transformer ce qui est ; par conséquent, la culture est la modification ou l'altération de la nature. La culture où l'acte de cultiver consiste en effet à faire subir à la nature des transformations plus ou moins considérables afin qu'elle convienne à celui qui la cultive. La culture de la nature présuppose des besoins que l'homme veut satisfaire, elle suppose aussi l'intelligence humaine à l'œuvre. Les transformations que la nature subit par la culture ont pour but de l'améliorer, de la compléter et de la rendre beaucoup plus utile et habitable par l'homme. L'éducation, l'agriculture, le travail en général, sont différents exemples de ce « modelage » de la nature par la culture. Dans ce sens on peut dire qu'il y a un lien très étroit entre la culture et le travail.

II- LE TRAVAIL COMME CONDITION DE POSSIBILITE DE L'HOMME

En parodiant René Descartes, Vuillemin dit : « *je travail donc je suis* ». De même que Descartes déduit l'être du sujet de l'activité pensante, de même Vuillemin déduit l'être de l'homme de son travail. Le travail apparaît comme la condition de possibilité de l'être. Autrement dit, c'est le travail qui confère à tout membre valide d'une société sa marque d'homme. Il est donc la clé qui ouvre la porte de la société humaine.

Emmanuel Mounier pour sa part pense ainsi que « *tout travail travaille à faire un homme en même temps qu'une chose* ». Le travail consolide notre être, il nous permet de nous réaliser. Le travail nous détache de nous mêmes et nous fait entrer en communication avec le monde et les forces de la nature. Dans **Citadin**, Antoine de Saint Exupéry dit : « *Le travail oblige d'épouser le monde. Celui qui laboure rencontre des pierres, se méfie des eaux du ciel ou les souhaite, et ainsi communit, s'élargit et s'illumine ; et chacun de ses pas se fait retentissant* ». Il s'ensuit que le travailleur est non seulement délivré et introduit dans la nature, il est aussi relié par son travail à la société des hommes.

Denis Huisman pense quant à lui que : « *Travailler c'est trouver sa place à l'intérieur d'un organisme (société) dont tous les éléments sont solidaires* ». L'homme ne peut donc rien sans le travail d'autrui. De plus, l'homme qui travail satisfait ses aspirations, ses désirs, le travail est son gagne-pain comme on dit. Selon Georges Canguilhem, « *le travail s'explique par le besoin de gagner sa vie* ». Cette volonté de gagner sa vie afin de mieux vivre ne saurait se matérialiser que s'il y a justice. Ce qui signifie que le travail doit avoir une rémunération appropriée, correspondante, proportionnelle. Lorsque la rémunération ne reflète pas le travail, il y a lésion et injustice, ce qui traduit en quelque sorte une forme d'exploitation. Le travail rate sa fonction d'aider le travailleur à se réaliser et participe plutôt à son aliénation.

III- LE TRAVAIL : ALIENATION OU LIBERATION?

1- Le travail comme aliénation

Quelles sont les conditions dans lesquelles le travail aliène l'homme ?

Le travail est aliénant selon Marx dans le cadre des sociétés capitalistes où les prolétaires sont exploités par les bourgeois. Marx montre comment le système capitaliste fait du propriétaire d'un bien non celui qui le travaille, mais celui qui en possède les moyens de production : c'est le capital qui est rémunéré, et non le travail, en sorte que les propriétaires n'ont pas besoin de travailler, et que les travailleurs ne peuvent devenir propriétaires. En dépossédant le travailleur de ses moyens de production et du produit de son travail, le capitalisme, au lieu d'en faire une activité libératrice et formatrice, a rendu le travail aliénant : dans « *le*

travail aliéné » inauguré par la grande industrie et le salariat, non seulement l'ouvrier n'est pas maître de ce qu'il fait, mais encore sa force de travail est elle-même vendue et achetée comme une marchandise. Le travail devient donc aliéné en un double sens : d'abord parce que le travailleur le vend, et ensuite parce qu'en le vendant, il s'aliène lui-même : « *Le travail ne produit pas seulement des marchandises ; il se produit lui-même et produit l'ouvrier comme une marchandise.* » (Karl Marx). Hors mis cette déviation que le travail peut connaître dans les sociétés modernes capitalistes, on ne doit pas perdre de vue la vertu libératrice et salvatrice du travail.

2- Le travail comme libération

Quelles sont les conditions dans lesquelles le travail libère l'homme ?

Si le travail est vécu comme une contrainte pénible, il n'en est pas moins le moyen par lequel l'homme s'affranchit de la nature et conquiert sa liberté et son humanité. C'est ce que montre Hegel dans sa célèbre dialectique du maître et de l'esclave, où il expose sa conception du travail : Dans l'effort, l'homme se rend peu à peu maître de lui : il se libère ainsi de la nature en lui (les instincts) en transformant la nature hors de lui. Le travail pour Hegel est donc culture ou formation, c'est un processus d'émancipation qui provoquera la disparition de la domination du maître. Le travail devient moteur de notre libération. Par son travail, l'homme cultive et humanise la nature et se cultive lui-même. Bien que critiquant le mode de production capitaliste dans lequel le travailleur est aliéné, Marx reconnaît une valeur intrinsèque au travail. Ajoutons que pour toute une tradition marxiste, le travail sera le paradigme de l'action humaine. Lukacs dira ainsi que le travail est la forme ontologiquement originaire de l'activité humaine, le travail est l'essence de l'homme. Pour Hegel, c'est dans le travail fait au service d'un autre, le travail du maître pour l'esclave que s'enracine l'humanité de l'homme. En effet, l'esclave, ne travaillant pas pour lui-même, ne jouit pas directement du produit de son labeur ; il fait de celui-ci un objet autonome dans lequel il peut se « contempler » au lieu de le consommer immédiatement ce qui est l'œuvre d'un désir encore animal. Le travail est émancipateur. Signalons au passage que dans la Grèce antique, le travail est méprisé dans la mesure où il soumet l'homme à la matière et aux commandements d'autrui. Au travail s'oppose la philosophie, la politique, le sport.

Loin d'être une malédiction, une torture convenable aux esclaves, le travail est la condition de possibilité de l'être, de sa liberté et de son épanouissement. Il libère des contraintes matérielles et de l'hostilité de la nature.

Chapitre IV : LE DEVELOPPEMENT EN AFRIQUE

Problématique : Quel développement pour l'Afrique et comment y parvenir ?

Objectif : L'élève sera capable de donner un contenu au concept de développement en indiquant les conditions pour y arriver.

I- QU'EST-CE QUE LE DEVELOPPEMENT ?

Le développement désigne l'action de développer d'évoluer, d'agrandir, d'accroître. Tout développement fait donc appel à l'idée de progrès. Il s'agit ici d'une transformation graduelle. Toute personne, tout peuple est condamné à évoluer, c'est-à-dire à améliorer quantitativement et qualitativement ses conditions d'existence. L'africain à la quête de cette condition humanisante est confronté à un problème embarrassant, celui de savoir s'il faut exclusivement importer la technique et la science qui marquent la puissance de l'Europe ou retourner simplement à sa culture ? Autrement dit, quelles stratégies préconiser pour sortir l'Afrique du sous-développement ? Il convient de diagnostiquer le sous-développement de l'Afrique afin d'y apporter des propositions de solution.

II- LES CAUSES DU SOUS-DEVELOPPEMENT DE L'AFRIQUE

1- Les causes politiques

Les coups d'Etat incessants, les crises frontalières, les régimes dictatoriaux, la mauvaise gouvernance, le détournement des fonds publics, la corruption.

2- Les causes économiques

La mauvaise exploitation du peu de ressources existant, la mauvaise répartition des richesses, le déséquilibre dans les termes de l'échange, la dépendance économique vis-à-vis des capitaux étrangers, l'imposition par les institutions financières occidentales de la politique économique en Afrique (la Banque Mondiale et le Fond Monétaire International).

3- Les causes socioculturelles

L'irrationalité des comportements, le poids des traditions et des superstitions, la mentalité coloniale (Franz Fanon « *Le noir veut être comme le blanc* »), le complexe d'infériorité, le complexe de dépendance, le taux élevé d'analphabétisme, Le tribalisme, la misère, l'insécurité, la prédominance du chômage.

III- LES CONDITIONS DU DEVELOPPEMENT DE L'AFRIQUE

1- Conditions politiques

Instaurer la démocratie et la séparation des pouvoirs, développer les notions d'intérêt général et de bien public, réduire l'hégémonie de la bourgeoisie bureaucratique, cultiver la bonne gouvernance, lutter contre le détournement des deniers publics et la corruption.

2- Conditions économiques

Instaurer la démocratie économique, développer les forces et les moyens de production, libérer le travail et les travailleurs, dépasser le mode de production capitaliste qui génère la colonisation, mettre sur pied les plans de développement. Ex. : le plan quinquennal (on trace un programme dont le bilan est établi en cinq ans), l'adaptation de toutes les stratégies de développement à la mentalité, au comportement et à la culture des africains.

3- conditions morales et culturelles

Rationaliser les comportements, changer les mentalités, éviter le mimétisme servile, le syncrétisme culturel, abandonner les superstitions, éviter le repli identitaire, développer l'esprit critique et le sens de la moralité, développer l'éducation.

CHAPITRE V : LA PENSEE LOGIQUE

Problématique : Comment énoncer un discours conforme aux règles de la pensée et aux données du réel ?

Objectif : l'élève sera capable d'identifier un raisonnement logique, produire et reproduire un raisonnement qui confère à son discours une certaine validité.

Ce qu'il faut retenir :

Une pensée logique est un raisonnement correct. Par raisonnement correct on entend celui dans lequel ne subsiste aucune contradiction. On distingue plusieurs types de raisonnement : la **déduction** (raisonnement qui va du général au particulier), l'**induction** (raisonnement qui va du particulier au général) et l'**analogie** (raisonnement qui va du fait au fait). La validité de notre discours dépend de la cohérence interne à celui-ci et de sa conformité au réel.

Chapitre VI : L'ESPACE ET LE TEMPS

Problématique : L'espace et le temps sont-ils des réalités objectives ou une production du sujet ?

Objectif : L'élève sera capable de montrer que le temps et l'espace constituent les modes de saisie de connaissances et d'organisation du réel qui déterminent la condition humaine.

Pour qu'un objet soit perçu, il faut qu'il soit déjà situé quelque part c'est-à-dire donné dans l'espace. L'espace apparaît ainsi comme le milieu où je vis et perçois des objets séparés entre eux et de moi par une certaine distance. C'est aussi, au-delà de ce que je peux immédiatement percevoir, toute cette étendue qui entoure la terre et sépare les planètes. De façon générale, l'espace est le milieu homogène et illimité contenant toutes les étendues finies et où la perception situe ses objets et leurs mouvements. Mais cet espace, est-il une propriété du réel ou bien le seul fait des mécanismes de nos représentations ? Autrement, l'espace est-il une donnée concrète ou une conception abstraite ?

1- La théorie de la réalité de l'espace

Pour les tenants de cette théorie, l'espace existe réellement comme le cadre objectif dans lequel comparaissent les objets. Pour eux, les objets ayant une existence réelle, on doit admettre la réalité de l'espace comme ce qui à l'extérieur de l'esprit humain soutient l'existence de ces objets. Une telle conception fut défendue par les premiers atomistes (Leucippe et Démocrite).

Ces derniers assimilaient l'espace au vide qui permet le mouvement indispensable à un univers qui n'est qu'une combinaison perpétuellement modifiée d'atomes.

Aristote substitue à l'existence du vide celle du lieu. Celui-ci est une sorte d'enveloppe vide à l'intérieur de laquelle les objets sont compris. L'espace lui-même est un ensemble différencié (haut et bas, droite et gauche) de lieux, chaque lieu étant différencié par l'objet qui devrait y loger naturellement. C'est ainsi que le lieu naturel des corps légers (le feu par exemple) est le haut alors que celui des corps lourds (le caillou par exemple), c'est le bas. L'espace aristotélicien est conforme à nos expériences perceptives pour lesquelles l'espace est structuré par les objets qui l'occupent. C'est un espace plein de significations pour nous. Mais un tel espace échappe à l'investigation géométrique qui a affaire à un espace abstrait (l'espace euclidien par exemple).

Descartes va rejeter l'espace aristotélicien car pour lui, l'espace n'a pas d'existence autonome: corps et espace (ce qui entoure les corps) sont tous définis par l'étendue qui est leur caractéristique commune. L'espace cartésien est le

résultat d'un processus d'abstraction permettant de penser la matière en termes géométriques (longueur, largeur, hauteur ou profondeur, etc.). Cependant pour Newton, ce qui se meut autour des corps et que Descartes identifie à ces corps, n'est qu'un espace relatif. Cet espace relatif lui-même se déplace dans un cadre immuable, indépendant des objets qui s'y trouvent, dans un espace absolu. "L'espace absolu, écrit-il, sans relation aux choses externes, demeure toujours similaire et immuable; l'espace relatif est cette mesure ou dimension mobile de l'espace absolu, laquelle tombe sous les sens par la relation aux corps, et que le vulgaire confond avec l'espace immobile".

2- La théorie de l'idéalité de l'espace

Tandis que pour Descartes, l'espace est une propriété de la matière et que pour Newton, il est conçu comme une réalité absolue, Leibniz le considère comme un système de relations abstraites, une "idéalité". L'espace est ce qui permet de définir la position, le mouvement des objets les uns par rapport aux autres. "L'espace, écrit-il, est l'ordre des coexistences possibles, comme le temps est l'ordre des successions possibles". L'espace n'est donc pas une chose ou une réalité concrète mais une relation posée par la raison, une propriété logique.

La conception de Leibniz qui ramène l'espace à une représentation abstraite tend à l'appauvrir. C'est pourquoi Kant va en souligner le caractère intuitif. Pour lui, l'espace tout comme le temps est une "forme a priori de la sensibilité" (la sensibilité est la fonction par laquelle les objets nous sont donnés dans l'expérience). Il va par ailleurs remettre en cause la conception selon laquelle l'espace serait une réalité objective indépendante de notre perception. L'espace est la condition de possibilité de l'expérience et de toute représentation du monde: il est nécessaire avant tout contact entre l'esprit et la réalité. "L'espace, écrit Kant, n'est que la forme de tous les phénomènes externes, c'est-à-dire la condition subjective de la sensibilité".

Mais l'espace kantien n'est en fait que la transposition philosophique de l'espace de la géométrie euclidienne, lui-même construit par abstraction de l'espace de nos perceptions quotidiennes. La conception d'un espace exclusivement euclidien s'avère insoutenable après les développements des géométries non euclidiennes, confirmées par la physique d'Einstein.

3- Espace et temps pour la conscience

a) L'espace vécu

Avant d'être pensé par les hommes, l'espace est d'abord vécu c'est-à-dire habité, décoré, enfermé, etc. Si l'espace est structuré par l'esprit, c'est qu'il est d'abord habité par des actes. Les parties du corps par exemple ont dans l'espace un rôle biologique différent auquel s'ajoute une fonction symbolique ou esthétique ; le

visage, la main, les jambes sont autant de parties investies d'une symbolique spatiale chargée de sens. Le corps comme la maison, a ses domaines publics et privés qui ne seront pas investis de la même façon, par exemple par le médecin ou l'amant. Par ailleurs, la manière dont on occupe l'espace est révélatrice d'un mode de vie, voire d'une conception de l'homme. On en a pour preuve la distinction qu'on peut faire entre les demeures luxueuses des quartiers huppés et les espaces confinés des taudis. Il semble ainsi que l'espace est réservé à chacun selon son importance sociale. Dans une certaine mesure, les individus sont à l'image de l'espace qu'ils occupent ou posent comme une revendication légitime car c'est le lieu où peut s'épanouir leur personnalité.

b) l'espace et le temps

Nous ne pouvons rien percevoir qui ne soit déjà et nécessairement donné dans l'espace et le temps. Ceux-ci apparaissent comme la condition nécessaire et universelle de l'existence humaine. Cependant, l'homme n'entretient pas les mêmes rapports avec ces deux formes de la sensibilité, chacune étant spécifique. Tandis que l'espace est réversible, c'est-à-dire qu'il autorise l'aller-retour, le temps est irréversible. Ainsi, s'il m'est possible de refaire à l'envers un trajet, il m'est impossible de remonter le cours du temps. Cette irréversibilité montre mon impuissance à accélérer le déroulement du temps malgré mon impatience et ma curiosité. C'est donc en vain que le poète supplie le temps de suspendre son vol.

En outre, alors que l'espace est presque parfaitement mesuré et dominé, le temps semble échapper aux prises de l'homme. Le temps n'est mesuré que sur le modèle spatial de l'horloge; par exemple nous convertissons les données temporelles en données spatiales. Ce temps spatialisé qui est homogène selon Bergson, n'est qu'un temps abstrait marqué par l'extériorité. Le vrai temps selon lui, c'est le temps vécu par la conscience, c'est-à-dire la durée qui est hétérogène et marque le mouvement de la vie intérieure.

Le temps est ainsi une dimension fondamentale de la conscience. C'est en elle surtout que l'homme appréhende sa condition comme limitée et précaire. En effet, écartelé entre le passé et le futur, l'homme ne peut rien saisir de stable. C'est par le temps également qu'il prend avec horreur et inquiétude conscience de sa dégradation et de sa mort. C'est pourquoi il y a chez l'homme un refus du temps et une aspiration à l'éternité. Mais le temps est également ce en quoi l'homme se réalise comme projet ; il peut saisir en effet, l'avenir comme un champ de développement tant d'un point de vue individuel (affirmation de soi) que collectif (progrès de l'humanité). Le temps n'est plus alors perçu comme dégradation et inquiétude mais comme enrichissement et espoir.

Chapitre VII : LA SCIENCE

Problématique : Qu'est ce que la science et comment fonctionne-t-elle ?

Objectif : L'élève sera capable d'établir la spécificité de la science dans son objet, ses méthodes et ses résultats.

I- L'OBJET DE LA SCIENCE

1- Définition

Du latin *scientia*, de *scire*, connaître, savoir, la science est un ensemble de connaissances démontrables, vraies, et rationnelles portant sur une catégorie de fait, sur la nature des choses ou sur leur condition d'existence. C'est un effort de connaître le monde réel, d'identifier les lois qui régissent les phénomènes. La science produit des explications rationnelles sur le réel en vue de le maîtriser. Selon Descartes, dans *Discours de la méthode*, « la science est ce qui nous rend maître et possesseur de la nature ». Ainsi, la connaissance scientifique du monde suppose sa transformation. C'est donc dire que pour transformer le monde il faut le connaître. Tout se passe alors comme si l'activité humaine se faisait sur la base des connaissances scientifiques.

2- La loi des trois états d'Auguste Comte

Auguste Comte, philosophe et mathématicien français du 19^e S. a montré que l'esprit scientifique tel qu'il apparaît dans sa positivité aujourd'hui à travers les *inventions de plus en plus perfectionnées* n'est pas naturel en l'homme. C'est le point d'aboutissement d'un long processus d'évolution qui est passé par trois états ou âges (théologique, métaphysique et positif). L'état positif ou scientifique dans lequel nous sommes est la période au cours de laquelle l'effort est fait pour donner une explication rationnelle du monde. Désormais, avec l'état positif, l'esprit ne cherche plus à expliquer les phénomènes par des causes surnaturelles et abstraites, mais il s'édifie sur des faits constatables et mesurables. Cet état constitue l'état d'achèvement de la maturation de l'intelligence où l'explication des phénomènes se fait par l'examen des propriétés que l'on peut observer, vérifier et interroger. Nous sommes donc ici au niveau du savoir authentique réglé par les faits : c'est la naissance de la science, et la connaissance scientifique est ainsi débarrassée de toute considération subjective et dans ce cas, les sentiments les émotions et la foi cèdent la place à la raison.

II- LA METHODE SCIENTIFIQUE

1- Les exigences de la méthode scientifique

On appelle méthode scientifique l'ensemble des canons guidant ou devant guider le processus de production des connaissances scientifiques. Les sciences se distinguent des autres disciplines (comme la philosophie) par la manière dont elles établissent la vérité de leurs théories, c'est-à-dire par leur méthode. C'est justement en raison de cette méthode que les résultats scientifiques sont aussi impressionnants et que la science a un tel prestige. Non que les résultats scientifiques soient infaillibles, ils ne le sont pas, mais parce qu'ils sont aussi fiables que possible. Quels sont les principaux éléments de cette méthode?

- La science est systématique et objective.
- Les termes et les observations sont établis de manière rigoureuse.
- Les hypothèses doivent être testables et testées par des chercheurs indépendants les uns des autres.
- Les théories scientifiques doivent être cohérentes entre elles.

2- Les révolutions scientifiques

Il arrive qu'une théorie scientifique soit remise en question. C'est souvent parce qu'elle semble insatisfaisante pour expliquer certains phénomènes nouvellement découverts. Les savants cherchent alors quels sont ses défauts et tentent de formuler de nouvelles hypothèses susceptibles d'expliquer mieux les faits. Cela donne parfois lieu à une remise en question complète: c'est ce qu'on appelle une révolution scientifique. Galilée (qui a démontré que la Terre est ronde et tourne autour du soleil), Lavoisier (qui a découvert l'oxygène), Darwin (qui a formulé la théorie de l'évolution des espèces), Pasteur (qui a découvert la source microbienne de plusieurs maladies), Einstein (qui a formulé la théorie de la relativité), Heisenberg (à qui on doit le principe d'incertitude) ont été à l'origine d'importantes révolutions scientifiques. D'autres révolutions scientifiques adviendront sûrement dans l'avenir. C'est pourquoi il ne faut pas penser que la science est infaillible, mais seulement qu'elle nous fournit les meilleures théories présentement disponibles pour expliquer les faits que nous connaissons.

3- Les progrès scientifiques

Les progrès scientifiques ne se réalisent pas par accumulations progressives des faits comme l'ont pensé les empiristes. Ils résultent plutôt de la relation dialectique entre la théorie et l'expérience. C'est lorsqu'il y a un rapport contradictoire que la science naît et progresse. C'est la raison pour laquelle on a pu dire : « *l'histoire du progrès scientifique, c'est l'histoire dramatique des victoires remportées sur les contradictions* ». C'est de cette contradiction que parlait Bachelard avec sa *philosophie du non* lorsqu'il décrivait l'évolution des

connaissances scientifiques comme étant chaotique et non linéaire. D'après Bachelard en effet, « *la science progresse par rupture avec son passé, en dépassant les obstacles épistémologiques qui tendent à freiner son évolution* ». Ce qui implique la science évolue par contradiction, par bond, par négation, et les négations dont il est question ne sont pas des césures (ruptures) radicales, mais plutôt des ruptures dialectiques en ce sens que des connaissances dépassées on retient ce qu'elles ont de positif et qui est susceptible d'enfanter une théorie nouvelle. Cet acte rationnel exige de la part du savant une rupture d'avec ce que André Lalande appelle « *raison constituée* » qui désigne les anciennes théories explicatives des faits, mais, des théories dont l'explication ne réussit pas tout à fait élucider les faits. « *La raison constituante* » au contraire désigne l'ensemble des théories nouvelles dont l'explication rend beaucoup plus compte des faits avec des concepts appropriés. Mais le passage de la raison constituée à la raison constituante n'est pas toujours facile car les anciennes théories gardent leur prestige aussi longtemps qu'elles ont des partisans, raison pour laquelle Pasteur eut beaucoup de problème à combattre la thèse de la génération spontanée. Galilée connu toutes les peines du monde à faire admettre l'héliocentrisme au détriment du géocentrisme d'Aristote. L'histoire des sciences est l'histoire d'une évolution permanente dans la mesure où les savants réussissent souvent à bouleverser les anciennes doctrines auxquelles l'humanité était accoutumée pour instaurer les doctrines nouvelles. Lorsque les anciennes théories constituent ce que Bachelard appelle *facteur d'inertie*, c'est-à-dire empêchent par leur force la promotion ou l'intégration des doctrines nouvelles, elles s'avèrent ipso facto être des obstacles épistémologiques. Tout ceci achève de montrer que toutes les connaissances dans le domaine scientifique sont nécessairement provisoires et pour souligner ce caractère provisoire des vérités scientifiques, Bachelard affirme : « *il n'y a pas des vérités premières, il n'y a que des erreurs premières* » qui attendent d'être dépassées pour faire place à des vérités probables.

4- Connaissance sensible et connaissance rationnelle

La connaissance rationnelle se distingue de la connaissance sensible qui se veut empirique commune et subjective. Le commun des mortels croit pouvoir connaître le monde par le moyen des sens. Il prend alors ses premières impressions pour un savoir objectif et universel. Or les données sensibles ne peuvent accéder au statut de connaissance scientifique que si elles sont repensées, réorganisées, c'est-à-dire soumises à l'examen de la raison. Ce qui revient à dire que le savoir scientifique va au-delà du simple enregistrement des faits évidents pour les dénoncer et découvrir les lois qui y sont cachées. Voilà pourquoi selon Bachelard « *il n'y a de science que de ce qui est caché* ». **La formation de l'esprit scientifique.** C'est la raison humaine qui réveille ce qui est caché par une analyse critique des données chaotique de nos sens. Certes, la démarche scientifique a pour point de départ l'expérience sensible, c'est-à-dire ce que nous appréhendons de la réalité du monde qui nous entoure par nos organes de sens (la vue, le toucher, l'odorat, le goût, l'ouïe). Cependant, la connaissance

scientifique se forme progressivement en se démarquant de la connaissance sensible encore appelée connaissance empirique. Pourquoi ? *A cause du déficit de nos sens*. En effet, nos sens nous trompent souvent. C'est pour cela qu'on propose habituellement la science comme une connaissance totalement objective (impartiale, neutre), débarrassée de toutes considérations et préférences subjectives (personnelles, individuelles, particulières).

III- VALEUR ET LIMITES DE LA SCIENCE

1- Les limites de la science

La science a-t-elle des limites dans la connaissance du réel? Interroger les limites de la science, c'est non seulement se demander si la science épuise le réel, mais aussi s'interroger sur les limites de la rationalité. Les limites de la science se trouvent dans le monde observable (le monde réel). Autrement dit, la science se résume à l'étude de la matière composant notre Univers et ses lois. Il existe un autre monde qui est celui de l'abstrait et se manifeste à travers les concepts. Le monde de l'abstrait est par conséquent la limite de la science car ce monde n'est pas "observable". Le monde de l'abstrait est caractérisé par les concepts, alors que le monde réel est caractérisé par les phénomènes. La science (en générale) d'aujourd'hui s'intéresse uniquement aux phénomènes car ceux-ci sont observables, elle ne s'intéresse pas aux concepts mais les utilisent sans en connaître leurs origines. Croire que la science n'aurait pas de limite, c'est croire que la science serait omnipotente (ce qui est absurde puisque l'omnipotence n'existe pas). La science n'est donc pas omnipotente et ses limites se trouvent en elle-même. Voilà pourquoi on s'accorde pour dire que la science n'est pas la seule connaissance valable au monde. La littérature, la philosophie, la réflexion quotidienne sont des sources inépuisables d'enseignements de toutes sortes. Mais elles ne prétendent pas être des sciences.

2- La valeur de la science

Quelle est la valeur objective de la science dans le processus de connaissance du réel ?

Malgré toutes ces incertitudes, la méthode scientifique décrite plus haut demeure la meilleure façon que les êtres humains ont inventée pour obtenir des connaissances fiables. Les développements technologiques fabuleux des deux derniers siècles reposent entièrement sur le progrès scientifique, aussi bien dans le domaine de l'ingénierie que dans celui de la santé. Nous devons reconnaître que la vérité scientifique se veut objective et son but est de permettre à l'homme de mieux comprendre le monde physique afin de mieux le transformer et le dominer.

Malgré ses succès évidents, nous devons demeurer vigilants face à la science, et surtout face aux applications de la science. « *Science sans conscience n'est que ruine de l'âme*. » (Rabelais, ***Pantagruel, chap. VIII***) Ce n'est pas parce qu'on peut faire des manipulations génétiques de l'embryon humain, que ce soit correct de le faire. Il ne faut pas attendre de la science qu'elle organise la société ou qu'elle se substitue à l'individu pour diriger sa vie. Enfin, il ne faut pas croire que la science apportera toutes les réponses aux questions des êtres humains, ou qu'elle apportera une solution à tous nos problèmes, spécialement à ceux qui découlent du progrès technique. Comme les humains qui la construisent, la science est faillible et limitée. Un usage responsable de la science implique qu'on reconnaisse ce qu'elle peut nous apporter, tout en conservant le contrôle sur son utilisation. La science ne saurait se substituer à nous pour ce qui concerne les finalités de nos vies.

Chapitre VIII : LES MATHÉMATIQUES

Problématique : Les mathématiques sont-elles purement abstraites ou ont-elles un rapport avec la réalité ?

Objectif : L'élève doit être capable d'établir la spécificité des mathématiques quant à leur objet, leur méthode et leur finalité.

I- L'OBJET DES MATHÉMATIQUES

Les mathématiques désignent la science ayant pour objet l'étude d'êtres ou d'entités abstraites (nombres, figures, etc.) au moyen du raisonnement et de la déduction. L'objet des mathématiques a soulevé une polémique entre les penseurs. Ils ont eu à se poser la question de savoir si la mathématique est une résultante de la raison humaine ou de la réalité ambiante. En d'autres termes, les lois mathématiques sont-elles écrites dans la nature ou sont-elles le fruit de la rationalité dynamique de l'esprit humain ? Pour les mathématiciens réalistes tels que Euclide, les objets mathématiques sont dans la nature. Cette thèse *empiriste* conçoit des objets appréhendables et visibles. Ces réalités devraient simplement s'imposer à la *raison humaine*. Ainsi, le cercle géométrique tout comme le chiffre deux (2) existe comme des êtres autonomes que l'homme doit simplement découvrir sans l'effort de la raison. Cette conception sera dépassée par la thèse rationaliste soutenue par Leibniz et Emmanuel Kant. Selon elle, les objets mathématiques ne sauraient avoir des existences autonomes, mais sont inscrites dans la raison. C'est l'homme qui, par son pouvoir de représentation et d'abstraction, matérialise dans la nature des concepts mathématiques qui, à ce point de vue, ne sont que de pures conventions. Le langage mathématique comme tout langage est donc conventionnel. Il n'existe donc ni cercle, ni triangle dans la nature ; mais des objets circulaires et triangulaires. Aussi, les chiffres ne sont pas des réalités palpables et saisissables mais des principes qu'on pose et accepte d'utiliser pour dénombrer les objets de l'univers.

II- LE RAISONNEMENT MATHÉMATIQUE

Le raisonnement mathématique est généralement représenté comme le raisonnement déductif par excellence, raison pour laquelle il entretient des relations de similitude avec le syllogisme qui est considéré comme l'expression la plus achevée de la déduction. La validité d'un théorème par exemple dépend de la validité des hypothèses. Au point de départ des raisonnements mathématiques on a des propositions qui ne sont pas la conclusion d'aucune démonstration. Ces propositions de départ sont appelées les principes mathématiques, elles servent

de base aux démonstrations des théorèmes mathématiques. La classification traditionnelle distingue trois espèces de principes à savoir : les axiomes, les postulats et les définitions ou propriétés. Les mathématiques sont donc une science hypothético-déductive dont la seule loi est celle de la cohérence logique, abstraction faite de toute application aux objets empiriques, indépendamment de toute interprétation intuitive. C'est ce qui fait dire humoristiquement au philosophe mathématicien Bertrand Russell que les mathématiques ainsi conçues sont « *une science où l'on ne sait jamais de quoi l'on parle, ni si ce que l'on dit est vrai* ». **Essai sur les fondements de la géométrie**. C'est là une façon de dire que les définitions mathématiques sont purement conventionnelles et que leur démonstration repose en dernière analyse sur des principes indémonstrables.

En somme, pour la pensée mathématique moderne, les principes mathématiques (axiomes, postulats et propriétés) sont légitimes s'ils permettent de construire une science rigoureuse et fertile et non parce qu'ils renferment en eux une évidence absolue. C'est cette rigueur et cette fécondité qui peuvent rendre les pensées mathématiques efficaces et efficientes dans le domaine de l'élaboration de la connaissance du réel.

III- LA FINALITE DES MATHÉMATIQUES

Aristote disait des mathématiques que leur noblesse est de ne servir à rien, et pourtant, elle semble avoir une emprise réelle sur la nature. Les sciences expérimentales dont l'objet d'étude est précisément la nature en ont un impérieux et constant besoin. Il faut dire que les maths donnent d'abord un langage aux autres sciences, langage remarquable par son exactitude, sa rigueur, sa simplicité, sa transparence, sa maniabilité (manoeuvrabilité) ainsi que son univocité. En effet, en conquérant l'espace et le temps, les maths ont conquis le réel. Cette conquête a d'abord commencée historiquement par la mécanique, puis la physique. La deuxième étape décisive fut celle de l'astronomie. Dans la période moderne, ce fut le triomphe des maths dans la quasi-totalité des sciences physiques par plus de précision. De nos jours, la domination des maths s'illustre par la maîtrise du domaine électronique, ensuite par l'invasion des sciences humaines, démographiques, l'économie, la psychologie, la géographie humaine et non physique, et surtout la biologie par les travaux de Mendel sur l'hérédité. A tout prendre, on peut dire que les maths sont devenues un outil de pénétration du réel. On peut en outre dire que la mathématisation des sciences a pour but de dominer l'univers. Pour les pythagoriciens, l'univers lui-même n'est qu'une réalité mathématique, c'est ce qui justifie l'introduction des mathématiques dans toutes les disciplines scientifiques dont la fin ultime est la maîtrise du réel, de l'univers, donc du monde, d'où la vieille idée de Pythagore : « *les nombre gouverne le monde* ». C'est dans la même optique que Galilée a pu écrire que « la nature est écrite en langage mathématique ». Pour les pythagoriciens en effet, c'est celui qui

sait manier les chiffres qui doit dominer parce que l'injustice financière, politique, sociale et culturelle n'est que la résultante de l'injustice mathématique. L'injustice découle alors de l'incapacité à manier les nombres. Ainsi, pour Pythagore, il n'y a pas de distinction entre les êtres mathématiques (point, droite, fonction) et les êtres réels. Les maths en définitive, en dépit de leur caractère abstrait se rapporte au réel et jouent à cet effet un rôle prépondérant dans la compréhension et l'explication de la nature, de l'univers, d'où leur importance dans la vie de l'homme.

Chapitre VIII : LOGIQUE ET MATHÉMATIQUES (Terminales scientifiques)

Problématique : Peut-on assimiler la logique aux mathématiques ?

Objectif : L'élève sera capable d'établir le caractère hypothético-déductif de la logique et des mathématiques par delà leurs différences.

I- DIFFERENCE ENTRE LA LOGIQUE ET LES MATHÉMATIQUES

Le mot « logique » vient du mot grec *logikê*, dérivé de *logos*, terme latin signifiant à la fois raison, langage, et raisonnement. Dans une première approche, la logique est l'étude des règles formelles que doit respecter tout raisonnement correct. Par raisonnement correct on entend celui dans lequel ne subsiste aucune contradiction. Aristote (qui passe pour l'inventeur de la logique formelle ou classique, que l'on retrouve dans son traité de logique intitulé **Organon**) définit la logique comme l'art de bien conduire sa raison. Ainsi dit, au sens classique, la logique est la science des lois de la pensée. Au sens moderne, la logique est la science des formes du discours. Dans cette perspective, une pensée logique est un discours correct, c'est-à-dire convaincant, cohérent et non contradictoire. La mathématique par contre désigne la science des nombres et des figures géométriques. Descartes en son temps définissait les mathématiques comme « la science de l'ordre et de la mesure ». Les mathématiques apparaissent de prime abord comme une discipline purement abstraite (formelle) dans la mesure où elle s'élabore sans référence obligée à la réalité extérieure ou empirique.

II- CONVERGENCES DE LA LOGIQUE ET DES MATHÉMATIQUES

Le raisonnement mathématique est généralement représenté comme le raisonnement déductif par excellence, raison pour laquelle il entretient des relations de similitude avec le syllogisme qui est considéré comme l'expression la plus achevée de la déduction. La validité d'un théorème par exemple dépend de la validité des hypothèses. Au point de départ des raisonnements mathématiques on a des propositions qui ne sont pas la conclusion d'aucune démonstration. Ces propositions de départ sont appelées les principes mathématiques, elles servent de base aux démonstrations des théorèmes mathématiques. La classification traditionnelle distingue trois espèces de principes à savoir : les axiomes, les postulats et les définitions ou propriétés. Les mathématiques sont donc une science hypothético-déductive dont la seule loi est celle de la cohérence logique abstraction faite de toute application aux objets empiriques, indépendamment de toute interprétation intuitive.

Chapitre IX : LES SCIENCES DE LA MATIERE

III- LE FORMALISME LOGICO-MATHEMATIQUE

La logique et les maths sont des sciences de même espèce, dites formelles ; Les sciences formelles portent sur des formes abstraites et les traitent de manière rigoureuse. On compte dans cette catégorie la logique et les mathématiques. On les dit formelles, car elles ne s'occupent d'aucun contenu concret. Bien sûr, les mathématiques peuvent être appliquées, mais alors ses lois ne changent pas. La multiplication de 4 et de 5, égale toujours 20, qu'il s'agisse de pommes, de poires ou d'électeurs! Le cœur de ces sciences est la logique. La logique est la science du raisonnement. Elle définit les lois du raisonnement vrai et permet de distinguer les conclusions certaines des conclusions simplement probables; bien entendu, la logique permet de rejeter les raisonnements faux. Bref, les sciences formelles portent sur des nombres, des figures géométriques ou des raisonnements abstraits. Les sciences empiriques sont très différentes des sciences formelles. En effet, les sciences empiriques portent sur des objets concrets. Par exemple, la physique étudie la structure et les réactions de la matière, l'astronomie étudie les astres, la biologie étudie les êtres vivants. Quand on parle des sciences, c'est le plus souvent aux sciences empiriques qu'on pense. On distingue ces diverses sciences entre elles, par les différents objets qu'elles étudient. Parmi les sciences empiriques, on distingue deux grandes familles de sciences: **les sciences de la nature** (physique, chimie, astronomie, géologie, écologie, biochimie, biologie) et **les sciences humaines** (anthropologie, sociologie, économie, linguistique, psychologie, psychosociologie, sciences de l'éducation).

IV- FINALITE DES SCIENCES FORMELLES

Les maths tout comme la logique, en dépit de leur caractère abstrait, intellectuel et formel se rapporte au réel et jouent à cet effet un rôle prépondérant dans la compréhension et l'explication de la nature, de l'univers, elles permettent la simplification et la maîtrise de ce dernier, à travers le développement de la science et de la technique dans lesquelles elles fonctionnent comme auxiliaires. La Mathématique et la logique sont des outils fondamentaux, lorsqu'elles sont appliquées, pour comprendre et se représenter notre environnement, d'où leur importance dans la vie de l'homme.

Problématique : Comment fonctionnent les sciences de la matière et quel est leur impact sur la vie de l'homme ?

Objectif : L'élève sera capable d'établir la spécificité des sciences de la matière quant à leur objet, leur méthode, leurs résultats ainsi que leur impact dans la vie de l'homme.

I- L'OBJET DES SCIENCES DE LA MATIERE

Si la math est une science hypothético-déductive parce que ses conclusions sont déduites des axiomes, postulats et définitions, les sciences de la matière (sciences physiques et sciences biologiques) procèdent différemment parce qu'elles partent des faits, des expériences sensibles. Les sciences de la matière étudient les lois régissant la matière. La matière est un terme définissant généralement la substance qui constitue les corps, ce dont une chose est faite. On peut donc distinguer deux formes essentielles de la matière à savoir : la matière vivante et la matière inerte. La matière inerte se caractérise par sa fixité et son immobilité et constitue l'objet d'étude des sciences physiques, tandis que la matière vivante est en perpétuel mouvement et est étudiée par les sciences biologiques.

II-LA METHODE EXPERIMENTALE

La démarche expérimentale est un long processus comprenant trois moments essentiels : L'observation des faits, l'émission des hypothèses et la vérification des hypothèses.

Pour les empiristes (John Locke, Francis Bacon, John Stuart Mill, David Hume), l'observation des faits est nécessaire dans le processus de la connaissance. D'après eux, la connaissance est nécessairement empirique parce que fondée sur l'expérience sensible. Les faits qu'on peut voir, toucher sont plus éloquents que toutes les hypothèses qu'on pourrait émettre. Cette conception qui fait de l'hypothèse une futilité suscitée par une imagination en divagation est résumée dans cette formule de Magendie : « *Des faits bien observés valent plus que toutes les hypothèse du monde* ».

Les lacunes de cette conception empiriste résultent de la croyance selon laquelle la nature se présente spontanément à l'observateur ; or les causes et les effets sont déterminés par les observateurs après un examen rationnels des faits. Cette détermination a nécessairement lieu après l'émission des hypothèses, c'est-à-dire des conjectures ou des suppositions qui relèvent de l'imagination. La nature en

effet ne peut pas relever son essence. « *C'est le savant qui va vers la nature tenant d'une main les concepts et de l'autres les expériences* ». E. Kant. Selon Claude Bernard, l'hypothèse est une « *explication anticipée des phénomènes de la nature* ». Bouty pense que « *la science est un produit de l'esprit humain* ». Pour lui en effet, la science est une construction logique, le produit d'un génie. L'hypothèse est enfin de compte une esquisse d'explication, c'est-à-dire une explication provisoire qui ne peut devenir définitive que si elle est confirmée au terme de sa vérification. Une hypothèse au sens scientifique du terme est par nature vérifiable. Elle doit être soumise à l'épreuve de l'expérience. C'est au terme de cette épreuve qu'elle cesse d'être une explication possible pour devenir une explication réelle.

En somme, les sciences de la matière ne sont pas de simples constatations empiriques aveugles comme les empiristes (John Locke, Francis Bacon, John Stuart Mill, David Hume) ont tenté de proposer. Elles sont plutôt fondées sur une démarche qui requiert l'intervention active de la raison, ceci dans la mesure où dans la démarche du physicien, du chimiste ou du biologiste, on peut observer un dialogue nécessaire entre les faits observés et la raison qui les comprend. La raison ne doit pas être comme le pensaient John Stuart Mill et les autres empiristes limitée à la vision des faits au détriment des hypothèses, mais plutôt, elle intervient dans l'observation des faits, sachant que la raison éclaire l'observateur face aux phénomènes obscurs ou obscurcis par les concepts anti-scientifiques. L'observateur doit donc être guidé par la raison. D'où l'affirmation de Kant : « *Nous ne connaissons des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes* ».

III- SCIENCE ET ETHIQUE

Les rapports entre la science et l'éthique sont très perceptibles en bioéthique. La bioéthique est le domaine de la réflexion philosophique ayant pour but de concilier recherche scientifique et respect de la dignité humaine. Il s'agit de s'accorder sur les limites à poser aux interventions de l'homme sur des sujets sensibles relatifs à la dignité de l'homme, quitte à éviter les dérapages comme ceux observés à travers l'euthanasie, l'avortement, le clonage humain et la production d'armes chimiques et bactériologiques.

En médecine, l'**euthanasie** est un acte consistant à provoquer la mort d'un malade incurable dans le but d'abrèger ses souffrances. On distingue l'euthanasie active, qui implique un acte volontaire commis par un tiers à la demande du malade, de l'euthanasie passive, qui consiste simplement dans le non-recours à des thérapeutiques destinées à prolonger la vie du malade. L'euthanasie est moralement et éthiquement condamnable. Le Christianisme, le Judaïsme et l'Islam, tiennent la vie humaine pour sacrée et condamnent l'euthanasie, sous quelque forme que ce soit. Dans ce contexte, les lois occidentales ont généralement regardé le fait d'aider une personne à mourir comme une forme

d'homicide passible de sanctions légales. Même l'attitude passive, consistant à s'abstenir de tout soin permettant de différer la mort, a souvent été sévèrement punie. On admet cependant que l'euthanasie se pratique en secret dans toutes les sociétés, y compris dans celles qui considèrent cet acte comme immoral ou illégal.

L'**avortement** entendu comme interruption volontaire de grossesse compte parmi les fléaux qui minent la dignité humaine. Il constitue une entorse grave à la dignité humaine et comporte de très nombreux risques physiques et psychologiques pour les personnes qui la pratiquent. La dignité humaine, ainsi que le droit à la vie et à l'intégrité physique doivent être reconnus à tout être humain depuis sa conception jusqu'à sa mort naturelle. L'être humain doit être respecté et traité comme une personne dès sa conception. L'embryon humain a donc dès le commencement la dignité propre à la personne et pour l'Eglise, l'avortement n'est ni plus ni moins qu'un crime.

En biologie, le **clonage** est une manipulation génétique permettant d'obtenir à partir d'un organisme original, un ou plusieurs organismes possédant le même patrimoine génétique (clones) que celui-ci. Le clonage humain n'a pas encore été rendu possible. Mais déjà les voix se lèvent pour décrier ce qui apparaît comme une entorse grave à la dignité humaine. L'idée du clonage reproductif humain a soulevé des vagues de condamnations par les milieux scientifique, politique et religieux. Au cœur du débat sur le clonage reproductif se trouve la réflexion autour de la dignité et de l'essence même de ce qu'est un être humain. **La Déclaration des Nations Unies sur le clonage des êtres humains** est un texte de référence sur le clonage reproductif : « *Les États Membres sont invités à interdire toutes les formes de clonage humain dans la mesure où elles seraient incompatibles avec la dignité humaine et la protection de la vie humaine.* » Antérieure de quelque huit années, la **Déclaration universelle sur le génome humain et les droits de l'homme de l'Unesco** (11 novembre 1997) allait plus loin en déclarant qu'il est contraire à la dignité humaine : « Des pratiques qui sont contraires à la dignité humaine, telles que le clonage à des fins de reproduction d'êtres humains, ne doivent pas être permises. Les États et les organisations internationales compétentes sont invités à coopérer afin d'identifier de telles pratiques et de prendre, au niveau national ou international, les mesures qui s'imposent, conformément aux principes énoncés dans la présente Déclaration. » (article 11).

Les **armes nucléaires** sont des engins explosifs conçus pour produire instantanément une grande quantité d'énergie nucléaire et sont utilisés comme armes de guerre. On peut citer entre autres la bombe atomique (bombe A) et la bombe à hydrogène (bombe H). De telles productions sont de graves violations à l'intégrité de la personne humaine.

Chapitre X : LES SCIENCES HUMAINES

Problématique : Comment fonctionnent les sciences humaines et quelle est leur valeur ?

Objectif : L'élève sera capable d'établir la spécificité des sciences humaines quant à leur objet, leur méthode, leur résultat ainsi que leur valeur épistémologique et éthique.

I-L'OBJET DES SCIENCES HUMAINES

Les sciences humaines constituent la totalité des disciplines qui ont pour objet d'étude les attitudes et comportements humains. Il s'agit ici de l'anthropologie, de la sociologie, de la psychologie, de la psychosociologie, de l'économie, des sciences de l'éducation et de l'histoire. Les sciences humaines ont donc pour objet l'étude de l'homme, de ses comportements individuels et collectifs. L'objet de la psychologie par exemple ce sont les faits humains, celui de la sociologie, les faits sociaux, l'objet de l'histoire, la connaissance du passé et l'objet de l'anthropologie, les groupements humains.

II-METHODE DES SCIENCES HUMAINES

Quelles sont les conditions d'objectivité des sciences humaines ? Le problème que pose la méthode des sciences humaines est ce lui de ses conditions d'objectivité. En effet, l'homme en tant qu'objet d'étude des sciences humaines peut-il en être l'auteur d'une étude objective ? Il faut dire d'entrée de jeu que les sciences humaines sont exposées à un grand risque de subjectivité dans la mesure où l'homme en est le sujet et l'objet d'étude. C'est donc la scientificité des sciences humaines qui est en cause. Mais cet obstacle peut être surmonté en recourant à des méthodes objectives tels que les enquêtes, les statistiques les études comparatives, les expériences, les tests.

III- RESULTATS ET VALEUR DES SCIENCES HUMAINES

- **Valeur épistémologique** : complémentarité des sciences humaines et de la philosophie dans le sens d'une meilleure connaissance de l'homme.

- **Valeur éthique** : La libération de l'homme dans le cadre de l'anthropologie. Néanmoins, reste à déplorer l'instrumentalisation des sciences humaines.

ETUDE DES NOTIONS 3ème PARTIE

L'HOMME DANS SES RAPPORTS AVEC L'ABSOLU

Chapitre I : LA VERITE

Problématique : Qu'est-ce que la vérité et comment y accéder ?

Objectif : L'élève doit être capable d'établir que la vérité est construite non établie une fois pour toute.

I- LES TYPES DE VERITE

Par définition, la vérité est une connaissance authentique, fondée sur la concordance de la pensée avec la réalité, c'est-à-dire la conformité de ce qu'on dit avec ce qui est. Il existe plusieurs critères selon lesquels on peut qualifier de vraies des propositions : la **cohérence** et la **correspondance**. Ces critères nous permettent de faire la typologie de la vérité. En philosophie on distingue traditionnellement deux types de vérité : la **vérité formelle** et la **vérité matérielle**.

1-la vérité formelle

La vérité formelle est l'accord de la pensée avec elle-même. Ce type de vérité on la retrouve en mathématique et en logique notamment où le terme vérité se rapporte à la cohérence des propositions entre elles et avec les prémisses et les axiomes posés préalablement. En mathématique par exemple, une proposition est vraie si elle est en cohérence interne avec les autres propositions du système dans lequel elle est formulée ; elle doit donc être déduite logiquement à partir des prémisses posées arbitrairement par les axiomes.

2-La vérité matérielle

En revanche, dans les sciences expérimentales, une proposition est vraie quand elle permet de rendre compte des phénomènes étudiés. La vérité matérielle qui est l'accord de la pensée avec l'objet s'applique principalement aux énoncés vérifiés expérimentalement. D'une cohérence interne, exigée en mathématiques et en logique, l'on passe à une correspondance externe, requise en physique par exemple ; plus exactement, la vérité expérimentale se définit à la fois par la correspondance de l'hypothèse avec les résultats de l'expérience. En sciences expérimentales comme en mathématiques, pour des raisons

différentes, la vérité d'une proposition est donc relative au système dans lequel elle s'inscrit.

II- LA RELATIVITE DE LA VERITE

1- Pluralité des champs d'investigation de la vérité

Dire que la vérité est relative signifie qu'elle n'a rien d'absolue et peut varier d'un contexte à un autre. D'où le caractère pluriel de la vérité qui se vérifie par une multiplicité de ses champs d'investigation à savoir : la science (vérité scientifique), la religion (vérité religieuse) et la métaphysique (vérité métaphysique).

- La vérité religieuse

Historiquement, les thèses du scepticisme intégral ont été largement exploitées sur le plan religieux. En effet, étant donné que nous sommes des êtres finis, parce qu'essentiellement voués au péché, nous ne pouvons donc pas acquérir la vérité comme le prétendent les philosophes rationalistes. Si nos sens sont défectueux et notre entendement (raison) limité, il est nécessaire que la foi prenne le pas sur ces deux facultés si nous voulons atteindre la vérité. C'est donc par la foi et non par la raison qu'on peut pénétrer certains mystères. La vérité religieuse proprement dite est acquise par révélation. Les croyants n'ont point besoin d'observation : « heureux ceux qui croient sans avoir vu ». La raison dans cette perspective s'incline pour laisser la place à la foi.

Seulement, une attitude qui revendique pour elle-même une vérité qu'elle est incapable de démontrer est propre au dogmatisme. Socrate récuse le dogmatisme qu'il juge à la fois **prétentieux**, car fondé sur des convictions qui ne peuvent être étayées que partiellement, **insensé**, car motivé par la faiblesse intellectuelle et morale du sujet, et enfin **Dangereux**, car les dogmatiques glissent facilement vers le fanatisme, donc vers l'acceptation, voire la recherche de la mort, non tant de soi que de l'autre. « Je sais que je ne sais pas », telle est l'une des devises philosophiques de Socrate, qui illustre que la critique du dogmatisme, comme chez David Hume au xviii^e siècle, débouche souvent sur le scepticisme, doctrine selon laquelle l'homme est incapable d'accéder à des connaissances sûres, ou conduit au relativisme, doctrine pour laquelle il n'y a pas de vérité, « tout se vaut, tout peut être affirmé ».

- Vérité scientifique

La vérité scientifique n'est pas absolue au sens où elle serait indispensable, figée, donnée une fois pour toute. La vérité trouvée en science n'est qu'une étape dans les progrès scientifiques, elle est relative et tout savant qui cherche à imposer sa

découverte comme un dogme indispensable devient un obstacle, un ennemi de la science. La vérité en science n'est pas une vérité sacrée. Gaston Bachelard dans son œuvre **La formation de l'esprit scientifique** soutient ce point de vue quand il écrit : « *En science, les vérités d'aujourd'hui sont les erreurs de demain* ». Nul ne peut imposer la fin de la science, nul ne peut clôturer la recherche scientifique. Bachelard va plus loin et le fait remarquer en ces termes : « *En science, toute vérité naît autour d'une polémique, il n'y a pas de vérité première, il n'y a que des erreurs premières* ». Ceci amène l'homme scientifique à avoir un esprit d'humilité envers les autres, à se remettre sans cesse en question, et c'est ce qui fait l'évolution et le progrès des sciences comme le précise encore Gaston Bachelard : « *L'esprit scientifique doit se former en se réformant ; la vérité trouvée doit accepter d'être critiquée, d'être réajustée. Découvrir en science c'est rajeunir spirituellement* ». C'est dire que la vérité est scientifique si elle peut être remise en question. Si on n'a plus le droit de la remettre en question, cela devient un dogme et relève des religions. On comprend alors pourquoi Karl Popper déclare : « *une théorie n'est scientifique que si elle est réfutable* ». En plus, une vérité scientifique ne peut dépendre des diverses conditions. Une expérience refaite dans les conditions identiques, doit donner des résultats identiques.

La science dit récuser tout dogmatisme et toute opinion. Pourtant, elle est elle-même une croyance métaphysique en la vérité, et Nietzsche nous en dit long là-dessus : « *on dit avec juste raison que dans le domaine de la science, les convictions n'ont pas droit de citer (...) on voit par là que la science repose sur une croyance ; il n'est pas de science sans postulat* ».

- Vérité métaphysique

On entend par vérité métaphysique, l'existence réelle des choses conformes aux idées auxquelles nous avons attaché des mots pour désigner ces choses ; ainsi connaître les choses dans le sens métaphysique c'est apercevoir les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, et en juger conformément à leur nature. Il s'agit là comme le précise Spinoza, de l'accord d'une idée avec son objet : « *la première signification donc de Vrai et de Faux semble avoir tiré son origine des récits ; et l'on a dit vrai un récit quand le fait raconté était réellement arrivé ; faux, quand le fait raconté n'était arrivé nulle part. Plus tard, les philosophes ont employé le mot pour désigner l'accord d'une idée avec son objet ; ainsi, l'on appelle idée vraie celle qui montre une chose comme elle est en elle-même ; fautive celle qui montre une chose autrement qu'elle n'est en réalité* ». Spinoza, **Pensées métaphysiques**. Une pensée vraie est celle de la conformité de l'idée à la chose : « *adequatio rei et intellectus* » (adéquation de l'intelligence et du réel) écrit Saint Thomas. Cette formule a l'avantage de souligner l'écart qui sépare l'idée de la réalité, écart qui leur interdit de se fondre l'une dans l'autre. Ce n'est plus une identité qui est postulée (Cf. Descartes et Malebranche), mais un accord, une correspondance, une adéquation. Cette thèse qui a été qualifiée de réaliste trouve son origine dans la pensée d'Aristote qui se sépare de la conception platonicienne. Aristote définit la vérité

comme la conformité de la proposition, de ce qui est dit, à la réalité. La proposition est vraie si les faits dont elle rend compte sont tels qu'elle les décrit ; elle est fautive si les faits sont autrement qu'elle ne les décrit. Cette conception de la vérité a traversée toute l'histoire de la philosophie et l'on peut dire que c'est Kant le premier qui l'a profondément contestée. Mais sans vouloir insister sur une telle remise en question, nous voudrions plutôt montrer comment certains philosophes du 20^e siècle ont pu continuer à défendre cette position. C'est le cas de Russell pour qui toute proposition douée de sens doit, en droit sinon en fait, pouvoir être vérifiée ou infirmée, être dite vraie ou fautive. C'est la correspondance avec un état de chose qui rend une proposition vraie.

2- Pragmatisme, sensualisme, scepticisme

- Le pragmatisme

Dans le pragmatisme tel que conçu par l'américain William James, la pensée est intimement liée à l'action et la vérité doit se définir par ses conséquences pratiques. C'est donc dire avec William James que le vrai c'est ce qui réussit et ce qui réussit est pragmatique. La vérité se trouve donc assimilée à ce qui est utile et bon : « *Est vrai ce qui est avantageux...ce qui nous apporte la plus grande somme de satisfaction y compris celle du goût* ». William J. Ce qui veut dire que c'est ce qui répond à nos préoccupations qui peut être considéré comme vrai. Et Saint Exupéry de dire : « *la vérité c'est ce qui consolide notre caractère d'homme* ». C'est-à-dire ce qui fait de nous un homme, ce qui nous permet de nous réaliser, ce qui satisfait nos besoins.

- La perspective sensualiste (le relativisme)

C'est un courant philosophique qui fonde la connaissance sur les sens. Dans ce cas, la connaissance est relative selon les sujets. C'est ce qui a permis à Protagoras d'affirmer que « *l'homme est la mesure de toute chose* ». C'est-à-dire que la vérité est relative puisque la sensation dépend non seulement de l'objet senti, mais aussi du sujet sentant. Ce qui veut dire également que c'est l'homme qui est la mesure des vérités et des valeurs. En conséquence, la vérité est subjective, elle dépend de chaque sujet car nous ne percevons pas les choses de la même manière. Cependant, si la vérité est relative, qu'est-ce qui rend compte de l'erreur ou du mensonge. En fait, il y a lieu de remarquer que le sensualisme comporte des lacunes parce qu'il donne l'impression que la vérité est subjective car dans le sensualisme c'est tout le monde qui se croit dans le vrai.

- La perspective du scepticisme

Le scepticisme est une doctrine qui nie la possibilité de parvenir à connaître avec certitude la réalité telle qu'elle est en soi, car la perception est la seule source fiable de connaissance. C'est progressivement que le terme de « scepticisme » en

est venu à signifier le doute sur ce qui est communément tenu pour vrai : « *Il n'y a pas de vérité du tout...s'il est une vérité, elle est inconnaissable, si elle est connaissable le discours est roi. Ce qui est vrai est ce que je parviens à persuader comme vrai* ». Gorgias (Cf. aussi Pyrrhon).

III- VERITE ET OBJECTIVITE

1- La réalité concrète comme fondement de la vérité

On dit habituellement qu'une proposition est vraie lorsque son énoncé est conforme à la réalité, c'est-à-dire traduit les faits. Elle est fausse lorsqu'il y a clivage entre son énoncé et les faits, c'est-à-dire lorsqu'elle n'énonce pas la réalité. La vérité d'un discours résulte de l'adéquation de ce discours avec la réalité objective.

2- La vérité comme dépassement de l'illusion et de l'apparence

Selon Platon la vérité est la négation systématique de l'apparence sensible ou de l'opinion. Le vrai est l'Idée, l'essence ou l'intelligible, c'est-à-dire ce qui est stable, simple, identique et non ce qui apparaît et disparaît parce que fugace, éphémère, volatil. Le vrai ne procède (découle) donc pas de la sensation ni de l'opinion mais résulte d'une ascèse intellectuelle grâce à laquelle on s'élève progressivement vers ce qui est, par la transcendance de ce qui apparaît. (Cf. Platon *La République VII, Théétète*). Il s'en suit que les enjeux de la vérité portent sur la possibilité même de produire des énoncés vrais et de se débarrasser des opinions, des erreurs, des apparences et des idéologies, autrement dit, sur la manière de faire avancer la connaissance et de faire reculer l'ignorance et l'illusion voire le mensonge.

3- Vérité et erreur ; vérité et mensonge

La définition la plus simple de la vérité pourrait être la suivante : ce que nous disons ou pensons est vrai quand ce que nous avons en vue existe vraiment tel que nous le disons ou le pensons. Ainsi, nous sommes dans le vrai quand ce que nous disons est une image fidèle de la réalité, et nous sommes dans l'erreur quand il n'y a rien dans la réalité qui corresponde à nos idées.

Le mensonge est un propos contraire à la vérité dans le but de tromper. Celui qui préfère mentir le fait parce qu'il tire profit de son mensonge. Le menteur est donc celui qui connaît la vérité mais qui la cache pour préserver ses intérêts. L'impératif catégorique d'Emmanuel Kant interdit en effet à chacun de mentir, car ne pas dire à autrui la vérité, c'est non seulement le tromper, mais aussi se servir de lui pour parvenir à un but, et donc, le réduire à un moyen.

Chapitre II : L'EXISTENCE ET LA MORT

Problématique : La mort met-elle fin à l'existence humaine ?

Objectif : L'élève doit être capable de montrer que l'existence humaine transcende la mort en identifiant les modalités de cette transcendance.

Je suis né un jour, je vis un certain temps et je cesserai forcément de vivre, c'est-à-dire je mourrais forcément un jour. Ce lot qui semble aller de soi concerne tous les êtres vivants, mais ne préoccupe que l'homme seul. Le problème de la mort, ce n'est pas tant de frapper tous les êtres mais de porter atteinte, de façon violente, à la vie de l'homme faite de projets et d'espairs. Si ce problème ne se pose qu'à l'homme, c'est parce qu'il a une claire conscience de la mort en ce qu'elle exprime toutes les ambiguïtés de son existence. Cela ne signifie-t-il pas que la mort est indispensable pour saisir le sens de l'existence ? Mais tout d'abord que faut-il entendre par existence ?

I- L'EXISTENCE

1- L'existence et le discours philosophique

Que l'existence soit un problème philosophique ne va de soi. Certes, la philosophie soutient des thèses sur les façons d'exister, mais comment soutenir une thèse sur l'existence elle-même sans déboucher sur ce simple constat que des choses existent et d'autres pas ? Le refus de faire de l'existence un problème correspond à la position de la philosophie classique pour laquelle il n'y a pas à s'exprimer sur l'existence. C'est ce que reflète l'opposition traditionnelle de l'essence et de l'existence.

L'essence d'une chose, c'est ce que cette chose est nécessairement si elle est. L'existence en revanche, c'est le fait même que cette chose existe. L'essence a trait au nécessaire : l'essence d'une chose contient ce que ma pensée peut affirmer comme nécessaire à cette chose. Ainsi, si je pense à un cercle, je pense qu'il est nécessairement rond, sans quoi il n'est pas un cercle. Par contre, la pensée ne peut affirmer la nécessité d'une chose. Ce n'est pas parce que je pense à une chose et à ses propriétés que cette chose existe. En d'autres termes, l'existence ne peut pas être déduite de la pensée. Pour ma pensée, l'essence d'une chose est nécessaire, mais l'existence même de cette chose est seulement possible.

Kant a parfaitement souligné ce point dans sa critique de la preuve ontologique. Pour lui, l'existence ne peut être le prédicat d'un concept. Kant explique sa thèse en considérant le concept de " cent thalers ". Savoir que ces cent thalers sont en or ou en argent, voilà qui ajoute à ce concept. Par contre, que ces cent thalers existent ou n'existent pas, cela n'ajoute rien à l'idée de cent thalers qui reste la

même. L'existence ne fait pas partie des propriétés qui appartiennent à l'essence d'une chose. Elle ne peut être l'objet que d'un constat, d'une expérience. Elle s'éprouve, elle ne se prouve pas. C'est pourquoi l'objet de la philosophie classique, ce sont les essences et non l'existence. Toutefois l'existence marque la limite de la pensée qui est incapable de démontrer l'existence de quelque chose. Pour que l'existence devienne un enjeu philosophique, il faut qu'elle soit dotée d'un sens nouveau.

L'affirmation du sens de l'existence a été formulée clairement pour la première fois par Søren Kierkegaard (1813-1855) en réaction contre le système hégélien. Pour Hegel en effet, "tout ce qui est rationnel est réel et tout ce qui est réel est rationnel ". Cela signifie d'une part que l'apparente irrationalité du réel n'est justement qu'une apparence car tout est explicable. D'autre part, la vraie réalité n'est pas la réalité empirique mais la réalité douée de sens, c'est-à-dire telle que la présente le système. Hegel ne se soumet pas à l'épreuve de la réalité, il décide de ce qui est réel.

Kierkegaard combat la conséquence du rationalisme hégélien pour lequel le sens et la valeur de l'existence sont absolument déterminés par le système. Ce faisant, la philosophie semble pouvoir se passer de l'existence. Celle-ci doit au contraire, pouvoir être le point de départ et le but de la pensée selon Kierkegaard. Mais que trouve-t-on quand on cherche à saisir l'existence dans toute sa nudité ?

2- LA NAUSEE ou la découverte de l'existence

Découvrir l'existence, c'est d'abord faire l'expérience d'un paradoxe. C'est ce paradoxe enté (fixé) au cœur de l'existence que Sartre (1905-1980) essaie de nous faire partager à travers son roman La nausée. Ce roman est le journal intime d'un homme, Antoine Roquentin, à la recherche de l'existence. La vie quotidienne, ordinaire, il la ressent comme un manque : il ne se sent pas exister. Or, nous savons que tout ce qui est (choses, animaux, hommes) existe. Certes exister, c'est être mais pour l'homme il se comprend en un sens qui n'est pas le même que pour les choses. C'est que l'existence humaine désigne une aspiration ressentie lorsque la vie nous paraît truquée et dépourvue de sens authentique. Vouloir exister, c'est donc vouloir vivre pleinement, tendre vers quelque chose qui n'est pas là et qui donnerait à ma vie un sens plus personnel. Mais qu'est-ce nous empêche d'exister ?

C'est justement la vie ordinaire dont le rapport utilitaire au monde ne se soucie pas de l'existence. Ce rapport utilitaire se contente de définir les choses par leur usage. C'est pourquoi la découverte de l'existence prend la forme d'une illumination, d'une révélation : quelque chose surgit qui éclaire la vanité du langage, de la pensée, de la technique. Cette révélation, au lieu de nous enrichir, nous confronte au néant qui perce au sein de l'existence. Ainsi, l'existence s'éprouve comme un vertige qu'on ne peut décrire qu'imparfaitement et qui nous

plonge dans le malaise, dans une sorte de " nausée ". Quand Roquentin touche l'existence, il ne sait que dire, penser ou faire. Il ne lui reste que l'angoisse qui montre le vide, l'absence de sens de l'existence. Ainsi c'est dans des situations où notre vie se dérègle, où elle semble sortir des rails de l'habitude comme dans l'angoisse, la faute, l'échec ou la révolte que nous expérimentons le non-sens de l'existence.

Dire que l'existence est un non-sens, c'est reconnaître qu'elle est injustifiable; car comme le disait Alain " aucune existence ne peut donner ses raisons ". L'existence est donc contingente. Mais en même temps, cette contingence n'implique pas que l'existence nous laisse le choix à son égard. Elle est là au contraire d'une manière irrévocable, nécessaire. C'est ce mélange de contingence et de nécessité qui fait l'absurdité de l'existence selon Albert Camus (1913-1960). L'homme est comme jeté dans un monde dont il ne peut ni nier ni comprendre la nécessité. C'est un tel sentiment que Heidegger (1889-1976) appelle la " déréliction ". En somme, avec l'existence nous n'échappons à l'inauthenticité de la vie ordinaire que pour tomber dans l'absurde. L'existence ne serait-elle pas alors qu'une aspiration vaine ou peut-on lui redonner un sens à partir de cette découverte de l'absurde ?

3- L'existentialisme face à l'absurde

L'existentialisme se dit de toute philosophie qui prend l'existence humaine pour le centre de sa réflexion. On distingue l'existentialisme chrétien (Kierkegaard, G. Marcel, Karl Jaspers) et l'existentialisme athée représenté par Jean-Paul Sartre. Ce courant part du fait qu'à la naissance, nous sommes jetés et abandonnés dans le monde, sans appui et sans référence à des valeurs que l'homme a à créer par sa propre liberté et sous sa responsabilité.

Alors que l'existentialisme chrétien voit dans la foi une réponse possible à l'absurdité de l'existence, celui de Sartre tente de faire de cette absurdité la condition même du sens de l'existence humaine. Sartre remarque que certains qu'il appelle les " salauds " font comme si le sens des mots, des idées, des usages allait de soi. Il dénonce cette attitude qui consiste à prendre le sens pour un fait alors que le seul fait premier c'est l'absurdité, l'absence de sens ou la facticité. L'existence des " salauds " n'est pas libre car elle se conforme à un ordre établi, suit le cours des choses sans le contester ni le choisir et croit à une essence préétablie de l'homme.

Si les choses sont définies par une essence, en revanche, l'homme n'est pas une chose, il n'obéit donc pas à une nature ni à un modèle de l'homme. Il ne peut être compris comme une chose prédéterminée, il ne peut être saisi que par ses actes. L'homme est ce qu'il se fait. Or, il existe avant de faire telle ou telle chose. C'est pourquoi chez l'homme l'existence précède l'essence. En outre, chaque acte est un choix et c'est en choisissant de faire ceci ou cela que l'homme existe ; c'est en cela que l'existence est liberté.

En effet, l'homme n'est pas condamné à ce qu'il est : il est toujours susceptible de sortir de soi (c'est-à-dire d'exister) pour devenir autre que soi. Ainsi exister, c'est refuser de se dissimuler l'absurdité de l'existence pour la surmonter et assumer la liberté qu'elle implique. Exister c'est être authentique. A cet égard, il n'y a que l'homme seul qui existe car lui seul est en mesure de reconnaître l'absurdité de la vie. Seul l'homme comprend que l'existence n'est conforme à aucune essence et que son sens ne sera que celui qu'on lui aura choisi en agissant librement. Et c'est justement parce qu'elle est absurde que l'existence nous laisse le choix et la responsabilité de notre être. L'homme est donc fondamentalement projet, seule la mort peut lui donner une essence en le privant de son existence : l'homme est alors ce qu'il a été. En privant l'homme de son existence, la mort ne prive-t-elle pas du même coup l'existence de son sens ?

II- LA MORT

" Philosopher, c'est apprendre à mourir " a proclamé Montaigne après Platon. Mais le problème pour la philosophie, ce n'est pas d'abord tant apprendre à mourir que de pouvoir considérer la mort de front. Comment peut-on penser la mort, autrement, avant de chercher à lui assigner une signification, comment parvenir à la circonscrire?

1- Le scandale de la mort pour la conscience humaine

La mort est un phénomène biologique susceptible d'être provoqué ou retardé mais inévitable. Il présente un caractère contradictoire en ce qu'il est à la fois familier et étrange. C'est une évidence de fait et pourtant chaque fois que nous la rencontrons, cette évidence est toujours choquante. Or, il n'est jamais arrivé qu'un mortel échappe à la mort. Pourquoi alors la mort de quelqu'un est-elle vécue comme une sorte de scandale ? Pourquoi cet événement si naturel, normal éveille-t-il autant de curiosité et d'horreur chez ceux qui en sont les témoins ?

C'est qu'il n'est pas suffisant de dire que la mort est la cessation de la vie car le scandale de la mort n'apparaît que pour une conscience humaine. L'animal ignore qu'il devra mourir. Pour l'homme par contre, la mort a du sens : elle apparaît comme l'expression d'une violence radicale et souterraine qui ébranle brutalement l'organisation de son univers. Cette conscience de devoir mourir participe du repérage fondamental de l'humanité au même titre que le travail et l'instauration des interdits (interdictions de donner la mort, d'abandonner le cadavre). Dès lors la mort est ressentie intimement comme ce qui menace en permanence, au-delà de ses réalisations, l'humanité elle-même. Si elle est ainsi ressentie, c'est parce que pour la conscience, la mort constitue un vécu particulier, toujours vécu comme à venir et jamais là, et comme la négation du fait de vivre c'est-à-dire la négation même de la conscience. Cela signifie que lorsque la

conscience est touchée par la mort, il est déjà tard pour elle d'en rendre compte. N'est-ce pas reconnaître ainsi que la mort est radicalement impensable ?

Si en effet, on peut penser à la mort ou avoir des pensées sur la mort, il est impossible de saisir la mort en elle-même. Car pour savoir quelque chose de la mort, il est toujours trop tôt ou trop tard. Bien que ma pensée soit hantée par la mort (car je connais les circonstances qui lui sont liées) elle m'est absolument inconnaissable. C'est toujours de l'extérieur que je parle de la mort puisque je ne puis en faire l'expérience directe. La mort pour moi c'est toujours la mort de l'autre. Elle demeure fondamentalement un mystère (difficulté inhérente à la nature des choses, incompréhensible pour la raison humaine). On ne l'approche que par la métaphore qui tient plus de la rumeur que de la certitude. Mais cette rumeur est suscitée par des interrogations inévitables sur la signification de cet événement pour notre existence et qui sont entre autres : la mort est-elle l'anéantissement définitif de notre vie ou son couronnement ? Est-elle profondément injuste ou sereinement égalitaire ?

Toute réponse à ces questions sera forcément métaphorique et n'exprime que les espoirs et les inquiétudes des hommes devant l'ultime énigme. Face au vertige qu'elle provoque chacun se réfugie dans l'anonymat rassurant de la rumeur pour se bercer de l'illusion de son "désir d'éternité". Ainsi comme le montre Freud " personne ne croit à sa propre mort, ou ce qui revient au même, dans son inconscient chacun est persuadé de sa propre immortalité ".

2- Les attitudes face à la mort

Si la mort apparaît comme le scandale absolu, c'est parce qu'elle est proprement inconnaissable et surtout source d'angoisse (sentiment de vertige et de peur " sans cause " susceptible d'être éprouvé devant toute situation qui dépasse la raison et qui ne peut trouver une explication logique). Pour lutter contre cette angoisse, les hommes ont développé des mécanismes divers de défense dont le plus courant est de nier la réalité de la mort. Cette défense est promue à travers les mythes religieux, les rites funéraires et l'éducation morale. Mais de façon générale, l'homme proteste contre la mort par la procréation ou la création d'œuvres qui lui survivront.

Pour mieux apprivoiser la mort, certaines sociétés l'abordent par l'initiation ou à travers des réjouissances collectives. On apprend ainsi à l'individu à s'habituer à la mort en intégrant celle-ci dans sa vie quotidienne. Dans d'autres sociétés, c'est par ce que Pascal appelle le divertissement que les hommes occultent la réalité de la mort : " les hommes n'ayant pas pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser ".

On peut aussi nier l'angoisse de la mort en la considérant, à la manière de Platon et de certaines religions comme une simple transition vers une vie meilleure. La

vie actuelle devrait alors servir à s'éduquer en vue de mériter cette vie meilleure. Mais selon Epicure, une telle conception ne fait qu'exalter bien souvent l'angoisse devant la mort. C'est par ignorance selon lui, que nous craignons la mort. En fait, elle n'est rien pour nous, puisque tant que nous sommes, elle n'est pas et lorsqu'elle survient, nous ne sommes plus. Cette façon d'aborder la mort en combattant la peur qu'elle inspire peut apparaître aussi comme une négation, mais rationalisée de la réalité de la mort. Une telle approche se retrouve chez les Stoïciens qui considèrent la mort comme un processus nécessaire et indépendant de nous que le sage doit accepter avec sérénité.

La plupart des attitudes se réfugient dans la consolation tant l'impuissance humaine devant la mort est irréductible. Heidegger refuse cette consolation; selon lui, l'homme est un être-pour-la mort et l'angoisse qu'elle entraîne est la donnée essentielle de l'existence humaine. La refuser, c'est refuser de vivre une vie authentiquement humaine. C'est dans cette perspective que Camus voit la grandeur de l'homme : la mort est absurde mais l'homme s'élève sans cesse contre elle tout en sachant qu'il sera vaincu.

Ainsi la mort révèle-t-elle la finitude indépassable de notre condition. Etant au-delà de nos pouvoirs, elle marque les limites de toute technique humaine. Nos thérapeutiques peuvent beaucoup améliorer la santé et allonger la vie mais la mort est la maladie que nul remède ne vaincra. Toutefois la condition humaine témoigne contre la mort de sa possibilité fondamentale de dépassement. L'homme sait sa limite et par ce savoir la transcende mais sans cesser d'être limité. C'est pourquoi sa grandeur reste tragique. Mais l'homme n'a-t-il pas mieux à faire que de s'absorber dans la fascination de sa finitude ? C'est précisément parce qu'elle est finie qu'une existence humaine est susceptible d'être bien ou mal remplie. La pensée de la mort ne devrait donc pas empêcher de bien vivre. Notre temps de vie étant limité, nous devons l'organiser et c'est la mort qui la fait connaître comme précieuse. C'est pourquoi " on ne fera pas que l'homme ignore la mort " comme le soutient Merleau-Ponty.

Chapitre III : DIEU ET LA RELIGION

Problématique : Dieu existe-t-il et quels sont ses rapports avec l'homme ?

Objectif : L'élève sera capable de définir Dieu comme être transcendant et d'identifier les rapports de l'homme avec la transcendance.

I-DEFINITION DES CONCEPTS DE DIEU ET DE LA RELIGION

Dieu est un être suprême, une entité unique considérée comme créateur et source de tout ce qui existe. C'est un être immatériel doté d'une puissance surnaturelle et d'une perfection absolue, bref, c'est un être souverain et bon. Le mot prend une majuscule lorsque Dieu est le créateur et le conservateur du monde. Dans la troisième de ses *méditations métaphysiques*, Descartes définit Dieu comme étant une substance parfaite, infinie, éternelle, immuable, toute puissante et toute connaissante, par qui nous avons été faits, ainsi que toutes les choses qui existent. De cette approche définitionnelle il ressort que Dieu est un être omniscient, omnipotent, omniprésent et transcendant (au dessus du monde qu'il a lui-même créé). Il faut dire que si la définition de Dieu paraît être une tâche aisée, il n'en est pas de même pour la démonstration de son existence et l'établissement de ses rapports avec l'homme, le fait étant que, l'idée de Dieu est en nous et elle s'impose invinciblement. Mais peut-on prouver son existence étant entendu qu'il est un être transcendant ? Par ailleurs, la religion en tant que institution sociale qui relie l'homme à la transcendance nous aide-t-elle à saisir avec précision les rapports de Dieu avec l'homme ?

II- DIFFERENTES CONCEPTIONS DE DIEU ET DE LA RELIGION

A la question de savoir si Dieu existe ou non, plusieurs conceptions ou doctrines se sont constituées pour tenter de trouver une réponse à cette question. Ainsi, nous distinguons le théisme, le déisme, le panthéisme, le monothéisme, le polythéisme et l'athéisme. Le théisme (monothéisme) est généralement considéré comme la doctrine qui admet l'existence du Dieu unique, suprême, personnel, transcendant, et créateur du monde. Le théisme est différent du polythéisme qui reconnaît plusieurs dieux, du panthéisme, qui récuse la personne divine et assimile Dieu à l'univers, de l'agnosticisme, qui rejette la possibilité de connaissance de Dieu et refuse de porter un jugement sur son existence, et du déisme, qui bien qu'étymologiquement équivalent au théisme, est généralement décrit comme la reconnaissance de l'existence de Dieu mais le refus de sa providence et de sa présence active dans le monde. Le déisme s'oppose à l'athéisme qui est une doctrine ou attitude niant l'existence de Dieu.

III-LA NEGATION DE L'IDEE DE DIEU ET DE RELIGION

1- Critique de l'argument ontologique

La question de l'existence de Dieu va occuper le devant de la scène philosophique des scolastiques (la philosophie médiévale) aux philosophes de la Renaissance jusqu'à la fin de l'époque classique. Il s'agit alors de donner des preuves de l'existence de Dieu ; la plus célèbre d'entre elles est la *preuve ontologique* que soutiendront notamment Descartes, Spinoza et Leibniz. Kant considère comme étant erroné l'entreprise de Descartes par laquelle il prétendait prouver l'existence de Dieu par ce que Kant appelle « *argument ontologique* ». En effet, Descartes entend prouver rationnellement l'existence de Dieu. Pour ce faire, il va recourir à sa théorie d'idées innées. En analysant les idées qu'il a en lui, Descartes établit entre elles une hiérarchie et distingue trois catégories d'idées : les idées adventives (qui nous viennent de l'expérience), les idées factices (qui sont créées par l'homme lui-même), et enfin, les idées innées telles que l'idée du parfait ou l'idée de l'infini. Ces idées ne proviennent certainement pas de nous puisque nous sommes des êtres finis et imparfaits, les êtres finis et imparfaits ne pouvant pas être la cause de l'idée du parfait ou de l'infini. C'est dire que ces idées ne dépendent pas de nous mais d'un être infini et parfait que Descartes appelle Dieu. C'est lui qui a déposé dans l'entendement humain des idées innées telle que celle de Dieu : « *on ne doit pas trouver étrange dit Descartes, que Dieu en me créant ait mis en moi cette idée pour être comme la marque que l'ouvrier emprunte sur son ouvrage* ». Et il conclut : « *si nous tenons cette idée de Dieu, donc il existe* ». Kant va trouver erronée cette entreprise de Descartes qui affirme le passage de l'essence à l'existence, de l'idée à l'être. Une essence selon Kant, n'est qu'une pure idée et on peut très bien avoir l'idée d'une chose qui n'existe pas concrètement. Il s'agit par conséquent d'un passage illégitime car le possible n'est pas l'être, l'intelligible n'est le réel. En définitive, l'idée de Dieu selon Kant n'entraîne pas nécessairement son existence : « *les concepts sans les intuitions sont vides comme les intuitions sans concepts sont aveugles* ». **Critique de la raison pure.** Kant a plutôt trouvé la nécessité de postuler l'existence de Dieu.

2- Athéisme et existentialisme sartrien

Depuis que Nietzsche a proclamé la mort de Dieu, non seulement l'athéisme moderne propose à l'homme de s'émanciper de la tutelle transcendante, mais il fait plus en lui proposant la lutte contre Dieu. Entre l'homme et Dieu il faut choisir. D'après Sartre, « *si l'homme existe, Dieu n'est pas. Si Dieu existe l'homme n'est pas* ». Il faut dire que cette assertion traduit la suffisance humaine, elle manifeste le souci de l'homme moderne d'évacuer Dieu de sa vie afin de jouir d'une autonomie fonctionnelle absolue. Il s'agit là d'un humanisme sous fond d'existentialisme athée. Sous prétexte de s'épanouir, l'homme lance un défi à Dieu et se considère

comme divinisé. Il pense avoir transcendé sa condition par la puissance que lui confère la technoscience, d'où la naissance du surhomme auquel fait allusion Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. Le surhomme est l'homme tout puissant qui se veut libre, capable de légiférer en matière de valeurs et maître de ses destinées.

3- Dieu c'est l'homme divinisé

Pour Feuerbach, ce que nous appelons Dieu est en fait l'essence de l'homme. Dieu n'est qu'une dimension de la personne, Dieu c'est ce que l'homme se projette de lui. On comprend alors pourquoi dans son livre intitulée *L'essence du christianisme* il arrive à dire : « *le concept de divinité ne fait qu'un avec le concept d'humanité* ». En effet, humanité et divinité sont rendues identiques puisque « *l'homme déplace d'abord à l'extérieur de soi sa propre essence avant de la retrouver en lui* ». Pour Feuerbach, c'est l'homme qui projette dans le ciel le rêve de justice qu'il ne parvient pas à réaliser sur terre. Justice, Amour Sagesse sont des attributs de la conscience humaine, représentent l'idéal humain projeté de façon « fantastique » en Dieu : « *les dieux sont les vœux de l'homme réalisés* » et il ajoute cette phrase saisissante : « *l'homme pauvre possède un Dieu riche* ». Charles Fourier avaient déjà écrit en 1808 dans son *Traité des quatre mouvements* : « *les civilisés, parce qu'ils sont pauvres de jouissance, sont riches d'illusions* ». Ainsi, Dieu n'est qu'une projection imaginaire de l'homme qui se trouve « *dépossédé de quelque chose qui lui appartient en propre au profit d'une réalité illusoire* ». Nier l'existence de Dieu et de l'au-delà n'est donc pour l'homme que reprendre possession de son bien.

La philosophie de Nietzsche sur ce point est tributaire de celle de Feuerbach. Dieu selon Nietzsche n'est autre chose que le miroir de l'homme. Mais il va plus loin en proclamant la mort de Dieu. Nietzsche, il est vrai a écrit : « *Dieu est mort* », c'est parfois même la seule parole de lui que l'on retienne. Mais le Dieu qu'il a exécuté est seulement le Dieu moral, le Dieu juge, celui qui condamne la vie.

4- La religion comme aliénation et instrument d'asservissement

Karl Marx pour sa part emprunte à Feuerbach l'idée que la religion est « l'opium du peuple ». C'est-à-dire que la religion endort les prolétaires tandis que les bourgeois les asservissent. Il faut donc lutter contre l'aliénation religieuse dit Karl Marx qui estime que la religion est un produit social, elle est l'expression de la misère humaine. Par conséquent, elle n'est qu'un « déodorant spirituel » dont le but est de faire oublier la mauvaise odeur de ce monde pourri. Ainsi donc, pour voiler les injustices de ce monde fondées sur l'exploitation des hommes par les hommes, la religion apparaît comme l'instrument indiqué car elle console les esprits. C'est ainsi qu'à l'Eglise l'on promet au pauvre une grande récompense dans les cieux. De ce fait, la religion se présente comme « l'opium du peuple », elle adoucit et fait oublier les souffrances du monde terrestre sans pour autant

supprimer les causes. Alors, supprimer la religion comme illusion c'est supprimer le bonheur illusoire réservé aux pauvres et exiger pour eux le bonheur réel. Telle est la préoccupation de Karl Marx.

CONCLUSION GENERALE

Problématique : Quel rôle l'homme joue dans l'histoire ?

Objectif : L'élève sera capable d'établir que l'homme est à la fois objet et sujet de l'histoire.

Ce qu'il faut retenir

L'histoire comme discipline naît en Grèce avec Hérodote et Thucydide. Le premier, déroule une « enquête » sur les guerres Médiques, insiste à la fois sur le souci de conservation des événements passés et sur la recherche de leurs causes. Le second parfait les méthodes de la discipline historique, se souciant d'intelligibilité, d'exactitude et fait preuve d'une distance critique à l'égard de ses sources.

L'histoire, si elle peut prétendre être une science, ne doit pas pour autant se confondre avec les sciences naturelles. Son objet, ce sont des événements porteurs de sens qui requièrent la subjectivité de l'historien, son empathie, sa *compréhension*, et non une *explication* subsumant les faits sous des lois générales.

À la différence de l'histoire grecque qui est cyclique, l'histoire du peuple juif dans l'Ancien Testament est une histoire linéaire, située entre un commencement (la *Création*) et une fin (le *Jugement dernier*). Dans le christianisme, l'histoire « terrestre » trouve son intelligibilité dans l'*Histoire sainte*. La providence qui guide le monde offre à l'homme des perspectives de salut.

Les philosophes des Lumières appuient l'idée que c'est l'homme qui *fait* l'histoire. Celle-ci devient histoire universelle, développement progressif et indéfini de ce qui constitue l'humanité de l'homme, la *Raison*. Kant nuance ce « dogmatisme » en prenant en compte les antagonismes entre les hommes, les guerres, etc. Mais, dit-il, l'« insociable sociabilité » de l'homme est ce qui le pousse à manifester ses talents individuels, à développer ses dispositions naturelles, à réaliser l'humanité (ce qui ne sera réellement le cas que dans le gouvernement civil).

Pour Hegel, l'Histoire est le procès dialectique (opérant par dépassement progressif des contradictions) par lequel advient l'*Esprit*. La *Raison* est le sujet de l'histoire, les hommes et les peuples n'en sont que des instruments ou moyens. En ce sens, les passions humaines et leurs conséquences parfois funèbres (conflits, sacrifices) servent le dessein de l'histoire universelle ; elles sont des *ruses de la raison*. Marx critique cet idéalisme. L'histoire est histoire des forces productives, des conditions matérielles de vie, des rapports sociaux. Elle n'est rien d'autre que

l'activité de l'homme quand bien même son cours serait déterminé, la révolution ne pouvant que provoquer une *accélération* des processus historiques.

Pour Nietzsche, l'histoire n'a de valeur qu'en tant qu'elle sert la vie, celle-ci étant la force anhistorique de création. L'excès d'histoire est dangereux. Il menace de rendre la vie impuissante, soit que celle-ci se sente écrasée (histoire monumentale), soit qu'elle soit mortifiée (histoire antiquaire), soit encore qu'elle masque ses illusions en jugeant de celles du passé (histoire critique). Pour Spengler, l'histoire n'est rien d'autre que la répétition nécessaire d'un cycle de vie, un cycle biologique, qui va d'un barbarisme à un autre barbarisme en passant par l'art et la science ; l'idée de progrès est congédiée.

Pour Benjamin, on ne saurait considérer les violences que connaît l'époque moderne comme des ruses de la raison. L'état d'exception est devenu la règle. De plus, l'histoire ne doit pas s'intéresser qu'à ce qui a triomphé car les échecs sont eux aussi porteurs de sens, en quoi il faut faire une histoire des vaincus. Heidegger, quant à lui, considère l'être historique de l'homme, son historicité. L'histoire n'est pas une collection d'événements révolus ; elle habite le présent en dévoilant à l'homme ses possibilités, en lui permettant de se projeter vers l'avenir. L'École des annales enfin, prône une conception de l'histoire comme étude non du *temps court*, des événements politiques, mais du *temps long*, des organisations sociales et économiques, des mentalités, etc.

METHODOLOGIE

I- LA TECHNIQUE DE LA DISSERTATION A L'AIDE DU TRAITEMENT D'UN SUJET

Vous trouverez ici des conseils de méthode à l'aide du traitement d'un sujet : **FAUT-IL ETRE SEUL POUR ETRE SOI-MEME ?** Nous allons ensemble examiner ce sujet en regardant pratiquement comment procéder, étape par étape. Je vous propose un itinéraire qu'il importe pour les débutants de suivre dans l'ordre.

v L'ANALYSE DU SUJET

Soit donc le sujet : **FAUT-IL ETRE SEUL POUR ETRE SOI-MEME ?**

J'imagine que certains ont déjà envie de répondre par oui ou par non... C'est exactement ce qu'il faut éviter de faire. Comment répondre en effet à une question sans savoir précisément ce qui nous est demandé ? La dissertation est d'abord un exercice de lecture et lire n'est pas seulement déchiffrer des mots mais chercher à comprendre, le crayon à la main, ce qui est précisément écrit. Avant de répondre à une question, il faut l'interroger car elle n'est jamais simple. Ainsi, pour notre sujet : qu'est-ce que signifie être seul ? N'y a-t-il pas plusieurs sens à cette expression ? Que veut dire être soi-même ? Le verbe falloir n'a-t-il pas plusieurs sens en français ? etc. C'est pour cela qu'il faut respecter scrupuleusement les étapes suivantes :

- **Repérer d'abord, en les soulignant, les mots et expressions clefs et entourer les mots qui donnent sens à la question.** Dans notre exemple, nous obtenons le résultat suivant :

(FAUT-IL) ETRE SEUL POUR ETRE SOI-MEME ?

- **Définir très précisément les mots et expressions soulignés.**

Être seul, c'est bien sûr être sans les autres mais la solitude peut revêtir des formes très diverses :

- Il y a d'abord la solitude volontaire et temporaire de celui qui s'isole quelques minutes, voire quelques heures mais en vivant ordinairement avec les autres.

- Il y a ensuite la solitude toujours volontaire mais durable de l'ermite qui s'isole pour de nombreuses années.

- Il y a la solitude involontaire de **Robinson** qui, à la suite d'un naufrage, se retrouve sur une île déserte pendant 20 années mais après avoir connu l'éducation que procure une existence sociale.

- Il y a la solitude involontaire de l'enfant sauvage qui commence dès la petite enfance.

- Enfin, pourquoi ne pas envisager aussi ce cas très particulier de solitude qu'est l'autisme quand l'individu se trouve isolé des autres dans la forteresse que crée la maladie mentale ?

On le voit une réponse trop rapide qui ignore l'interrogation nécessaire du sujet nous aurait fait passer à côté de biens des aspects de notre question.

Qu'est-ce, maintenant, qu'**être soi-même** ? L'expression est paradoxale. Puis-je être autre chose que moi-même ? Être soi-même, c'est d'abord être son être propre, authentique, pensant et agissant librement et non comme les autres. Être soi-même, c'est être le sujet de ses pensées et actions et non en train de copier, d'imiter autrui. Se pose donc la question de la coïncidence avec soi-même sans contamination par la personnalité d'autrui. Être soi-même, c'est ne pas être aliéné puisque l'aliénation est la perte de soi dans un autre. Dans l'aliénation mentale, par exemple, le fou n'est plus lui-même. Mais on peut aussi parler de l'aliénation sociale, du conformisme qui fait que chacun perd son authenticité dans le nivellement social. Les passions aussi peuvent être aliénantes. Ne dit-on pas de l'homme en colère qu'il est "hors de lui" et celui-ci s'excuse après coup : "je n'étais plus moi-même, je ne savais plus ce que je faisais". Être soi-même, c'est donc aussi se dominer, se maîtriser.

- **Définir les expressions et mots entourés.**

Dans notre exemple, qu'est-ce que signifie "**faut-il**" ? Le verbe falloir a deux sens en français. Il peut signifier "être nécessaire" (est-il nécessaire d'être seul pour être soi-même ?) ou "être de mon devoir de" (est-il de mon devoir d'être seul pour être moi-même ?). On voit aisément que le sens moral importe peu ici. La question posée est donc de savoir si la solitude est nécessaire à l'authenticité, à la coïncidence de soi avec soi. Remarque importante : il faut toujours faire très attention avant d'éliminer un des sens d'un mot du sujet. Dans un premier temps, tous les sens doivent être examinés.

- **Rechercher la réponse spontanée à la question posée.**

A ce moment de l'analyse, on peut rechercher la réponse spontanée à la question posée. Quelle est la réponse la plus évidente que je peux donner à cette question que je commence maintenant à comprendre ? Il semble évident que la réponse est affirmative. Comment puis-je en effet être assuré d'être vraiment moi-même sans subir l'influence d'autrui, sinon dans la solitude ? Mais justement, les réponses spontanées sont rarement les bonnes et c'est du reste pour cela qu'il importe de les repérer.

- **Repérer les présupposés éventuels de la question.**

Ils sont importants pour éviter le hors sujet mais n'existent pas toujours. Ici, il est plus ou moins présupposé qu'il est possible d'être soi-même. La question de cette possibilité n'est donc pas ce qui est fondamentalement en question.

- **Repérer les notions du programme concernées.**

Ici le sujet concerne la question de la conscience et celle d'autrui. Deux notions au moins sont donc concernées.

- **Enfin, reformuler la question**

De préférence et quand cela est possible sous la forme d'une alternative (ou bien ...ou bien) qui met bien en évidence les deux thèses fondamentales et opposées auxquelles ouvre la question. Ici, les deux thèses sont les suivantes :

- Ou les autres m'empêchent d'être et constituent un obstacle à mon authenticité
- Ou, au contraire, c'est par l'existence sociale et le contact avec autrui que se constitue mon être.

On pourra donc formuler la question de la façon suivante : les autres sont-ils le ferment de la constitution de soi, ou, au contraire, l'obstacle qui m'empêche d'être ?

Cette analyse de la question, maintenant terminée, nous a pris du temps et nous n'avons pas encore traité le moins du monde le sujet. Sachez bien qu'il ne s'agit pas d'un temps perdu et que si vous ne procédez pas ainsi à l'examen vous courez à la catastrophe. Le hors sujet est le défaut le plus grave d'une dissertation.

v RECHERCHER LES IDEES ET FAIRE UN PLAN

La recherche des idées se fait au brouillon. A l'examen vous ne disposerez d'aucun document et ne pourrez-vous fier qu'à vos souvenirs de cours ou de lecture... et à votre intelligence. La philosophie consiste avant tout à penser par soi-même. À vous donc de vous interroger et il n'est pas d'autre méthode que de noter soigneusement au brouillon toutes les idées que le sujet vous évoque. Néanmoins, vos professeurs apprécieront vos éventuelles connaissances philosophiques et, puisque nous ne sommes pas ici à l'examen, je vous propose quelques références qui pourront nourrir votre réflexion. Une première piste possible consiste à reprendre les différents sens du mot solitude que nous avons repérés.

En ce qui concerne d'abord la solitude temporaire et volontaire, on pourra trouver des éléments intéressants de réflexion chez **Heidegger** (auteur malheureusement difficile) sur le thème du nivellement social et de ce qu'il appelle la "**dictature du On**" (**Être et temps**), et aussi chez Schopenhauer.

On pourra aussi se référer au thème de la mauvaise foi chez **Sartre** et notamment du célèbre épisode du garçon de café (**L'être et le néant**", **1ère partie, chapitre 2**) où Sartre montre comment nous sommes conduits face aux autres à jouer une comédie, un personnage.

Le thème de la **robinsonnade** a été abordé dans un roman de lecture facile : **Vendredi ou les limbes du Pacifique** de **Tournier** dont je vous recommande vivement la lecture. L'incontournable livre de **Lucien Malson, Les enfants sauvages** vous éclairera sur ce que ferait réellement de nous l'absence totale de contact social. Enfin **La forteresse vide** de Bettelheim permettra d'étudier l'autisme.

On pourra se référer aussi aux auteurs qui ont insisté sur le rôle d'autrui dans la constitution de soi : **Hegel, Lacan** et aussi la thématique du regard chez **Sartre**.

Encore une fois, tout ceci est donné à titre indicatif et il est tout à fait possible, quoiqu'un peu risqué, de construire une dissertation sans référence philosophique.

Une fois vos idées trouvées, il faudra les mettre en ordre et constituer un plan. À vous de voir ce qu'il est logique d'aborder en premier. Rappelez-vous que la thèse que l'on défend est toujours la dernière abordée dans le devoir et qu'il faut d'abord commencer par celle que l'on va réfuter, que les parties doivent être équilibrées c'est-à-dire être d'à peu près même longueur. Le nombre de vos parties est libre. Certes la dissertation idéale suit un plan en trois parties (mais on n'exige pas de vous une dissertation idéale). Vous pourrez n'en faire que deux ou aller jusqu'à quatre. N'allez pas au-delà néanmoins car il n'est pas réaliste de vouloir mener une dissertation de plus de quatre parties dans le temps imparti à l'examen. Quant à ne pas faire de partie du tout, cela signifierait que votre dissertation n'a pas de plan et n'est donc pas une dissertation.

Pour le sujet qui nous occupe, vous trouverez ci-dessous une proposition de plan. Attention ! Il ne s'agit en aucun cas d'un modèle. Il y a toujours plusieurs cheminements possibles et celui qui vous est proposé n'est qu'une possibilité parmi d'autres.

I. LA NECESSITE DE LA SOLITUDE POUR ETRE SOI-MEME

1) La société, c'est le nivellement.

La "Dictature du On" chez Heidegger.

Schopenhauer montre que l'authenticité passe par la solitude.

2) L'être et le paraître.

Autrui ne voit pas ma conscience mais l'apparence extérieure de moi.

Je peux donc être conduit à paraître, à jouer un rôle, un personnage comme le montre l'exemple du garçon de café chez Sartre qui joue à être ce garçon de café parce que c'est ce que les autres attendent de lui.

Si je confonds l'être et le paraître, si je crois que ce personnage à l'usage d'autrui, c'est moi, alors je suis de mauvaise foi et je ne peux plus être moi-même.

3) Société et individualité.

Il est vrai que la société exerce une contrainte sur nous comme le montrent les analyses des sociologues Tardes ou Durkheim.

Néanmoins la société ne fait pas de nous des robots. Nous ne sommes pas tous semblables et chacun a son originalité. Ne faut-il pas alors dépasser cette analyse ? Que serais-je sans les autres ?

II. QUE SUIS-JE SANS LES AUTRES ?

1) L'enfant sauvage.

Montrer ici que l'enfant sauvage doit à son isolement de n'avoir pas constitué de personnalité. La privation sociale ne nous fait pas être nous-mêmes.

2) L'autisme.

En s'isolant, l'enfant autistique se constitue une forteresse vide, c'est à dire qu'en l'absence de relation avec l'autre la personnalité, le Moi, disparaît. L'enfant autistique ne peut être lui-même.

3) La robinsonnade.

Montrer ici à partir du roman de Tournier comment la solitude ronge progressivement les facultés de Robinson. La conscience de soi et celle des choses nécessitent la présence d'autrui qui manque à Robinson. Si sans les autres nous ne sommes rien, il faut conclure que c'est autrui qui nous constitue. Comment le fait-il ?

III. COMMENT L'AUTRE ME CONSTITUE-T-IL ?

1) Autrui et le développement de la personnalité.

On développera ici les analyses de **Lacan** et notamment comment l'enfant constitue une personnalité séparée de celle de sa mère par le rapport avec son père dans la situation œdipienne. On pourra aussi se référer aux analyses de **Hegel** sur le thème de la reconnaissance.

2) Le regard.

A travers la thématique du regard chez **Sartre**, on montrera comment l'autre me fait exister, me dévoile à moi-même. La pièce **Huis-Clos**, où l'on voit comment la mauvaise foi des personnages ne résiste pas au regard d'autrui et oblige les protagonistes à révéler qui ils sont pourra servir d'illustration.

3) Autrui est-il une condition suffisante pour être soi-même.

Il s'agit ici de montrer que si autrui est une condition nécessaire pour être soi, il n'en est pas une condition suffisante. On peut se laisser aller au piège du conformisme. **Socrate**, qui reste soi jusque dans la mort, constitue une exception.

v REDIGER SA DISSERTATION

Comme chacun sait, une dissertation comporte une introduction, un développement, une conclusion.

1) L'introduction

Parce qu'elle se situe au début et provoque la première impression qu'on aura sur la copie, il importe de la rédiger avec soin et donc de faire un brouillon. Sa fonction est double. Elle doit montrer que la question posée est un vrai problème, c'est-à-dire qu'on ne peut y répondre d'emblée. Elle doit aussi indiquer comment vous allez aborder l'étude de ce problème et c'est pourquoi on ne la rédigera qu'après avoir élaboré le plan. Elle ne comporte qu'un seul alinéa. Une bonne introduction comporte cinq points :

- Partir d'une considération générale mais en évitant les phrases passe-partout du genre "le plus grand problème que l'humanité s'est posé jusqu'à nos jours" ou "De tous temps les hommes...". Il faut partir de la notion principale concernée par le sujet.

- Amener le sujet par une phrase. Il faut faire en sorte qu'une contradiction surgisse.
- Poser le problème sous forme de question en utilisant la reformulation qui a été trouvée lors de l'analyse du sujet.
- Montrer l'intérêt de la question posée.
- Enfin annoncer votre plan, de préférence sous la forme interrogative. Le plan doit découler logiquement de la formulation du problème.

Pour notre sujet, voici un exemple (et là encore, il ne s'agit pas d'un modèle) :

L'homme est le seul animal qui dispose d'une conscience réflexive, c'est à dire qui est capable de se penser lui-même et de se vivre dans la singularité : dire "je suis moi-même", c'est dire "je ne suis pas un autre et j'assume la responsabilité de mon originalité". Mais, en même temps l'homme est aussi un être social qui subit l'influence des autres et on peut se demander si cela ne le conduit pas nécessairement au conformisme. Alors, les autres sont-ils l'obstacle qui m'empêche d'être ou au contraire le ferment de la constitution de soi ? La question est importante car sa réponse éclaire la définition classique d'Aristote : "l'homme est un animal politique" c'est à dire social. De prime abord il semble bien qu'on ne puisse être soi que dans la solitude qui nous préserve de l'influence d'autrui. Cependant placés dans une solitude absolue serions-nous vraiment capables d'être ? Si la réponse est négative, alors comment l'autre peut-il me constituer ?

2) Le développement

Il sera directement rédigé sur la copie pour ne pas perdre de temps (seul le plan est noté au brouillon). Chaque partie doit comporter une petite introduction d'une ou deux phrases où l'on annonce ce qu'on va démontrer ou ce dont on va débattre et une petite conclusion où l'on résume les acquis.

On veillera aussi aux transitions qui se situent soit à la fin de la partie qui s'achève, soit au début de la partie qui commence mais non "quelque part entre deux". Vous y prêterez la plus grande attention car c'est un point délicat et il n'est pas facile de faire de bonnes transitions. La transition doit indiquer au lecteur comment on passe d'une idée à l'autre et quel est le lien logique entre vos deux idées (conséquence, opposition, nuance etc.). Elle met en lumière l'ordre de vos idées. A l'intérieur de vos paragraphes, quelques règles doivent être respectées :

- Ne jamais avancer une idée sans la démontrer, sans argumenter. La dissertation est avant tout un exercice de démonstration.
- L'utilisation des exemples est recommandée (car l'exemple éclaire votre pensée) mais l'exemple n'est jamais une preuve. Ce n'est pas parce que ce que vous dites est vrai dans un cas qu'il est vrai dans tous les cas. Inutile par conséquent de multiplier les exemples, un seul par idée suffit !
- Les citations ne sont pas des preuves. Il n'y a pas de principe d'autorité en philosophie. Les citations doivent être courtes, non banales (évitez les proverbes) et le nom de l'auteur doit toujours être précisé. Une citation doit toujours être expliquée : vous devez montrer que vous l'avez comprise.
- Les références doivent être précises. Qu'elles soient artistiques, littéraires, cinématographiques etc., il importe d'éviter le vague. Si vous parlez d'un roman, par exemple, préciser le titre et l'auteur.
- Utilisez toutes vos connaissances, philosophiques ou non philosophiques. La seule interdiction est de sortir du sujet.
- Si vous utilisez les auteurs, ne les juxtaposez pas de façon arbitraire. La philosophie n'est pas la somme des thèses philosophiques. Vous ne pourrez aborder un second auteur qu'après avoir montré les limites de la thèse du premier. Les auteurs sont avant tout là pour illustrer "votre" pensée.

- Evitez de parler de ce que vous connaissez mal, tant au niveau du vocabulaire (évitez les termes dont vous ne maîtrisez pas le sens, en particulier les termes philosophiques) qu'au niveau des idées ou des faits. Combien d'erreurs grossières viennent ainsi de l'ignorance !
- Essayez au maximum de capter l'attention de votre lecteur. Ménagez un certain "suspens". La dissertation est un exercice littéraire.
- N'oubliez pas cependant que le style de la dissertation est celui de la démonstration, ce qui exclut le lyrisme et les considérations affectives et moralisantes. Evitez, en particulier, de dire "je pense que", ou, pire encore "je crois que".
- N'oubliez jamais que le correcteur n'est ni muni d'un microscope, ni apte à déchiffrer les hiéroglyphes. Il importe donc de soigner l'écriture et la présentation. On ira à la ligne pour séparer les alinéas, on passera une ou deux lignes pour signifier qu'on change de partie. On veillera à la correction de l'orthographe et de la grammaire. Les professeurs de philosophie sont très attentifs à la correction de la langue car c'est un acquis philosophique qu'on ne peut penser correctement dans une langue incorrecte. Du reste si vous négligez le français, votre propos devient incompréhensible.

3) La conclusion

Comme l'introduction, elle sera particulièrement soignée et doit être rédigée d'abord au brouillon. Elle doit être concise et ne constitue nullement une partie supplémentaire de votre devoir. Il n'est pas question d'y développer une idée concernant le sujet et n'ayant pas trouvé sa place dans le développement. Il ne faut pas non plus répéter en détail tout ce qu'on a déjà dit. Une conclusion comporte deux éléments :

- Faire un bilan des acquis et répondre à la question posée en introduction
- Soit élargir les résultats pour en montrer la valeur générale, soit poser une nouvelle question à condition qu'elle soit bien sûr en rapport direct avec ce qui vient d'être dit.

Ouf ! Nous en avons terminé. J'espère que toutes ces recommandations n'effraient pas les futurs candidats au baccalauréat. Souvenez-vous, en tout état de cause, que la dissertation est un apprentissage qui suppose avant tout du travail. Vos professeurs n'y sont pas non plus arrivés du premier coup mais ils se sont "accrochés". Pour ceux qui ont du mal, sachez qu'un jour ou l'autre se produit le "déclat" qui rend l'exercice plus facile. La seule condition est de ne pas se décourager. Si vous le désirez, vous pouvez maintenant rédiger une dissertation complète à partir de tous ces éléments.

NB : Pour les sujets de type citation, le principe est le même, à quelques exceptions près que vous voudrez bien consulter sur la page intitulée KARL MARX.

II- LA TECHNIQUE DU COMMENTAIRE DE TEXTE

A l'examen, en séries générales, l'exercice du commentaire de texte se présente sous la forme suivante : un texte court (15 lignes au grand maximum) d'un auteur choisi dans la liste du programme précédé de cette consigne : **"Dégagez l'intérêt philosophique du texte suivant à partir de son étude ordonnée"**. Souvenez-vous que le commentaire de texte est avant tout une dissertation (nombre de remarques faites sur [la méthode de la dissertation](#) restent ici pleinement valables). La seule différence est qu'il s'agit ici de penser *avec* un auteur. Comme pour une dissertation, il s'agit de poser un problème et de le traiter. Mais ici on le fera en analysant le texte c'est-à-dire qu'il s'agit de le comprendre, de saisir sa structure ainsi que ses enjeux. Certains élèves se rassurent en se disant qu'au moins ici ils ne partent pas de rien, qu'au moins ici ils sont certains "d'avoir quelque chose à dire". Méfiance ! Contrairement aux idées reçues, le commentaire composé n'est nullement un exercice plus facile que celui de la dissertation. Comme lui il nécessite apprentissage et entraînement.

Travail préliminaire : lire un texte c'est à dire le comprendre

1) Lire le texte.

Le commentaire de texte est d'abord un exercice de lecture et il ne s'agit pas d'une plaisanterie que de dire qu'il s'agit simplement d'apprendre à lire parce que lire un texte, ce n'est pas simplement en déchiffrer les mots mais en comprendre précisément le sens. Avant même d'écrire quoi que ce soit sur votre brouillon, il vous faudra donc lire attentivement deux ou trois fois l'extrait. Vous en profiterez pour souligner les mots logiques ("car", "donc", "quoique", "mais" etc.) qui aideront à dégager la structure du texte, pour encadrer les notions philosophiques importantes, pour repérer les énoncés fondamentaux. Ce premier travail consiste à **s'approprier** le texte, à se mouler dans la pensée de l'auteur.

2) L'approche globale du texte

Il s'agit de répondre, au brouillon, aux questions suivantes :

- Quel est le thème du texte ? De quoi ça parle ?
- Quel est l'objectif du texte? Que veut faire l'auteur ? A vrai dire, derrière tout texte se cache une question qu'il vous faut repérer. Quelle est donc la question à laquelle le texte tente de répondre ?
- Quelle réponse l'auteur donne-t-il à la question qu'il se pose ? Cela revient à se demander quelle est la thèse du texte c'est-à-dire l'idée principale

défendue par l'auteur. Attention, il est fréquent que cette idée se situe au début de l'extrait !

- Quelle est la structure logique du texte ? Il convient de la repérer avec précision. Les mots logiques, soulignés lors des premières lectures doivent vous aider mais souvenez-vous qu'ils ne suffisent pas toujours. Il est d'autres moyens rhétoriques que de marquer une opposition par "mais" ou une conséquence par "donc". On s'intéressera aux procédés logiques de raisonnement et d'argumentation. Par exemple il faudra repérer un syllogisme, une relation de conséquence, une explicitation, une illustration par un exemple etc.
- Enfin, n'existe-t-il pas une thèse opposée à celle de l'auteur (présente ou non dans le texte), qu'elle soit une simple opinion ou qu'elle ait été défendue par d'autres philosophes ?

3) L'analyse linéaire du texte.

On s'intéressera ensuite au détail du texte. Rappelez-vous qu'il est impératif de tout expliquer. Le correcteur à l'examen ne vous accordera pas le bénéfice du doute et considèrera que ce qui n'est pas expliqué n'a pas été compris.

Pour ne rien oublier, il faut, à propos de chaque phrase du texte, se poser, en y répondant au brouillon, les quatre questions suivantes :

- Qu'est-ce que cela veut dire ? Définissez les notions et expressions clefs. Soyez attentifs à tous les mots : un simple adverbe peut complètement modifier le sens d'une phrase.
- Pourquoi l'auteur dit-il cela ? Qu'est ce qui le justifie ? La réponse peut être dans le texte mais, si elle n'y est pas, c'est à vous de trouver les arguments.
- N'y a-t-il pas des présupposés à cette phrase, des arrière-pensées, une thèse déjà présente chez un auteur antérieur qui est ici reprise ou, au contraire, combattue. C'est ici que votre cours peut être utile. Si la connaissance de l'auteur du texte n'est, par principe, pas requise à l'examen, ce n'est pas pour autant que vos connaissances philosophiques ne doivent pas servir du tout.
- Enfin (mais enfin seulement !) l'auteur a-t-il raison ? Ce qu'il dit n'est-il pas contestable ? Nous reviendrons plus loin sur la réfutation du texte.

On n'oubliera pas d'analyser les éventuels exemples présents dans le texte. Expliquer un exemple, c'est d'abord repérer quelle idée il illustre, ensuite montrer en quoi il est pertinent et éventuellement repérer les limites de cette pertinence.

On s'efforcera soi-même de trouver des exemples pour illustrer le propos de l'auteur. Si l'exemple n'est jamais une preuve, il montre une compréhension du

texte lorsqu'il est judicieusement choisi. Pour cette raison, les exemples sont indispensables dans un commentaire de texte.

Les remarques concernant le style de l'auteur sont, la plupart du temps inutiles, sauf si elles concernent la structure du texte. Ce qui importe est le fond.

On notera que ce travail de compréhension du texte dans ses détails est une explication linéaire du texte puisqu'il s'agit d'expliquer les phrases les unes après les autres. Cela n'exclut pas bien sûr une mise en rapport de ces phrases entre elles pour bien cerner la progression de la pensée ou pour repérer la reprise d'un même thème en divers endroits.

Cependant, on ne vous demande justement pas une analyse linéaire mais bien un commentaire de texte, une *étude ordonnée*. Il reste donc à organiser le commentaire.

4- Organiser son commentaire

L'introduction

L'introduction d'un commentaire de texte doit de préférence être constituée des cinq étapes suivantes : la **situation** du texte par rapport à l'œuvre dans laquelle il est tiré, le **thème** sur lequel porte la réflexion de l'auteur du texte, le **problème** que pose le texte par rapport au thème auquel il se rapporte, la **thèse** de l'auteur par rapport à ce problème initialement posé, et enfin, la **problématique personnelle** du candidat qui s'interroge sur la pertinence de la thèse de l'auteur.

Le corps du devoir

Le corps du devoir d'un commentaire philosophique a trois moments fondamentaux à savoir : L'explication analytique ou étude ordonnée, la réfutation et la réinterprétation du texte.

a- L'explication analytique ou étude ordonnée

Il est question dans cette partie du travail de découvrir, dévoiler la thèse centrale du texte, en montrant de façon logique comment l'auteur l'a construite en exposant de façon analytique les différents arguments sur lesquels l'auteur a construit cette thèse. C'est dire que dans l'explication analytique, le candidat doit faire attention à la structure logique du texte. Nous rappelons l'intitulé de l'épreuve : « **dégager l'intérêt philosophique du texte suivant à partir de son**

étude ordonnée ». Il doit démontrer les différents arguments, les expliquer, établir les relations qu'ils entretiennent entre eux pour aider à comprendre la thèse centrale du texte. Pour plus de rigueur dans l'analyse il lui faudra identifier les différentes idées, les différents moments ou parties du texte. Sous ce rapport, une attention particulière doit être portée sur les connecteurs logiques du texte, ceux-ci permettront alors une attention particulière sur la ponctuation.

Pour organiser votre explication analytique, ne cherchez pas à construire un plan particulier. Vous avez dégagé les mouvements et l'organisation du texte, vous n'avez alors qu'à les suivre. Vous aurez autant de parties qu'il y a de mouvements. Généralement les textes font entre 10 et 15 lignes et vous ne vous retrouverez pas avec plus de 2 ou 3 parties au grand maximum. Citez le texte le plus souvent possible, n'écrivez pas plus d'une dizaine de lignes sans avoir cité précisément un mot ou un groupe de mots que vous êtes en train d'expliquer. Il ne s'agit pas pour autant de recopier une phrase et de l'expliquer ensuite, mais vous devez rédiger des paragraphes comme pour une dissertation. A l'issue de chaque partie, faites une transition.

b- La réfutation

Après avoir expliqué le texte, ses arguments et la stratégie de l'auteur ; il se peut alors que certains points vous semblent problématiques ou même discutables. C'est ici qu'il faut en faire part. La réfutation n'est pas une opposition systématique ou une opposition absolue de la thèse soutenue dans le texte. Elle ne doit pas être pour le candidat de montrer que l'auteur du texte n'a rien dit, elle doit tout simplement consister à présenter les limites de la pensée de l'auteur, à montrer comment cette pensée peut être dialectiquement revue et corrigée. Comme aucune pensée philosophique n'est vérité absolue, il est toujours attendu du candidat qu'il émette des réserves par rapports aux idées essentielles du texte ou par rapport à l'idée centrale du texte qui y est argumentée. Il faut bien penser que si un texte soutient une thèse, il s'oppose généralement à une thèse adverse, il tend à démontrer quelque chose contre autre chose.

Il est permis à l'élève de fonder sa réflexion à ce niveau sur une des thèses philosophiques bien connues sur le problème du texte et qui sont contraires ou qui ne vont pas dans le même sens que l'idée générale du texte (empirisme # idéalisme par exemple). Il est aussi permis à l'élève de fonder sa réfutation sur des contradictions internes au texte. Toutefois, évitez des formules telles que " Platon a tort quand il dit que... " ou encore " Ce texte de Towa est assez bien construit... " ou même " Je suis assez d'accord avec Njoh Mouelle..." Ne le dites pas, montrez le, c'est en ceci que consiste l'exercice.

c- La réinterprétation du texte

Une fois les limites du texte présentées, le candidat doit reprendre du recul pour se poser la question de savoir ce qu'il y a d'intéressant au plan philosophique à tirer de ce texte. C'est le moment de présenter la pertinence et la véracité de ce texte. Il est donc question de dire en quoi la pensée de l'auteur a fait avancer la pensée philosophique par rapport à la question qui était examinée. Il faut donc dire en quoi l'auteur a innové et préciser l'originalité de son idée, ou tout simplement en quoi il a approfondi une idée qui existait et qui était déjà connue. Le candidat est une fois de plus autorisé à ce niveau d'exploiter des thèses philosophiques bien connues et allant dans le sens de la réflexion de l'auteur pour établir la pertinence ou l'intérêt philosophique du texte.

Par ailleurs, l'intérêt philosophique du texte peut être présenté au plan pratique. Il s'agit de dire et de montrer en quoi la réflexion de l'auteur peut nous permettre de résoudre un problème existentiel d'actualité.

Pour le reste l'organisation du développement suit strictement les mêmes règles que celles d'une dissertation : pensez aux transitions, introduisez et concluez chacune de vos parties. Rappelons qu'un développement se rédige directement sur la copie et qu'on se contente, au brouillon, d'élaborer un plan détaillé. Le style du commentaire de texte doit être particulièrement clair, précis, rigoureux. Évitez les phrases interminables et veillez à la propriété des termes. N'oubliez pas de mettre en lumière les éléments essentiels. Il s'agit d'expliquer un texte et non de l'embrouiller. Soyez clair ! Soyez simple mais non simpliste !

La Conclusion

La conclusion a pour but, comme dans la dissertation, de faire un bref bilan. L'on doit absolument rappeler le problème philosophique posé ou résolu par l'auteur, sa thèse, puis, rappeler la substance de l'examen critique et la substance de l'intérêt philosophique du texte.

En définitive, nous pouvons dire qu'un bon commentaire de texte est celui qui évite deux écueils : la paraphrase et le hors sujet. Il s'agit d'adopter vis-à-vis de l'extrait la bonne distance : trop près du texte, par manque de recul critique, on tombe dans la paraphrase, trop loin de lui, on finit par le perdre de vue et c'est le hors-sujet. La règle d'or qu'il faut respecter est de parler du texte, RIEN que du texte, mais de TOUT le texte.

NB : Vous avez sur le menu un commentaire de texte rédigé.

III- LA TECHNIQUE DE L'EXERCICE SUR TEXTE

L'épreuve de philosophie au baccalauréat des séries scientifiques comporte, à côté des deux sujets de dissertation un exercice sur texte. L'exercice sur texte porte sur un texte de 15 lignes au plus, tiré d'une œuvre classique, se rapportant directement au programme des classes terminales. Ce texte est suivi de quatre questions. La 1^{ère} concerne la détermination de l'idée directrice ou centrale du texte et sa structure. La 2^e a trait à une explication de concepts et/ou expressions tirés du texte. La 3^e se rapporte à un aspect particulier du texte ou à un point de vue de l'auteur du texte. La 4^e enfin, qui est un essai personnel invite à une réflexion personnelle du candidat. C'est une mini dissertation que le candidat doit traiter en se référant à la méthodologie de la dissertation philosophique, au texte et à sa culture philosophique, et éventuellement à sa culture générale. Comme nous l'avons fait pour la dissertation, nous partirons d'un exemple, afin de voir comment il faut procéder. Prenons l'exemple de ce texte de Spinoza :

Sujet : « Ce n'est pas pour tenir l'homme par la crainte et faire qu'il appartienne à un autre, que l'État est institué; au contraire, c'est pour libérer l'individu de la crainte, pour qu'il vive autant que possible en sécurité, c'est-à-dire conserve aussi bien qu'il se pourra, sans dommage pour autrui, son droit naturel d'exister et d'agir. Non, je le répète, la fin de l'État n'est pas de faire passer les hommes de la condition d'êtres raisonnables à celle de bêtes brutes ou d'automates, mais au contraire il est institué pour que leur âme et leur corps s'acquittent en sûreté de toutes leurs fonctions, pour qu'eux-mêmes usent d'une raison libre, pour qu'ils ne luttent point de haine, de colère ou de ruse, pour qu'ils se supportent sans malveillance les uns les autres. La fin de l'État est donc en réalité la liberté. »

SPINOZA

Questions :

- 1) Dégagez la thèse de Spinoza et l'organisation de son exposé (3pts).
- 2) Expliquez : « la fin de l'État » ; « son droit naturel d'exister et d'agir » (2pts).
- 3) Que veut dire Jean Jacques Rousseau quand il affirme que : « Ce n'est pas pour tenir l'homme par la crainte [...] que l'État est institué. » (3pts).
- 4) Essai : Peut-on concilier le pouvoir de l'État et la liberté individuelle ? (12 pts).

v TRAVAIL PREALABLE

Dans un premier temps il ne faut pas se préoccuper des questions qui vous sont posées mais essayer de comprendre le texte. On lira attentivement l'extrait deux ou trois fois et on se posera quelques questions clés :

- Quel est le thème du texte ? Sur quoi porte le propos de l'auteur ? Dans notre exemple Spinoza s'interroge sur l'État. Le thème du texte est donc politique. Plus précisément il traite du rapport entre l'État et la liberté.

- A quelle question le texte tente-t-il de répondre ? Ici Spinoza se demande quelle est la fonction de l'État, son utilité. Il se pose la question : Pourquoi l'État est-il institué ?

- Quelle est la réponse que l'auteur donne à cette question ? En d'autres termes : quelle est la thèse du texte, c'est à dire son **idée principale** ? Dans notre exemple Spinoza défend l'idée que la fonction de l'État, son utilité est d'assurer la sécurité et surtout la liberté des hommes. On remarquera, comme c'est souvent le cas, que la phrase clef est la **dernière** phrase du texte.

- Enfin quelle est la structure du texte. Pour ce faire, il est utile de surligner les mots de liaison, ceux qui indiquent les *articulations* du texte. Cela nous donne ceci :

« Ce n'est pas pour tenir l'homme par la crainte et faire qu'il appartienne à un autre, que l'État est institué; au contraire, c'est pour libérer l'individu de la crainte, pour qu'il vive autant que possible en sécurité, c'est-à-dire conserve aussi bien qu'il se pourra, sans dommage pour autrui, son droit naturel d'exister et d'agir.

Non, je le répète, la fin de l'État n'est pas de faire passer les hommes de la condition d'êtres raisonnables à celle de bêtes brutes ou d'automates, mais au contraire il est institué pour que leur âme et leur corps s'acquittent en sûreté de toutes leurs fonctions, pour qu'eux-mêmes usent d'une raison libre, pour qu'ils ne luttent point de haine, de colère ou de ruse, pour qu'ils se supportent sans malveillance les uns les autres. La fin de l'État est donc en réalité la liberté. »

A partir de là vous pouvez préciser la structure du texte de la façon suivante:

- 1) Ce que n'est pas la fonction de l'État (négation de l'idée adverse)
- 2) Ce qu'est la fonction de l'État
- 3) Explication de l'idée 2)
- 4) Reprise, mais en les développant des idées 1) et 2)
- 5) Conséquence (thèse du texte)

Il est utile ensuite de procéder au brouillon à une étude suivie du texte, en s'interrogeant précisément à propos de chacune des phrases sur son sens (qu'est-ce que cela veut dire ?) et sur sa pertinence (Qu'est-ce qui justifie cette phrase ? Pourquoi l'auteur dit-il cela ?). L'ensemble de ce travail de lecture peut prendre environ une heure et demie. Il vous simplifiera grandement le travail de réponse aux questions.

v REpondre aux questions

Votre travail se divisera en quatre parties :

1) La première question

Dans tous les cas on vous demandera de dégager l'idée centrale, essentielle du texte. La formulation peut en être différente : **dégagez l'idée principale du texte ? Dégagez l'idée directrice du texte ? Dégagez la thèse du texte ?** Il s'agit de la formuler en la distinguant des idées secondaires.

Une idée générale n'est ni un mot, ni une question. Elle se formule sous la forme d'une **phrase affirmative**. Faites attention à ne pas confondre l'idée générale (ou thèse) et le thème du texte. On ne vous demande pas de quoi le texte parle, mais quelle est l'idée que défend l'auteur et qui résume l'ensemble du texte. Dans la mesure où il s'agit de distinguer l'idée principale des idées secondaires, une seule phrase ne suffit pas. Vous devez rédiger un paragraphe. Dans notre exemple, il peut prendre la forme suivante :

Dans ce texte, Spinoza défend essentiellement l'idée que la fonction de l'État, c'est à dire son utilité principale, est d'assurer la sécurité et surtout la liberté des citoyens. Cette liberté n'est possible que si l'État encourage le développement de la raison au détriment des passions de façon à ce que règne la concorde. C'est dire qu'un État qui repose tout entier sur la répression, qui terrorise les sujets en les maintenant dans l'esclavage, n'est plus, à strictement parler un État. Il ne remplit plus son rôle.

Remarque : L'idée principale a été énoncée dans la première phrase de notre paragraphe. Ce qui suit en est l'explication. Il faut montrer qu'on a compris le texte. Il est fréquent que la première question soit plus complexe et s'accompagne d'une interrogation sur la structure du texte :

Dégagez l'idée principale du texte à partir de son étude ordonnée.

Dégagez la thèse du texte et l'organisation de son exposé.

Dégagez l'idée directrice du texte et ses principales articulations.

Dégagez l'idée principale du texte et les étapes de son argumentation.

Il s'agit d'indiquer comment l'auteur procède pour prouver, argumenter ce qu'il dit. Précisons le sens du mot "articulation" : il s'agit des liens entre les parties du passage, ce qui constitue la charpente du texte et non du contenu des parties du texte. Il faudra donc bien mettre en évidence la façon dont l'auteur procède. Il faut faire attention aux mots de liaison mais aussi à la ponctuation, aux divisions en alinéas et en phrases.

Il faut éviter la paraphrase. Il ne s'agit pas de faire un simple résumé. Il ne s'agit surtout pas d'approuver ou de critiquer le texte. La structure du texte ayant été dégagée lors du travail préalable, elle vous servira de canevas pour rédiger un paragraphe.

2) La question de type 2

Ce type de question vous invite à définir un concept et à expliquer une expression du texte. Il s'agit toujours d'éléments clefs du texte de façon à vérifier que vous l'avez bien compris, que vous ne commettez aucun contresens dans son interprétation.

Vous ne devez jamais vous contenter d'une simple définition de dictionnaire mais toujours replacer l'élément à expliquer dans son contexte. Autant dire que vous ne pourrez pas, ici non plus, vous contenter d'une simple phrase. Pour chaque question, il faut rédiger un vrai paragraphe. Soyez clair et précis. Retenez aussi qu'il s'agit d'expliquer et non d'approuver ou critiquer ce que dit l'auteur. Faites aussi attention à bien centrer votre analyse sur la question, à ne pas en sortir, à ne rien dire sur ce que vous savez par ailleurs sur l'auteur et qui n'éclairerait pas le concept ou l'expression à expliquer.

Dans notre exemple, voilà ce qu'on pourrait écrire :

2) « **Son droit naturel d'exister et d'agir** » : Le droit naturel est le pouvoir d'agir selon les lois de sa nature (ce qui est chez **Spinoza** la définition même de la liberté). Or quelles sont les lois qui réagissent la nature humaine. D'abord notre nature nous pousse à vivre et à vivre à la fois le plus longtemps possible et dans

la meilleure santé possible (droit d'exister). Mais l'homme est aussi un être de désir poussé à l'action (droit d'agir). L'État doit non seulement respecter ce droit naturel mais même le réaliser. Un droit naturel non organisé socialement est en réalité illusoire.

« **La fin de l'État** » : Le mot "fin" est ici pris au sens philosophique de but (finalité). Le but de l'État est la liberté et l'homme n'est libre que s'il use "d'une raison libre". Cela signifie que pour **Spinoza** l'État doit permettre aux hommes d'être libres de penser (liberté d'opinion) et de s'exprimer. C'est sa "fin" c'est-à-dire ce pour quoi il est institué.

3) La question de type 3

Ce type de question vous invite à expliquer une phrase du texte (parfois sous la forme interrogative) qui se rapporte au point de vue de l'auteur. Dans notre exemple, voilà ce qu'on pourrait écrire :

« **Ce n'est pas pour tenir l'homme par la crainte (...) que l'État est institué** ». Tenir l'homme par la crainte c'est faire en sorte qu'il obéisse en le menaçant de sanctions s'il ne le fait pas. En somme c'est l'idée d'un État fondamentalement répressif. On peut penser à ce qu'on appelle "la peur du gendarme". Aux yeux de **Spinoza**, la crainte est une passion négative, ce qu'il appelle une passion triste. L'État ne saurait donc privilégier ce moyen pour établir son pouvoir. A ses yeux, ce n'est pas par la menace que l'État doit se faire obéir mais au contraire en montrant positivement quel intérêt il y a à respecter les lois. Ce n'est donc pas pour générer la crainte qu'existe l'État mais au contraire pour créer un climat de concorde et de sécurité qui délivre de la peur. Implicitement **Spinoza** fait référence à l'état de nature qui pour lui est un état d'insécurité dont la société doit nous faire sortir. L'État ne doit pas faire de l'homme une bête brute qui réagit automatiquement parce qu'il est terrorisé mais un être épanoui et libre, délivré des passions tristes propres à l'état de nature.

4) La question de réflexion (l'essai)

Cette question vous permet de vous libérer "partiellement" du texte. Elle permet aux élèves qui auraient commis des contresens sur le texte de se rattraper. Il est cependant toujours préférable de "partir" du texte, quitte ensuite à le critiquer.

Il s'agit de rédiger une petite dissertation qui doit comporter une petite introduction de quelques lignes où on explicite le problème, un développement "ordonné" c'est-à-dire comportant aux moins deux parties et une petite conclusion. La méthode, ici, n'est guère différente de celle pratiquée pour la dissertation (s'y [référer](#)), sauf, bien sûr, que vous n'aurez pas le temps d'en écrire autant.

Comme l'atteste le barème, cette question est celle qui rapporte le plus de points. Il faudra donc se ménager suffisamment de temps pour lui donner l'ampleur qu'elle mérite. Soyez rigoureux. Justifiez toujours votre avis. Mettez en œuvre des connaissances précises et n'hésitez pas à illustrer votre propos d'exemples.

Voici le corrigé de la question de réflexion concernant le texte de Spinoza:

4) Peut-on concilier le pouvoir de l'État et la liberté individuelle ?

"Pouvoir" et "liberté" semblent deux mots contradictoires parce qu'on a coutume de définir la liberté comme absence de contrainte. L'enjeu de la question qui nous est posée est donc de se demander si notre définition de la liberté ne procède pas d'un préjugé. Peut-on, dans un État constitué, être libre ? Nous verrons que l'incompatibilité entre État et liberté n'est qu'apparente avant de voir comment on peut concilier les deux.

Ce qui caractérise d'abord l'État est le fait qu'il exerce un pouvoir c'est à dire qu'il produit des contraintes qu'on appelle les lois. Si nous enfreignons les lois nous sommes passibles de sanctions, ce qui semble s'opposer à notre liberté. Il est clair que l'État empêche l'homme d'être indépendant et c'est pourquoi certains penseurs, les anarchistes, se sont élevés contre l'État. **"Ni Dieu, ni maître"**, proclame l'anarchiste **Proudhon**. C'est au nom de la liberté de l'individu qu'il s'oppose à l'existence du pouvoir politique. Étymologiquement, "anarchie" veut dire "sans pouvoir". Pourtant serions-nous libres en l'absence de pouvoir politique, en l'absence d'État ? Il est d'abord peu probable qu'en l'absence de toute organisation sociale c'est à dire sans les lois civiles, nous serions libres. [Hobbes](#) nous décrit l'état de nature comme un état de conflits perpétuels menant à la guerre de tous contre tous c'est à dire au règne du plus fort. Quant aux sociétés sans État, l'exemple des sociétés primitives montre que les formes de pouvoir social y sont plus contraignantes encore que là où existe l'État : le chef a le monopole de la parole légitime et nul ne peut s'y opposer sans commettre un sacrilège unanimement condamné. Si en l'absence d'État l'homme n'est pas libre, n'est-ce pas alors le pouvoir politique qui garantit la liberté ?

L'État semble bien nécessaire à la liberté. Il nous libère de la violence de la nature extérieure en organisant le travail et de la violence des autres par la loi car **"entre le fort et le faible, c'est la liberté qui opprime et la loi qui libère"** (**Lacordaire**). Si l'existence de la loi m'interdit d'agir à ma guise, elle interdit la même chose aux autres. Je ne peux tuer ou voler les autres mais, en même temps, les autres non plus n'ont pas ce droit et c'est ma liberté de vivre et de posséder

des biens qui est garantie. C'est donc que la loi ne s'oppose pas nécessairement à la liberté. **Spinoza** a donc raison de dire que la fin de l'État est la liberté.

Il faut cependant remarquer que si l'État doit assurer la liberté individuelle, il ne le fait pas toujours. Il existe bien sûr des dictatures, des despotismes. Seule la démocratie peut respecter la liberté comme le montrera très bien [Rousseau](#). En effet, l'État démocratique incarne l'intérêt général. Il ne domine pas les individus car son pouvoir est celui des citoyens. L'État institue le droit qui nous défend contre la crainte. Un État qui bafoue la liberté de penser et de s'exprimer est toujours voué à la mort à plus ou moins long terme car il se heurtera tôt ou tard à une révolte des citoyens. La démocratie n'est pas un régime politique parmi d'autres mais la vraie nature de la société comme la raison est la vraie nature de l'individu. La démocratie concilie liberté et État. Cette conciliation est donc possible.

La réponse à la question qui nous est posée est donc affirmative. **Spinoza** définit l'État comme source et gardien des libertés individuelles avant [Rousseau](#) et [Montesquieu](#), auteurs qui inspireront les idéaux de la révolution française. C'est justement sur la conciliation de l'État et de la liberté que repose notre organisation politique.

ANNEXE METHODOLOGIQUE

I- CONTENU OFFICIEL DES CRITERES D'APPRECIATION

A- DISSERTATION

1- Présentation « P » : (2 pts)

- Lisibilité et propreté de la copie : sans rature ni surcharge
- Aspect agréable matérialisé par la séparation nette des parties et des paragraphes

2- Introduction « I » : (4 pts)

- Définition des concepts
- Analyse et compréhension du sujet
- Formulation du problème philosophique
- Cohérence de ces trois étapes

3- Examen du problème « EP » : (5 pts) ; (6 pts pour les séries scientifiques)

- Exposé d'une thèse
- Discussion de la thèse
- Bilan de la discussion
- Qualité de l'argumentation

4- Rédaction « R » : (3 pts)

- Maîtrise de la langue
- Précision des termes
- Maîtrise du vocabulaire philosophique

5- Connaissance des auteurs « A » : (4 pts) ; (3 pts pour les séries scientifiques)

- Traduction fidèle de la pensée des auteurs utilisés
- Précision et richesse des références philosophiques
- Pertinence et conformité au contexte
- Usage non abusif des citations

6- Conclusion « C » : (2 pts)

- Rappel du sujet initial
- Indication du point d'aboutissement

- Concision dans ces deux opérations

P=2 ; I=4 ; EP=5,6 ; R=3 ; A=4,3 ; C=2

B- COMMENTAIRE DE TEXTE (SERIES A & B)

1- Présentation « P » : (2 pts)

- Lisibilité et propreté de la copie : sans rature ni surcharge
- Aspect agréable matérialisé par la séparation nette des parties et des paragraphes

2- Définition du problème « DP » : (3 pts)

- Détermination du thème
- Formulation du problème du thème relativement à ce thème

3- Explication ou Etude analytique « EA » : (6 pts)

- Détermination de la thèse de l'auteur
- Explication des idées principales soutenant cette thèse
- Elargissement à la doctrine d'ensemble de l'auteur ou à l'histoire de la philosophie
- Culture philosophique

4- Réfutation du texte « RF » : (3 pts)

- Recul, distanciation critique par rapport au texte
- Objection, réserves, divergences
- Eventuellement, contradiction avec d'autres aspects de la pensée de l'auteur

5- Réinterprétation du texte « RI » : (4 pts)

- Bilan de la discussion
- Validité du texte
- Son intérêt et sa portée philosophique
- Sa contribution à l'histoire de la pensée

6- Conclusion « C » : (3 pts)

- Rappel du problème examiné dans le texte
- Indication de la solution proposée
- Concision dans ces deux opérations

P=2 ; DP=3 ; EA=6 ; RF=3 ; RI=4 ; C=2

C- EXERCICE SUR TEXTE (SERIES C & D)

1- Première question : (3 pts)

- Détermination la thèse de l'auteur
- Détermination des idées principales soutenant cette thèse

2- Deuxième question : (2 pts)

- Explication par rapport au contexte
- Maîtrise du vocabulaire philosophique

3- Troisième question : (3 pts)

- Effort de compréhension et d'approfondissement
- Culture philosophique

4- Quatrième question ou essai : (12 pts)

Cf. Dissertation

II- ANNOTATION DES COPIES

Au cours de la rédaction, sous peine d'être sanctionnés, les candidats doivent éviter :

- Les fautes de grammaire (Gr)
- Les fautes d'orthographe (Orth)
- La confusion des mots : un mot ne doit pas être utilisé à la place d'un autre (Voc)
- De dire le contraire de ce que l'on veut exprimer (CS)
- Les phrases n'ayant pas de sens (NS)
- Des mauvaises constructions de la phrase (MC)
- La mauvaise formule ou formulation (MFF)
- La digression ou le fait de raconter des histoires inutiles
- La redondance, la redite ou les répétitions sans sens (RD)

Ces fautes ne peuvent être évitées que si le candidat lit plusieurs fois sa copie et reste toujours attentif lors de la rédaction.

UN COMMENTAIRE DE TEXTE REDIGE

SUJET (BAC 2012) : DEGAGEZ L'INTERET PHILOSOPHIQUE DE CE TEXTE A PARTIR DE SON ETUDE ORDONNEE :

« Notre tâche se précise donc ainsi : nous avons à nous affirmer dans le monde actuel ; nous, séculairement assis dans la nuit de l'inanité, nous avons à nous redresser de toute notre stature d'hommes ; nous, depuis si longtemps affairés au service de l'autre, nous avons à nous affairés à notre propre service ; nous dont l'autre a si longtemps disposé, nous devons rentrer dans la disposition de nous-mêmes. Et naturellement la décision de nous assumer, de nous affirmer, d'être fiers (nous jusqu'ici si humiliés et si humbles) est en même temps décision d'assumer notre passé, de le valoriser et d'en être fiers.] Seulement, une telle décision, pour autant qu'elle veut introduire une révolution radicale dans notre condition actuelle, exige pour aboutir une rupture, elle aussi radicale avec notre passé, puisque cette condition provient rigoureusement et incontestablement de ce passé. La volonté d'être soi conduit immédiatement à la fière reprise en charge du passé, parce que l'essence du soi n'est que le résultat du passé du soi; mais le passé lucidement et froidement interrogé et scruté atteste que l'assujettissement présent trouve son explication dans la provenance de l'essence du soi, c'est-à-dire, dans le passé du soi, et nulle part ailleurs. Révolutionner la condition présente du soi signifie donc en même temps révolutionner l'essence en soi, ce que le soi a en propre, ce qu'il a d'original et d'unique, entrer dans un rapport négatif avec le soi. »

M. Towa, Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle, Cle, 1981, p. 41.

INTRODUCTION

Le texte de Towa qui nous intéresse est un extrait de son œuvre intitulée Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle. Ce fragment expose sa compréhension du rôle que l'Afrique doit jouer pour son émergence dans le concert des Nations. Il s'agit selon l'auteur d'une tâche qui interpelle l'Afrique de manière urgente et pressante en tant que continent assujéti et aliéné. Ce texte pose ainsi le problème des voies et moyens indispensables à l'affirmation et au développement de l'Afrique. Pour Towa, la libération et l'affirmation de l'Afrique passent nécessairement par une rupture radicale avec son passé. Une question dès lors se pose : Faut-il penser que l'Afrique ne peut se développer qu'en se démarquant de son passé ? Est-ce que la rupture avec le passé ne dépersonnalise pas l'africain ? Est-il du reste possible de se défaire de son essence / identité ? Après une interprétation analytique de la thèse de Towa, nous

montrons le caractère non seulement utopique mais même préjudiciable de sa théorie. C'est en dernier ressort que sera réévaluée son opinion.

INTERPRETATION ANALYTIQUE

1^{er} mouvement : La situation de dépendance de l'Afrique et la nécessité de sa libération / son affirmation.

- **Paragraphe 1** : L'auteur rappelle la condition de dépendance et d'aliénation de l'Afrique qui subsiste depuis des siècles sous diverses formes (servitude, inanité et humiliation).

Concrètement Towa part du constat récurrent que l'Afrique a été vaincue par l'Europe : « **nous, séculairement assis dans la nuit de l'inanité, (...) nous, depuis si longtemps affairés au service de l'autre, (...) nous dont l'autre a si longtemps disposé** ». Cette victoire a été si retentissante que face à cela, la première réaction fut de copier la civilisation occidentale et abandonner ses propres cultures. Mais se rendant vite compte des imperfections de cette civilisation pourtant si forte et compte tenu de l'exclusion dont ils furent victimes, les Africains firent vite volte face, pour se réorienter vers leur identité propre, afin de la valoriser par tous les moyens d'expression pour que cela serve de négation de leur négation. C'est ainsi qu'en philosophie la réaction fut de rechercher dans toutes les manifestations des cultures négro-africaines cette cohérence interne qui explique l'organisation de leurs institutions la justification de moindre de leurs attitudes et actions et l'ériger en philosophie. Le résultat d'une telle démarche au-delà des interrogations qu'elle suscite sur le plan épistémologique notamment est l'édification d'une philosophie tournée vers le passé. Towa s'insurge contre cet état de fait, entendu que notre condition de soumission provient précisément et indubitablement de ce passé. Seulement, « **une telle décision, pour autant qu'elle veut introduire une révolution radicale dans notre condition actuelle, exige pour aboutir une rupture, elle aussi radicale avec notre passé, puisque cette condition provient rigoureusement et incontestablement de ce passé** ». D'où la nécessité de rompre avec cette servitude pour s'auto-affirmer.

- **Paragraphe 2** : La nécessité de rompre avec cet asservissement pour s'auto-affirmer.

L'effort de restitution d'une philosophie passée ne résout donc pas nos problèmes actuels. C'est pourquoi il planche pour une philosophie tournée vers le présent, voire le futur. La défaite de l'Afrique face à l'occident est à mettre sous le

compte de lacunes graves de sa civilisation. Et ces lacunes elles-mêmes sont en relation avec notre spécificité, ce qui nous différencie de l'Européen. Il nous incombe donc de ne pas pérenniser cette spécificité. Il faut la dépasser, la transformer. Autrement dit il faut transformer dans le présent, ce qui dans le passé fut responsable de notre défaite. De cela il s'en suit que l'Afrique doit se métamorphoser afin de devenir autre chose que ce qu'elle a été. Le but étant d'entrer de pleins pieds dans une nouvelle ère avec ses réalités intrinsèques. Cela ne signifie pas faire table rase du passé. Mais il s'agit **de l'assumer, d'en être fier**, en dépit de ses lacunes et partir de cette base pour nous diriger vers un horizon proche et lointain dans lequel notre passé serait meilleur. Cela impose que dans le présent nous opérions « **une révolution radicale** » qui elle-même exige « **une rupture radicale avec notre passé** ». Que l'actuelle essence de l'Afrique, ou peut-être même; ce qu'elle sera, soit le produit de son passé, Towa ne le conteste guère. Mais lorsque ce passé, soumis au crible de la critique lucide et objective montre que l'assujettissement présent trouve son explication dans ce passé, il y a lieu de reconsidérer la valeur accordée à ce passé pour annihiler cet assujettissement. En un mot il revient à l'Afrique de révolutionner ce qu'elle a « **en propre, ce qu'il a d'original et d'unique, entrer dans un rapport négatif avec le soi** ».

2^e mouvement : Le recours du passé pour le nier en tant qu'il est la cause de notre assujettissement actuel.

- **Paragraphe 1** : Le recours au passé est une attitude naturelle en situation de crise (négritude et ethnophilosophie par exemple).

Dans ce texte, le projet de Towa se précise : « **Notre tâche se précise donc ainsi : nous avons à nous affirmer dans le monde actuel (...) nous avons à nous redresser de toute notre stature d'hommes (...), nous avons à nous affairés à notre propre service.** » Dans cette perspective, il s'écarte de certains de ses devanciers qui font de la philosophie une simple gymnastique intellectuelle. Notre auteur voudrait que la philosophie dépasse cette problématique pour aller dans le sens d'une réalisation de notre autonomie retrouvée. Dans cette optique il revient à la philosophie de déterminer le sens de notre être-là et de l'infléchir vers un destin meilleur. Cette entreprise passe par le rejet systématique de l'ethnophilosophie et de la négritude senghorienne. Les deux mouvements s'inscrivent dans le cadre de la revendication d'une dignité anthropologique propre selon la formule d' Alassane N'Daw. « **Il s'agit de déterrer une philosophie africaine propre et la brandir devant les négateurs de notre dignité "anthropologique comme un irrécusable certificat d'humanité"** ». En outre il apparaît ici clairement que pour Towa la philosophie doit hâter la prise de conscience des Africains de leur situation défavorable actuelle et aspirer au changement démocratique par la révolution. La

philosophie doit être au devant de cette lutte laborieuse des masses africaines vers cette révolution, en déterminant leur rapport actuel au monde ainsi que la direction vers laquelle il importe de l'infléchir. En cela il estime que seul dans Le Consciencisme de K.N'Krumah, la part belle est donnée à la saisie de ce que nous avons à être selon notre condition actuelle. Pour Towa, comme son idole Kwamé N'Krumah, la philosophie doit être pensée dans une perspective révolutionnaire.

- **Paragraphe 2** : Solution d'échec, car il s'agit de nier ce passé et non de le valoriser en tant qu'il est responsable de notre servitude. Cela passe inéluctablement par le rejet du culte du passé.

Le rejet du culte du passé signifie fondamentalement se détourner de notre passé qu'il considère comme ce qui a été responsable de notre défaite face à l'occident. Ce passé recouvre une certaine spécificité des peuples africains, spécificité qui elle-même a rendu possible notre soumission par les puissances occidentales : « **le passé lucidement et froidement interrogé et scruté atteste que l'assujettissement présent trouve son explication dans la provenance de l'essence du soi, c'est-à-dire, dans le passé du soi, et nulle part ailleurs** ». Il s'agit donc d'abandonner celui-ci. Mais encore de procéder à la démarche dialectique qui consiste à s'emparer du secret de notre domination par ces puissances afin de devenir semblables à elles donc in-colonisables par elles. Et pour lui le secret de l'Occident, c'est sa science et sa philosophie. Ce sont donc ces deux dimensions de la civilisation occidentale qu'il faut à tout prix nous approprier au lieu de nous pérenniser dans une glorification stérile de notre passé.

Transition : En un mot, Towa développe des thèses courageuses, qui apportent des éclairages et des perspectives nouvelles dans le cadre du débat sur le développement de l'Afrique. Cependant cela n'occulte pas les limites de son analyse que nous tenterons de lever dans les lignes qui suivent.

REFUTATION

a- La soumission de la philosophie à l'idéologie

A la lecture du texte, on voit aisément les penchants de Towa pour les idées de N'Krumah. Pour Kwamé N'Krumah philosophie et idéologie entretiennent des rapports féconds et constructifs aussi bien sur le plan théorique que celui de la praxis sociale. De cette vision de la philosophie il se dégage chez Towa l'idée d'une philosophie à la solde d'une idéologie. Or, faire de la philosophie un instrument de l'idéologie, c'est purement soumettre celle-ci à une autorité au lieu qu'elle soit

ce discours libre, objectif dont le seul absolu est l'absolu de la pensée. La philosophie devient prisonnière de l'idéologie qu'elle sert, elle devient ainsi une simple marionnette dont la possibilité même d'existence est fixée en dehors d'elle, selon des critères qui ne peuvent pas nécessairement lui servir.

b- Perte d'identité culturelle ou déculturation

La déculturation est la dégradation ou la perte de l'identité culturelle. Notre société en est victime puisqu'elle est marquée par l'usure de certains principes et certaines valeurs plus traditionnels. Cela est rendu accessible par les nouveaux modes de communication. Nous sommes donc dans une période de perte de repères et de « **flou culturel** ». Dans ce contexte incertain, la pensée de Towa nous paraît dangereuse. Le rejet systématique du passé peut en effet conduire à l'amalgame culturel, car l'auteur ne distingue pas les éléments positifs des éléments négatifs de notre passé culturel. En outre, nier son identité, n'est-ce pas un génocide culturel ? N'est-ce pas substituer une aliénation à une autre pouvant aboutir à la dépersonnalisation ou à la perte d'identité dénoncée par Njoh-Mouelle dans De la médiocrité à l'excellence, et à la mentalité coloniale dénoncée par Franz Fanon : « **Le noir veut être comme le blanc** ».

c- L'acculturation

Il y a acculturation lorsque deux cultures différentes se rencontrent et qu'elles se redéfinissent l'une l'autre par leur prise de contact, leur proximité. Chacun des deux modèles peut assimiler des éléments de l'autre et **un troisième modèle se crée**, qui est celui du partage des deux autres. Elle peut être ressentie comme un partage et un enrichissement, mais aussi comme une coupure. Elle peut même amener un certain déracinement, surtout si un des deux modèles se fait dominer par l'autre. C'est à ce risque que Towa expose l'Afrique lorsqu'il lui recommande de s'emparer du secret de l'occident c'est-à-dire sa science et sa philosophie pour se développer. En invitant ainsi l'Africain à se nier pour devenir l'autre, l'auteur ne développe-t-il pas un complexe d'occidentalisation sous fond d'afroessimisme ?

Transition : De ce qui précède, il en ressort que la méthode de Towa, tout en étant dogmatique expose l'africain à la perte de son identité et ne concourt pas à son essor, car le développement ne peut pas faire table rase du passé. Cependant, la critique philosophique ne se veut-elle pas radicale pour qu'il y ait objectivité ? Cette radicalité de Towa n'est-elle pas nécessaire pour intégrer la philosophie africaine dans le berceau de la Raison et booster son évolution ? Towa

n'a-t-il pas raison de banaliser le passé culturel des africains qui à contribuer à les chosifier et les aliéner?

REINTERPRETATION

Le texte de Towa a le mérite d'éveiller les consciences au poids du passé comme handicap pour le développement de l'Afrique. Il s'agit d'une démarche très pertinente eu égard aux vastes enjeux qu'elle recouvre. Cela rentre d'ailleurs parfaitement dans le rôle du philosophe comme prospecteur. L'auteur aura convenablement rempli la mission assignée aux philosophes dans la cité : disséquer le présent en vue de poser les jalons de l'avenir.

D'autre part, Marcien Towa se démarque dans le texte du narcissisme culturel ambiant et pose les jalons d'une auto critique culturelle et intellectuelle, base irréfutable de tout devenir et de tout progrès du peuple africain. L'intérêt du texte se dégage aussi à travers la volonté de l'auteur de sortir l'Afrique de l'ornière de la singularité / originalité (culte de spécificité) pour l'engager dans la voie de l'universalité, devenue aujourd'hui par ses présupposés que sont la mondialisation et la globalisation, le passage obligatoire de tout développement : **« l'ère des destinées singulières est révolue » C. H. Kane.**

La position de l'auteur tranche avec les approches passéistes et muséales développées par la négritude et l'ethnophilosophie. En banalisant un héritage culturel qui a contribué à maintenir l'Afrique dans la soumission et le sous-développement, il estime à juste titre qu'il est maintenant nécessaire, pour la philosophie africaine, d'éliminer les obstacles à la révolution africaine afin que le continent puisse amorcer véritablement son processus d'auto-libération et d'auto-émancipation.

CONCLUSION

Pour résumer, retenons que dans son texte, Towa propose une orientation spécifique et pertinente qu'il incombe aux africains de suivre pour leur permettre de hâter la croissance de l'Afrique. Cette tâche est concrète et marque une véritable séparation avec les conceptions de ses devanciers. Cependant, sa propension à ne ramener cette tâche au modèle occidental le fait tendre vers l'eurocentrisme. C'est certainement conscient de cela qu'il a reconsidéré certaines de ses positions, notamment celles relatives à l'héritage culturel africain. Au demeurant, la question du développement de l'Afrique reste une question pertinente et mérite de susciter l'intérêt des penseurs africains pour une théorisation fructueuse du problème.

INTRODUCTION AUX OEUVRES

I- EBENEZER NJOH MOUELLE, DE LA MEDIOCRITE A L'EXCELLENCE, ESSAI SUR LA SIGNIFICATION HUMAINE DU DEVELOPPEMENT, YAOUNDE, CLE, 1970.

LES PERSPECTIVES D'ANALYSE

1- Les catégories du sous-développement

Dans la perspective de l'économisme, que Njoh-Mouelle appelle « l'optique quantitative », le sous-développement apparaît, pour l'essentiel, comme un état de manque en rapport avec les données strictement matérielles de la vie quotidienne des Africains : manque de routes, d'infrastructures de communication, d'écoles, d'hôpitaux, de logements décents, de moyens de production des biens de consommation et, par conséquent, de ces biens eux-mêmes, etc. C'est le sous-développement de l'avoir. Mais, remarque Njoh-Mouelle, ce n'est pas cette forme de sous-développement qui est essentielle. Le véritable sous-développement est, selon lui, celui de l'être même de l'Africain. Il prend, dans *De la Médiocrité à l'excellence*, deux figures : celle de la misère et celle de la crise identitaire.

a- La misère

Njoh-Mouelle distingue deux formes de misères : la misère subjective et la misère objective. La misère subjective est la « prise de conscience douloureuse par l'homme de la faille qui sépare son être actuel de ce qu'il veut être » (p. 29). C'est la mesure de la distance irréductible qui sépare nos désirs de leurs objets et qui engendre insatisfaction, frustration, mauvaise conscience. Cette forme de misère, constate Njoh-Mouelle, n'est pas spécifique à l'homme des pays sous-développés puisqu'on la rencontre également dans les pays d'abondance matérielle. Elle ne peut donc pas servir à caractériser le sous-développement. En revanche la forme de misère qui est véritablement caractéristique du sous-développement est la misère objective. Elle réside dans l'analphabétisme, l'ignorance, la crédulité, la crainte de dieux et de puissances terrifiantes imaginaires, la superstition et, tout bien considéré, dans l'irrationalité ou ce que Njoh-Mouelle appelle « le régime de l'anti-raison » (p. 33). Dans ce mode d'être « l'homme superstitieux ne se sent

responsable de rien de ce qui lui arrive. C'est toujours le sort, ce sont les dieux, les ancêtres, c'est le voisin » (pp. 31-32). Il met délibérément en congé sa raison et sa liberté, s'inscrivant ainsi en marge de l'humanité authentique.

On peut cependant remarquer qu'il y a, dans cette manière de définir la misère objective, un risque d'équivoque. On pourrait bien s'attendre, en un sens, à ce que cette définition intègre des déterminations quantitatives, c'est-à-dire « objectives », au sens courant de ce terme, observables au besoin « à la vue » comme la famine, le bas niveau des revenus, le faible pouvoir d'achat, etc. De plus ce qui est nommé ici « misère objective » renvoie à des données qu'on peut bien caractériser comme subjectives puisqu'elles relèvent de la sphère de l'esprit : ignorance, crainte, superstition.

b- La crise identitaire

La seconde catégorie à partir de laquelle on peut caractériser le sous-développement de l'Homme africain est, selon Njoh-Mouelle, la crise identitaire dans laquelle il se trouve plongé. L'événement colonial l'a en effet placé devant de nouvelles valeurs qui s'offrent à lui comme alternatives concurrentes aux valeurs traditionnelles. Il n'a plus de repères sûrs, il ne sait plus à quelles normes s'accrocher. C'est un être dépersonnalisé, c'est-à-dire désorienté sur le plan mental et culturel et, par conséquent, inquiet et angoissé. Vivant une crise de valeurs sans précédent, il est devenu ce que Njoh-Mouelle appelle un « homme critique », sans personnalité assignable, sans identité clairement repérable. Il vit sous le mode du dédoublement, donc de la duplicité, de la fausseté et de l'inauthenticité. Ainsi, « aux confessions collectives des dimanches, le chrétien marmonne les dix commandements, notamment celui qui lui interdit d'adorer des dieux autres que celui d'Isaac et Jacob, mais irrésistiblement, au sortir de l'Eglise et même dans l'enceinte du temple du Dieu d'Abraham, il porte amulettes et autres fétiches qui ne sont rien d'autre que des dieux protecteurs. Il croit en Dieu, il croit au sorcier plus proche de lui tout de même que Dieu, mais il ne croit pas en lui-même (p.36). A ce dédoublement se greffe, notamment chez les « élites fanfaronnes » (p. 43), l'aliénation, qui se caractérise par la fascination par l'Occident sur lequel sont focalisés tous les regards et toutes les envies. Aussi les modes de consommation, les goûts vestimentaires, les loisirs, l'accent langagier et le phrasé, ... de l'Africain sous-développé sont-ils strictement calqués sur ceux de l'Occident. Cette perte d'identité, qui est dramatique pour l'Afrique, est bien illustrée par l'image fanonienne de l'Africain à la « peau noire » et aux « masques blancs ». C'est peut-être là, à tout prendre, le symbole le plus visible et le plus éloquent de notre sous-développement.

2- Le sens du développement

Aller vers le développement est donc, pour l'Afrique contemporaine, un impératif absolu. Mais quel contenu les Africains mettent-ils dans la catégorie de développement ? A quoi correspond, très concrètement, ce projet historique et à quelle finalité ultime s'ordonne-t-il ?

a- La modernisation

Le développement est d'abord identifié à la modernisation, c'est-à-dire à la construction de la modernité (cf. p. 58). Njoh-Mouelle distingue deux aspects dans cette modernité : une modernité de l'actualité et une modernité du progrès. La modernité de l'actualité est une modernité simplement temporelle, liée au présent. Est moderne, de ce point de vue, « ce qui appartient au temps présent ou à une époque relativement récente. C'est ce qui est actuel et contemporain par opposition à ce qui est ancien. » (p. 58). Aucune considération axiologique, c'est-à-dire de valeur, n'intervient ici. Peu importe, dans cette perspective, que le moderne soit une amélioration ou une régression, l'essentiel est qu'il soit à l'ordre du jour. Sur cette conception du moderne se greffe un modernisme superficiel qui n'est en fait que snobisme de l'homme médiocre. Il consiste dans la recherche systématique, sans discernement et aveugle du nouveau considéré en soi comme une valeur. Compte tenu de sa négativité ce modernisme doit être saisi non comme un objectif de développement, mais plutôt comme un écueil au développement. Il illustre à la perfection la misère de l'homme soumis à l'impératif de l'actualité. A contrario la modernité du progrès est plus soucieuse des valeurs. Si elle épouse aussi les contours du présent, elle représente cependant, par rapport au passé ou à la tradition, un perfectionnement, une amélioration, un dépassement. C'est surtout dans l'univers technique qu'elle est plus visible et plus lisible. Une technique ultérieure rend, en règle générale, obsolète une technique antérieure parce qu'elle est plus efficace. Ainsi, remarque Njoh-Mouelle, « la vieille faucille est dépassée par la moderne faucheuse mécanique. » (p. 58). De même « du hamac à l'automobile en passant par la bicyclette le mouvement est celui de la modernisation en même temps que celui du progrès. » (p. 59) et c'est dans le cadre d'une telle dynamique que s'inscrit précisément ce que Njoh-Mouelle appelle « la bataille du développement ». Ici la modernisation ne pourra conduire au développement que si elle est capable de contribuer à l'épanouissement de l'homme, à l'amélioration de sa condition, au lieu d'être une simple expression du présent, de l'actuel. Dans ce processus de modernisation la tradition, se demande Njoh-Mouelle, a-t-elle encore un rôle à jouer ? Pour lui « la tradition en tant que telle, peut être une condition du progrès. » (p. 61). Progrès non seulement économique et social, mais aussi moral. En effet toute modernité repose sur une tradition dont le rôle, en se perpétuant, est de conserver l'identité du groupe, celle sans laquelle celui-ci serait complètement désorienté dans son processus d'évolution. Cette identité, concernant toute

formation humaine, se marque, fondamentalement, par l'humanisme, c'est-à-dire le sens de l'humain, qui est attention à tout ce qui se rapporte à l'homme. Une des valeurs traditionnelles qui, en Afrique, illustre à souhait cet humanisme, identité transhistorique de tous les peuples, est la solidarité, qui commence dans la famille, s'étend au clan et ensuite à l'Etat-Nation. Mais en Afrique cette solidarité a tendance à dériver vers ce que Njoh-Mouelle nomme le « solidarisme ». Ainsi qu'il le dit, « il est un « solidarisme » prôné par une catégorie sociale que nous pourrions considérer comme la catégorie des vaincus de la crise. » (p. 67). Ce solidarisme correspond, en fait, à un « parasitisme social » dont l'objectif est d'instituer une « civilisation de la gratuité » aux dépens de celle du travail, une culture du don sans celle du contre-don, le « recevoir » sans le « donner », etc. Il s'agit d'une option pour la paresse, d'un refus de l'effort, d'une démission de ses responsabilités vis-à-vis de soi-même et vis-à-vis des autres. Parce qu'il est incompatible avec les exigences du développement le solidarisme, et non la solidarité authentique, doit être récusé par la modernisation de même que le sentimentalisme observé notamment chez certains riches, qui maintient les indigents dans un régime de libéralités qui les dissuade de tout effort. Comme l'exige Njoh-Mouelle, « il faut donner du travail aux chômeurs et non l'aumône » (p. 68). De la même manière les pays du Tiers Monde doivent compter essentiellement sur eux-mêmes et non sur la « générosité » des pays développés. Si, en Afrique spécifiquement, le développement a un sens, ce sens réside, par rapport à la tradition, dans la conservation des valeurs humaines de solidarité et non dans un solidarisme paresseux et irresponsable, à l'intérieur d'une dynamique de modernisation qui est synonyme de progrès.

b- La recherche du bien-être

Cause et tout ensemble effet de la colonisation la recherche du bien-être constitue, chez Njoh-Mouelle, le second équivalent du développement. Le bien-être dont il est question ici ne correspond pas à la simple sécurité existentielle, au fait d'être assuré, à la faveur d'un logement, d'un régime alimentaire, quels qu'ils soient par ailleurs, de satisfaire sans façon ses besoins de base, de continuer à vivre de jour en jour. Dans ce cas nous sommes face à une existence bestiale, banale, élémentaire et médiocre, répondant à des exigences simplement biologiques d'auto-conservation et où il est question uniquement de sauvegarder un acquis : le souffle vital. Au-delà de ce mode d'exister purement végétatif il y a celui qui insiste sur la manière de vivre, sur la qualité de la vie et que Njoh-Mouelle nomme le bien-être, le vivre humain, le bien exister. Ce bien-être intègre donc un certain luxe, qui est en fait un luxe essentiel, le luxe de la qualité « nécessaire à l'accomplissement plénier de l'homme » (p. 81). Ce luxe ne se confond cependant pas à la vision pseudo-épicurienne consacrée par un concept équivoque : le bonheur. Selon cette conception l'existence sous le régime du développement ou bien-être est une existence d'abondance matérielle, de jouissance facile dans un

repos définitif, coupée de tout effort. Il s'agit là en fait d'un mime de la mort puisqu'en elle l'homme se croit dispensé de toute activité et de tout engagement. La conséquence que Njoh-Mouelle en tire est que « la bataille du développement n'est ni ne saurait être une bataille pour le bonheur de l'homme car ce serait alors une bataille pour la mort » (p. 100). Le sens réel du développement est donc non pas le bien-être ou bonheur ainsi entendu, mais ce que Njoh-Mouelle nomme le « bien-se faire ». Ce bien-se faire est approfondissement de soi, accomplissement total de ses potentialités sous l'aiguillon d'une insatisfaction créatrice fondamentale débouchant sur une existence active et pleine, se faisant sans discontinuer un peu plus chaque jour. Il suppose un savoir étendu et l'engagement de l'homme dans des domaines autres que ceux de la production matérielle (par exemple intellectuel, artistique, etc.). Cette réorientation de l'existence conduit à ce que Njoh-Mouelle appelle « de nouveaux niveaux de dignité humaine », indices d'un développement toujours plus élevé de l'homme.

3- La figure du médiocre

Sur la voie du développement ainsi entendu se dresse un pesant écueil, la médiocrité incarnée par un type d'homme qui constitue, pour l'excellence, un véritable repoussoir : l'homme médiocre.

a- Le médiocre

« Etymologiquement, l'homme médiocre est l'homme du milieu, c'est-à-dire l'homme du centre » (p. 48). C'est un être moyen, qui se situe à égale distance de « l'humanité authentique », c'est-à-dire pleine et supérieure, et de la « sous-humanité parfaite », qui jouxte l'animalité. Si le médiocre est d'abord l'homme du milieu, il est aussi, remarque Njoh-Mouelle, l'homme d'un milieu. C'est dire qu'il y a un univers du médiocre, qui est social, mental, spirituel. Cet univers c'est celui du grand nombre, de la majorité, de la masse, du troupeau. Le médiocre y affectionne la grégarité, l'esprit moutonnier, le confort de l'anonymat. Ayant tourné le dos à l'effort, il s'abandonne à la facilité, à la routine (« Métro-Boulot-Dodo ») et à la monotonie. Le conformisme est son attitude préférée et en toute circonstance il suit la ligne de conduite de la majorité. C'est l'homme de la mimésis, de l'imitation servile dans l'habillement, les modes d'expression, les goûts et les loisirs. Il manque de personnalité, d'originalité et d'authenticité. Le médiocre est donc un homme aliéné, qui a renoncé à l'autonomie et à la liberté. Il a des comportements stéréotypés, il ne peut penser par lui-même. Son jugement et ses points de vue sont généralement alignés sur ceux de la majorité dans laquelle il se dissout. Incapable de détachement, de distanciation critique, de marginalité, voire d'« excentricité », le médiocre adhère tout

conventionnellement à l'opinion la plus commune et la plus banale. Chez lui raison et responsabilité sont mis en congé : il pense par procuration ou par délégation, à la manière du mineur dont parle Kant dans La philosophie de l'Histoire ; il se soumet, en tout, à la plus complète hétéronomie. C'est ainsi qu'au lieu de se faire il se laisse faire ; au lieu d'agir il se laisse agir par les événements, les autres, le milieu ; au lieu de faire l'Histoire, il attend passivement la voir se faire. Il a perdu le sens de l'initiative, et plus encore de la créativité, du dépassement de soi. Il vit sous le régime de l'horizontalité, évite soigneusement la verticalité qu'impose l'effort de l'ascension vers les valeurs et se contente ainsi de faire foule, dans un monde homogène, indifférencié et mitoyen parce que situé, comme une moyenne arithmétique, à égale distance du maximum et minimum. Si un de ses soucis essentiels est la recherche de la sécurité et l'économie du risque, l'ignorance, la crainte et la superstition sont par ailleurs quelques-unes de ses déterminations fondamentales. Il croit aux forces occultes qu'il sollicite via le sorcier, il s'abandonne au destin et aux dieux.

b- Les valeurs de la médiocrité

Dans le registre de ses valeurs il y a : Un bonheur médiocre figuré comme jouissance facile, paisible et éternelle de l'avoir, sur le mode de l'existence dans le paradis d'Eden. Il s'agit d'un bonheur sans effort et sans mérite, obtenu généralement dans la confusion, c'est-à-dire dans l'illégalité ou l'illégitimité ; Une liberté médiocre envisagée comme donnée ou acquis définitif, d'où une double conception de celle-ci : d'une part comme liberté native ou ontologique, inscrite dans l'essence même de l'homme ainsi exonéré de tout effort pour la conquérir ; d'autre part comme conquête finale et définitive n'exigeant ni approfondissement ni effort ultérieur de conquête ; Un snobisme médiocre qui soumet le médiocre lui-même à l'impératif de l'immédiat, du présent, de l'actuel. Qu'importe que le présent soit sans valeur, il suffit qu'il soit le présent et qu'il ait du charme pour s'imposer à lui ; Enfin un solidarisme de mauvais aloi, qui est en fait une forme de parasitisme par lequel le médiocre vise à se soustraire au devoir de se prendre en charge et d'assumer le destin des autres.

c- La médiocrité comme norme

Curieusement pourtant il arrive quelquefois que le médiocre soit pris pour norme ou pour modèle. Dans cette perspective l'homme normal est celui qui pense et agit dans le sens où le fait la majorité, peu importe que ces actions ou ces pensées soient irrationnelles et inconsistantes, stupides ou intelligentes. C'est dire, ainsi que le remarque Njoh-Mouelle, que le critère de la normalité est ici simplement empirique et statistique. Il définit une pseudo-normalité, équivalent normatif de

la médiocrité, fondée uniquement sur la loi du grand nombre. En fait la véritable normalité devrait être non celle qui prétend se constituer à partir du critère majoritaire, mais celle que définit la raison universelle.

4- L'excellence

Si la médiocrité est un obstacle au développement, il convient d'en sortir pour aller vers l'excellence et promouvoir un nouveau type d'homme définissant une humanité exceptionnelle, dans laquelle l'homme trouve à se réaliser pleinement. Mais qu'est-ce, pour Njoh-Mouelle, que l'excellence ? Sous quels traits se présente l'homme excellent ? Celui-ci, qui constitue l'élite, est-il réduit à être l'exception, la médiocrité massive la règle ? Est-il possible d'inverser le rapport quantitatif masse-élite ? si oui, de quelle manière ?

a- De l'excellence

On a souvent reproché à l'ouvrage de Njoh-Mouelle de décrire et de définir, par le menu, le médiocre et la médiocrité et d'accorder très peu à la description et à la définition de l'excellence. C'est ce déséquilibre qu'il a corrigé en 1980 en publiant *Développer la richesse humaine, prolongement théorique de De la médiocrité à l'excellence*. Dans ce premier ouvrage l'excellence est identifiée au fait de « se situer en haut de l'échelle, dans une position supérieure à celle de tous ceux qui se rangent massivement au bas et au milieu de l'échelle » (p. 152). L'échelle dont il est question ici est une échelle de valeurs et exceller, qui indique un mouvement de sortie, est précisément quitter la condition de médiocre partagée par le plus grand nombre pour accéder au sommet de la hiérarchie humaine. Ce mouvement de sortie, qui libère de l'esclavage de la masse, suppose effort, dépassement de soi, refus de la passivité et de la facilité. Il est l'œuvre d'un type d'homme déterminé, exceptionnel, hors du commun.

b- L'homme excellent

L'homme excellent est d'abord celui qui prend des initiatives novatrices et créatrices, qui est apte à la liberté parce que résolument engagé dans le processus de libération. Dans cette dynamique il ne recherche pas seulement son intérêt propre ; il veut se libérer lui-même, mais aussi tous les autres. Il a donc à leur égard un devoir de responsabilité, qui est illimité parce que s'étendant à l'humanité entière. Cette exigence de responsabilité se double, chez lui, de l'exigence de connaissance de ce qui est bien pour tous. Il doit par conséquent être apte à saisir, intuitivement, la volonté générale et à travailler pour la rendre

effective. C'est dans ce sens du reste que Njoh-Mouelle affirme que « l'homme excellent ne peut être tel que dans la mesure où les autres hommes le reconnaissent tel, c'est-à-dire se reconnaissent idéalement en lui. Et se reconnaître idéalement en l'homme supérieur c'est accorder une valeur d'universalité à ce qu'il fait et crée » (p. 158). Acteur plutôt que spectateur il ne se paie pas de mots. Il fait ce qu'il pense, agit au lieu de subir, va au-devant des événements pour les prévenir et les prendre en charge à défaut de les provoquer. Il veut garder l'initiative et éviter toute surprise.

c- Le rapport masse-élite

Malheureusement cet homme constitue généralement l'exception, la minorité, l'élite, la grande majorité, l'homme du commun, la masse étant constituée de médiocres. Dans ce contexte le problème que pose Njoh-Mouelle est celui-ci : « l'excellence pourra-t-elle être le lot d'une multitude ou demeurera-t-elle le privilège d'hommes exceptionnels ? » (p. 163). Pour lui il n'y a aucune fatalité dans le rapport quantitatif originel masse médiocre-élite minoritaire. L'excellence n'est pas destinée à être éternellement l'exception, la médiocrité la règle. Il y a nécessité d'un renversement du rapport dans lequel l'élite deviendrait massive ou la masse d'élite. Dans cette démarche au long cours la médiocrité ne sera certes pas éradiquée définitivement et entièrement, mais réduite à sa plus simple expression.

d- La promotion de l'excellence

Pour y arriver il faudra généraliser l'excellence, la rendre, comme le dit Njoh-Mouelle, moins aristocratique. Cette mission historique incombe aux éducateurs qui doivent développer chez les jeunes le sens critique et celui des responsabilités, le goût de la création esthétique et l'amour de la liberté. Des programmes d'enseignement adaptés et les programmes d'activités des jeunes devraient alors accorder une place essentielle d'abord aux sciences, ensuite à la philosophie entendue comme pédagogie de la réflexion critique et enfin à l'esthétique saisie non simplement comme théorie de l'art, mais comme création, praxis. Dans cette stratégie éducative l'éducation ne devra pas être perçue uniquement comme instruction s'effectuant dans le cadre de la relation pédagogique maître-élève. Elle sera saisie plus largement et concernera ainsi toute situation dans laquelle l'enfant d'abord, l'adulte ensuite, seront en mesure de promouvoir leur liberté, de se dépasser et de se surpasser indéfiniment, car l'excellence n'est pas un état définitif. En effet, de la même manière qu'il est possible de passer de la médiocrité

à l'excellence, il est possible de choir de l'excellence dans la médiocrité. En conséquence la fonction du développement sera double : « promouvoir l'excellence de l'homme en réduisant la médiocrité et fournir en permanence à l'excellence ainsi promue les conditions chaque fois nécessaire à sa réaffirmation ». (p173).

5- La liberté comme enjeu

L'enjeu ultime du développement, c'est-à-dire, littéralement, ce qui y est en jeu et donc à gagner est, selon Njoh-Mouelle, la liberté : liberté politique dans l'Etat, liberté individuelle au niveau du sujet. Mais cette liberté doit être correctement entendue.

a- Le sens de la liberté

Il ne s'agit pas de la liberté conçue comme absence d'entraves ou de contraintes et qui signifierait pour nous repos définitif. Une telle liberté, que Njoh-Mouelle appelle « liberté-chose », est en fait un « analogon » (analogue) de la mort. C'est une liberté de luxe, qui est identifiée, dans De la médiocrité à l'excellence, à une pseudo-valeur du troupeau. La liberté véritable est, a contrario, dépassement indéfini des entraves, qui sont, pour Njoh-Mouelle, des « aliénations » et qui fonctionnent comme révélateurs. Ces entraves renvoient, par exemple, à la pauvreté, qui nous assujettit à la dictature du besoin, à l'ignorance, qui nous installe dans la crainte et la superstition, c'est-à-dire la résignation, la peur et le tremblement devant des forces mystérieuses et imaginaires. Elles renvoient également à toutes les aliénations du monde moderne qui tissent et embusquent leurs traquenards dans les slogans publicitaires, l'endoctrinement idéologique, la propagande politique, etc. Enfin elles constituent, pour la liberté, des obstacles contre lesquels, précisément, elle se prouve en s'exerçant sans cesse. C'est dire que la liberté de l'homme est plus exactement une libération perpétuelle, c'est-à-dire une série d'actions libératrices concrètes, sans terminus assignable.

b- Le fonctionnement de la liberté

Cette liberté fonctionne sur deux leviers essentiels opérant successivement. Elle est d'abord décrochage par rapport à tout ce qui est aliénant, refus de continuer à y adhérer, distanciation critique à l'égard des doux embrigadements. C'est le moment du doute chez Descartes, de la négation chez Hegel ou Sartre, de la révolte chez Camus et, comme le dit Njoh-Mouelle, « la liberté commence avec le pouvoir de dire non, la résistance, l'opposition, la contestation » (p.117). Mais la

révolte pure, la simple négation ne suffisent pas. Ce sont, comme dit Hegel, les moments « abstraits » de la dialectique. A la négation doit succéder l'affirmation, à la révolte la révolution, c'est-à-dire la transformation active du réel, qui constitue le second levier de la liberté. Il s'agit ici d'informer le réel, au sens où Aristote prend ce terme, donc de lui donner la forme de notre vouloir. C'est en cela que consiste l'activité proprement créatrice, qui nous permet de quitter l'univers routinier et monotone dans lequel se complaît le médiocre pour renouveler sans cesse la face du monde et revoir l'orientation, le rythme et le visage de nos vies.

c- Les conditions de la liberté

Tout cela suppose, bien évidemment, un certain nombre de choses, et d'abord la culture. Au centre de cette culture Njoh-Mouelle place la connaissance scientifique de soi et du monde, c'est-à-dire ce que, jusqu'au XVIIe et même jusqu'au XVIIIe siècle la philosophie a présenté comme son programme. Il revient ainsi sur le « connais-toi toi-même » de Socrate, qui est en un sens la condition de la maîtrise de soi, c'est-à-dire, finalement, de ces forces obscures qui, de l'intérieur de nous-mêmes, nous tiennent parfois en bride ou nous mènent comme à la baguette (tendances, sentiments, passions, etc.). Il revient également sur le projet initialement philosophique de la connaissance du monde aujourd'hui relayé par les différentes disciplines scientifiques, car il n'échappe à personne que celui qui connaît parfaitement les causes et les lois qui gouvernent l'Univers, c'est-à-dire la Nature, la Société et l'Histoire, peut seul prévoir les événements au lieu de se laisser balloter de surprise en surprise. Il est évident du reste que la culture ici évoquée n'est pas celle que définit la sociologie ou l'ethnologie. Il s'agit plutôt de la culture au sens humaniste et épistémologique du terme, celle-là même à laquelle doit être formé et éduqué l'homme de l'Afrique moderne. A cette formation culturelle, condition de toute libération et donc de tout développement, devra s'ajouter « une solide éducation artistique si on tient à éviter la fabrication de marionnettes et de robots humains » (p. 151). Naturellement l'art qui est en jeu dans cette éducation artistique n'est pas l'art des artistes, c'est-à-dire celui des spécialistes. Il s'agit plutôt de cette disposition à créer, de cette sensibilité à la beauté et à l'harmonie qui fait, finalement, de Njoh-Mouelle un esthète délicat.

II- PLATON, APOLOGIE DE SOCRATE

RESUME DE L'OEUVRE

Dans *L'Apologie de Socrate*, Platon rapporte les plaidoyers de Socrate lors de son procès qui déboucha sur sa condamnation à mort. Socrate se défend devant les juges, mais aussi devant toute la cité d'Athènes. Il répond aux trois chefs d'accusation déposés contre lui : corruption de la jeunesse, impiété, et introduction de nouvelles divinités dans la cité. Cette défense se déroule en trois parties, ayant toutes un lien direct avec la mort.

1- La Culpabilité de Socrate

Dans la première partie Socrate se défend en rapportant les paroles de tous les plaideurs, notamment Méléto, et mène un argumentaire visant à démontrer son innocence et l'absurdité de l'accusation. Il réfute l'idée que l'éducation qu'il offre soit dans un but lucratif (contrairement aux sophistes) et ensuite explique qu'il ne peut pas ne pas croire aux dieux car selon lui ce sont ces dieux, notamment Apollon (par un oracle rendu à Chéréphon), qui l'ont incité à être philosophe.

À la fin de cette partie les juges votent et n'acceptent pas avec une petite majorité (60 voix sur 501 juges) les arguments de Socrate, il est donc reconnu coupable des faits qui lui sont reprochés. Méléto au nom de tous les accusateurs réclame la peine de mort, Socrate se doit de proposer une autre peine selon le système judiciaire athénien. Les juges voteront par la suite l'une des deux condamnations que subira Socrate.

2- proposition d'une peine

Socrate se voit dans l'obligation de trouver une peine, mais il refuse au début de proposer une peine car selon lui ce serait admettre sa culpabilité. Comme dans la première partie il proclame qu'il n'a fait que rendre service à la cité et en déduit que la cité lui doit reconnaissance pour ces services. À la fin de cette partie Socrate, qui estime qu'il peut continuer à être utile à Athènes, propose aux juges une peine légère par rapport à celle qu'avait proposée Méléto mais proportionnelle à sa fortune : une mine d'argent. Ses amis lui proposent de lui donner trente mines. La peine capitale tombe et Socrate est condamné à mort.

3- conversation avec les juges

Dans cette partie Socrate s'adresse dans un premier temps aux juges qui l'ont condamné. Ensuite il propose aux juges qui l'ont soutenu de discuter avec lui. Il entame une discussion sur la mort. Il propose deux visions de la mort, l'une pessimiste qu'il rejette et l'autre optimiste. Dans cette dernière, il fait état d'un paradis ouvert à tous les hommes, où il aurait la possibilité d'interroger tous les grands hommes de l'histoire de son pays et où, ironise-t-il, il ne sera pas condamné à mort pour cela.

III- MARCIEN TOWA, ESSAI SUR LA PROBLEMATIQUE PHILOSOPHIQUE DANS L'AFRIQUE ACTUELLE, YAOUNDE, CLE, 1979.

ETUDE SOMMAIRE

Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle reste un ouvrage de référence pour les élèves et les étudiants, comme pour les africanistes, en Afrique et dans le monde. L'ouvrage a été réédité en 1979 aux éditions Clé Yaoundé. C'est l'un des textes majeurs de Towa. Comme son nom l'indique, il s'agit d'un essai de l'auteur sur la problématique philosophique en Afrique, plus précisément l'Afrique de la deuxième moitié du XXème siècle qui voit une certaine profusion, tant en Afrique qu'en Europe, d'écrits sur la problématique de la philosophie africaine. Dans cet ouvrage, le projet de Towa s'inscrit dans le cadre d'un réexamen de la problématique philosophique en Afrique. Dans cette perspective, il s'écarte de certains de ses devanciers et qui font de la philosophie une simple gymnastique intellectuelle. Pour lui, comme son idole Kwamé N'Krumah, la philosophie doit être pensée dans une perspective révolutionnaire, autrement dit dans l'optique de la révolution démocratique des peuples africains. Il considère que la philosophie doit hâter la prise de conscience des peuples et accélérer le processus révolutionnaire dans le continent africain. Donc cela implique d'une part, sur le plan théorique un dépassement de l'ethnophilosophie et de la négritude senghorienne afin de forger une philosophie à l'image de la tradition philosophique internationale, notamment occidentale. D'autre part, faire de cette philosophie un vecteur pour guider les peuples africains vers la détermination de ce qu'il appelle leur dessein fondamental. La structure de l'ouvrage présente quatre chapitres : 1. Existe-t-il une philosophie africaine ? 2. La philosophie africaine dans le sillage de la négritude 3. Pour une nouvelle orientation philosophique africaine 4. Le concept européen de philosophie et nous.

Dans le premier chapitre l'auteur aborde la question fondamentale de l'existence ou non d'une philosophie africaine. Il remarque que cette question s'est toujours posée dans le cadre du débat sur la philosophie africaine. Et qu'une longue tradition répond à cela par la négative, quelques fois sur la base d'arguments peu convaincants. Mais il remarque aussi d'autre part que dans la continuité de la large controverse sur l'existence ou non d'une philosophie africaine, il y a la parution de *La philosophie bantoue* du Rev P. Tempels en 1945. Ouvrage qui affirme sans ambages l'existence d'une philosophie africaine. Mais plus que cela cet ouvrage a enregistré un accueil favorable auprès d'un grand nombre d'auteurs tant africains qu'euro péens.

Dans le second chapitre, M. Towa analyse la philosophie africaine « dans le sillage de la négritude ». Il y montre que la plupart des tentatives des Africains de forger une philosophie originale et spécifique s'inscrit en réalité dans la continuité de la négritude. Autrement dans les deux cas il s'agit d'une entreprise de revendication politique, idéologique visant une réhabilitation devant l'Occident. Il retient par exemple les travaux de A. N'Daw et Juleat Basile Fouda. Pour le premier cité, dans *Peut-on parler d'une pensée africaine*, Présence africaine n58, revendique une dignité anthropologique pour les peuples Noirs. Quant à Fouda, dans le cadre de sa thèse intitulée *La philosophie négro-africaine de l'existence*, Lille 1967, il fait de la philosophie africaine une sorte de valeur absolue qui doit demeurer telle par de-là l'espace et le temps, une philosophie que les africains doivent garder jalousement et transmettre de génération en génération. Towa s'insurge contre ces caricaturisations de la philosophie et en appelle à la révision pure et simple de la problématique philosophique en Afrique.

C'est pourquoi dans le chapitre qui suit, il parle d'une nouvelle orientation philosophique en Afrique. Dans ce chapitre, il propose que les intellectuels africains se détournent de la négritude senghorienne et de l'ethnophilosophie pour construire une philosophie répondant mieux aux exigences théoriques et épistémologiques propres à cette discipline, pour qu'ensuite celle-ci serve à hâter la marche des peuples africains vers la révolution démocratique.

Dans le dernier chapitre il expose la conception européenne de la philosophie à travers celle de Hegel et il propose qu'elle soit adoptée sur le continent africain tant dans la forme que dans le fond pour que notre philosophie ait une dimension universelle qui l'éloigne de l'ethnophilosophie et la négritude senghorienne et leurs contradictions.

Ce sont ces chapitres qui sont développés dans *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Mais une lecture minutieuse de l'ouvrage montre que fondamentalement l'auteur a développé trois thèses essentielles : de la philosophie africaine, des taches de la philosophie dans l'Afrique contemporaine ainsi que du concept de philosophie.

Concernant la philosophie africaine, il y a lieu de reconnaître qu'avant lui, philosophes et africanistes européens et africains ont tenté les uns de décrypter une philosophie africaine sur la base des différentes manifestations culturelles, les autres de critiquer et montrer les limites de telles démarches. Avec Towa s'ouvre une rupture épistémologique qualitative dans le débat sur la problématique philosophique africaine. En effet Towa considère que la question suprême et première est l'interrogation sur l'existence même d'une philosophie africaine. Cette question marque le début d'une véritable réflexion critique, celle qui va à la racine des choses pour tenter d'épuiser autant que possible la question. Il s'agit entre autres de la nécessité de replacer le débat sur la philosophie africaine dans son contexte d'émergence afin de comprendre ses contours et ses développements. Ce qui est donc en jeu et nouveau ici, c'est la tentative de cerner la problématique philosophique dans sa genèse afin de la comprendre et d'indiquer des voies et moyens pour son développement dans l'Afrique d'aujourd'hui. Cette approche permet à Towa de comprendre que face à la question de l'existence d'une philosophie africaine, il y a toujours eu deux réponses : l'une négative et l'autre positive. Parmi ceux qui déniaient à l'Afrique toute philosophie l'auteur retient les grandes idées développées par de grands penseurs occidentaux comme Heidegger, Hegel, F. Crahay etc. ; chacun le faisant avec des arguments fort variés et quelques fois suspects pour employer le terme de Towa lui-même dans le cadre de Hegel notamment. Parmi ceux qui affirment l'existence d'une philosophie africaine, Towa retient le Rev. Père Placide Tempels et tous les africains ou européens qui par la suite abondent dans le même sens que lui. La démarche de Towa dans *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* est de dénoncer la littérature qui en résulte, littérature qu'il qualifie d'ethnophilosophie. Il estime que celle-ci n'est ni une philosophie, ni une ethnologie, mais une discipline d'un genre nouveau, à cheval entre les deux ; et qui comme telle présente la particularité de les trahir toutes deux à la fois.

Ensuite, Towa aborde la question des taches de la philosophie en Afrique. Ces taches font référence aux rôles que celle-ci doit jouer sur le continent africain, et cela non seulement sur le plan théorique mais aussi pratique.

KARL MARX

Enfin parmi les thèses fondamentales développées dans cet ouvrage, il y a celle portant sur le concept de philosophie. Et pour lui, sur cette question, nul n'est besoin de faire des recherches fastidieuses. Il convient simplement d'interroger Hegel qui est un éminent philosophe, un philosophe respecté tant du côté capitaliste que socialiste. C'est donc la conception hégélienne de la philosophie qui lui semble la mieux indiquée pour faire ressortir ce qu'il faut entendre par philosophie. Dans cette perspective la philosophie est considérée comme une sagesse du monde car prenant pour objet essentiellement le monde et les droit de la nature humaine. La philosophie comme sagesse du monde et son étroite parenté avec la science étaient l'expression de la démarche de Bacon et de Descartes. Pour eux, le rôle de la philosophie et de la science est d'assurer une la puissance de l'homme sur la nature et de lui permettre de subvenir a ses besoins les plus divers. En cela la philosophie européenne moderne a joué un rôle important dans la fondation du mode de production capitaliste. Il s'agit d'une philosophie qui a pour objectif de développer l'emprise de l'homme sur son milieu physique et humain par la médiation d'un savoir rigoureux. C'est donc cette philosophie que Towa invite les africains à adopter pour percer le secret de la victoire de l'Europe sur nous et par la même découvrir la voie de notre libération. En un mot, Towa développe des thèses courageuses, qui apportent des éclairages et des perspectives nouvelles dans le cadre du débat sur la problématique philosophique en Afrique.

Que pensez-vous de cette affirmation de Karl Marx : « **Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie mais plutôt la vie qui détermine la conscience.** » ?

Nous corrigeons ce sujet à la demande d'un élève. Dans le sms qu'il nous a envoyé, il souhaiterait que nous l'aidions à déterminer le problème, la problématique et le plan détaillé de ce sujet.

Commençons par remarquer qu'il existe d'autres traductions de cette citation dont la version originale est en allemand :

« **Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience** ».

« **Ce n'est donc pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est, inversement, leur être social qui détermine leur conscience** ».

(Karl Marx : [préface de la Contribution à la critique de l'économie politique](#), p. 4, Editions sociales, 1947.)

Contrairement au sujet-question où il est généralement recommandé le plan dialectique (thèse-antithèse-synthèse), nous utiliserons pour corriger ce sujet un plan analytique de trois parties :

1- Explication ou interprétation de la citation de l'auteur.

2- Les limites de la pensée de l'auteur (il s'agit ici de mener une réflexion sur les problèmes soulevés par la citation. Cette réflexion devra aboutir à une critique précise et bien argumentée, conduisant à la relativiser car les sujets de type citation sont presque toujours catégoriques).

3- La valeur ou intérêt de cette pensée (il s'agit cette fois de renforcer la pensée de l'auteur).

NB : Nous conseillons vivement ce plan pour la rédaction des sujets de type citation.

I- ANALYSE ET COMPREHENSION DU SUJET

1- Explication de la thèse :

Dans cette citation, ce que Marx appelle « la vie / leur être / leur existence », c'est ce que nous sommes ; la « conscience », c'est ce que nous pensons, ce que nous voulons. Une reformulation simple donnerait : « Ce n'est pas ce que nous pensons / voulons qui détermine ce que nous sommes mais plutôt ce que nous sommes qui détermine ce que nous pensons / voulons »

Cette affirmation est au fondement du matérialisme marxiste. La conscience n'est pas première mais est déterminée par les conditions socio-économiques. Pour Marx, nos pensées, nos représentations en général, sont les reflets d'une situation socio-économique. Ils sont les produits de l'histoire. C'est en vérité notre être social qui détermine notre conscience. Un « être » prolétarien pense en prolétaire, et un « être » bourgeois pense en bourgeois (nous verrons par la suite pourquoi il n'en est d'ailleurs pas toujours ainsi). Mais, d'une façon générale.

2- Problème philosophique :

Le problème qui se pose est celui de la discussion du privilège que Karl Marx accorde à la dimension matérielle de la vie (primat de la vie sur la conscience).

3- Problématique :

Quel est l'élément primordial entre la conscience et la vie; entre l'esprit et l'existence ? La conception de Karl Marx ne réduit-elle pas l'homme à sa seule dimension matérielle ? N'y a-t-il pas risque de glissement vers un matérialisme aveugle ?

II- PLAN POSSIBLE

A- Elucidation de la pensée de Karl Marx selon laquelle la vie a la primauté sur la conscience

a- Quels est la préoccupation de Marx ?

Le rapport entre la conscience et la vie.

b- Quelle est sa position ?

La vie a la primauté sur la conscience.

c- Contre quelle thèse s'oppose-t-il ?

L'idéalisme de Hegel. En effet, Hegel, idéaliste et premier mentor de Marx, déclarait que « **la conscience précède l'être, et l'esprit précède la nature** » en

affirmant que si l'on est bourgeois, c'est que l'on pense comme un bourgeois ; si l'on est prolétaire c'est parce que l'on pense comme un prolétaire ; donc, pour ne plus l'être, il suffit de changer la façon de penser. Ce que nous devons bien remarquer, c'est que la théorie idéaliste comporte bien de limites. A l'inverse, Marx estimait que « **l'être et la nature précèdent la conscience et la nature** », en proclamant que « **le mouvement de la pensée n'est que le reflet du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme** » (cf. Le Capital).

d- Quels sont ses partenaires topiques ?

Feuerbach : « **l'existence précède la conscience** ».

Engels : « **on pense autrement dans un palais que dans une chaumière** ».

Contre l'idéalisme hégélien qui voit dans l'Histoire la réalisation de l'Esprit, Feuerbach et Engels soutiennent que c'est la production de la vie matérielle (en particulier les rapports de production et la lutte des classes qui en résulte) qui permet d'« **expliquer (...) toute la superstructure des institutions juridiques et politiques, ainsi que des conceptions religieuses, philosophiques et autres de toute période historique.** »

B- Les limites de la pensée de Marx

a- Quelle faille déceler dans sa thèse ?

- Le caractère intransigeant, voire catégorique de Karl Marx quant à la primauté de la vie sur la conscience. Avec cette conception on court le risque de réduire l'homme à sa seule dimension matérielle en occultant sa dimension spirituelle.
- L'homme est conscience et non seulement corps et matière (Cf. **Descartes, Blaise**).
- La conscience détermine la vie de l'homme (Cf. **Pascal, Alain**)
- Nous agissons bien de fois parce que nous le pensons, nous le voulons...

b- Quelle idée novatrice à cette thèse ?

- Nécessité d'allier la vie et la conscience. De cette manière, on ne parlera pas de primauté ou de priorité de l'un sur l'autre, mais plutôt de parité : « **Théorie sans pratique est vide, pratique sans théorie est aveugle** » Nkrumah.

- La conscience comme élément déterminant de la vie. La vie doit s'enraciner dans la conscience qui a pour mission première d'éclairer nos actions (développer le rôle de la conscience dans la direction de notre vie).
- Développer aussi l'idée de la liberté de la conscience. Bien vouloir se référer au chapitre 1 du programme (LA CONSCIENCE ET L'INCONSCIENT), car il y a sous fond de la pensée de Marx la négation de la liberté de la conscience.

C- Valeur et intérêt

Que retenir de l'attitude de Marx ?

Karl Marx a le mérite de prendre ses distance vis-à-vis de l'idéalisme développé par Hegel avec qui il a collaboré toute sa vie et dont la pensée n'a pas manqué de l'influencer. Marx critique la philosophie dite de « spéculation » dont Hegel sera le dernier représentant et ouvre la voie de la « **philosophie de l'action** » car la pensée de Marx a une visée pratique et politique (Njoh Mouelle reprend et développe cette praxis marxiste).

En effet, Marx n'était pas seulement un philosophe mais aussi un historien, sociologue et économiste. Personne d'autre que lui ne jouera un rôle aussi important dans l'application politique de la philosophie.

Cher élève, à travers ces analyses sommaires, j'espère avoir trouvé quelques éléments de réponse à votre préoccupation. Il ne vous reste plus qu'à rédiger ce sujet à partir de ces éléments pour le soumettre à votre professeur pour correction. Merci de faire découvrir le site à vos camarades. C'est pour vous qu'il a été conçu. A bientôt.

CONNECTEURS LOGIQUES

Le discours philosophique demande une rigueur et une cohérence, qui suppose de bien maîtriser les connecteurs logiques. On appelle **connecteurs logiques** les mots et expressions qui servent à enchaîner les idées, à construire l'argumentation, le discours. En voici quelques uns, qui à coup sûr, vous aideront à bien rédiger vos sujets de philosophie.

Addition : Et / De plus / Puis / En outre / Non seulement... mais encore

Alternative : Ou / Soit... soit / Soit... ou / Tantôt... tantôt / Ou... ou / Ou bien / Seulement... mais encore / L'un... l'autre / D'un côté... de l'autre

But : Afin que / Pour que / De peur que / En vue de / De façon à ce que

Cause : Car / En effet / Effectivement / Comme / Par / Parce que Puisque / Attendu que / Vu que / Etant donné que / Grâce à / Par suite de / Eu égard à / En raison de / Du fait que / Dans la mesure où / Sous prétexte que

Comparaison : Comme / De même que / Ainsi que / Autant que / Aussi... que Si... que / De la même façon que / Semblablement / Pareillement / Plus que / Moins que / Non moins que / Selon que / Suivant que / Comme si

Concession : Malgré / En dépit de / Quoique / Bien que / Alors que / Quelque soit / Même si / Ce n'est pas que / Certes / Bien sûr / Évidemment / Il est vrai que / Toutefois

Conclusion : En conclusion / Pour conclure / En guise de conclusion / En somme / Bref / Ainsi / Donc / En résumé / En un mot / Par conséquent / Finalement / Enfin / En définitive

Condition, supposition : Si / Au cas où / A condition que / Pourvu que / A moins que / En admettant que / Pour peu que / A supposer que / En supposant que / Dans l'hypothèse où / Dans le cas où / Probablement / Sans doute / Apparemment.

Conséquence : Donc / Aussi / Partant / Alors / Ainsi / Par conséquent / si bien que / D'où / En conséquence / Conséquemment / Par suite / C'est pourquoi / De sorte que / En sorte que / De façon que / De manière que / Si bien que / Tant et

Classification, énumération : D'abord / Tout d'abord / En premier lieu /

Premièrement / En deuxième lieu / Deuxièmement / Après / Ensuite / De plus / Quant à / En troisième lieu / Puis / En dernier lieu / Pour conclure / Enfin.

Explication : Savoir / A savoir / C'est-à-dire / Soit.

Illustration : Par exemple / Comme / Ainsi / C'est ainsi que / C'est le cas de / Notamment / Entre autre / En particulier.

Justification : Car / C'est-à-dire / En effet / Parce que / Puisque / En sorte que / Ainsi / C'est ainsi que / Non seulement... mais encore / Du fait de

Liaison : Alors / Ainsi / Aussi / D'ailleurs / En fait / En effet / De surcroît / De même / Également / Puis / Ensuite.

Opposition : Mais / Cependant / Or / En revanche / Alors que / Pourtant / Par contre / Tandis que / Néanmoins / Au contraire / Pour sa part / D'un autre côté / En dépit de / Malgré / Au lieu de.

Restriction : Cependant / Toutefois / Néanmoins / Pourtant / Mis à part / Ne... que / En dehors de / Hormis / A défaut de / Excepté / Sauf / Uniquement / Simplement.

Temps : Quand / Lorsque / Comme / Avant que / Après que / Alors que / Dès lors que / Tandis que / Depuis que / En même temps que / Pendant que / Au moment où.

Read more at <http://bacphilocamer.e-monsite.com/pages/page-3.html#115AJVZUTi2Y4IYk.99>

QUELQUES SUJETS PROBABLES DE LA SESSION 2014

(Intuition personnelle)

TERMINALES LITTÉRAIRES

Epreuve N° 1

Le candidat traitera au choix l'un des trois sujets suivants :

SUJET I : L'inconscient psychique n'est-il qu'un mythe dangereux pour la vie communautaire ?

SUJET II : Quelles réflexions vous suggèrent cette affirmation de Jean Paul Sartre : « Ma chute originelle, c'est l'existence de l'autre » ?

SUJET III : Dégagez l'intérêt philosophique du texte suivant à partir de son étude ordonnée :

« Toute question d'image mise à part, messieurs, cela ne me paraît pas conforme à la justice de prier le juge et d'obtenir son acquittement par des prières ; ce qui est conforme à la justice, c'est de s'expliquer et de persuader. En effet le juge ne siège pas pour cela – pour accorder des faveurs en guise de justice – mais pour décider de ce qui est juste. Il a prêté serment non pas de se montrer complaisant envers qui bon lui semble, mais de juger selon les lois. C'est pourquoi nous ne devons pas vous habituer à violer votre serment et vous, vous ne devez pas prendre cette habitude : nous serions les uns et les autres fautifs envers les dieux. N'exigez donc pas de moi, Athéniens, que je me force à user à votre égard de procédés que je ne juge ni beaux ni justes ni pieux, surtout évidemment quand, par Zeus, c'est d'impiété que je suis accusé par lui, Méléto. Il va de soi en effet que, si j'arrivais à vous persuader et, par mes prières ; à vous détourner de votre serment, je vous enseignerais à ne pas croire à l'existence des dieux. Un tel mode de défense reviendrait sans conteste à m'accuser moi-même de ne pas reconnaître les dieux. Or il s'en faut de beaucoup qu'il en soit ainsi : j'y crois en

effet, Athéniens, comme n'y croit aucun de mes accusateurs, et je m'en remets à vous et à la divinité du soin de décider à mon sujet de ce qui voudra le mieux, et pour moi et pour vous ».

Platon, Apologie de Socrate

Platon, Apologie de Socrate.

Epreuve N° 2

Le candidat traitera au choix l'un des sujets suivants :

SUJET I: Naît-on personne ou le devient-on ?

SUJET II: Quelles réflexions vous suggère cette affirmation d'Ebénézer NJOH MOUELLE: « En Afrique aujourd'hui, la tâche de la philosophie ne saurait consister à aller chercher dans le passé, les visions du monde qui ont cessé de vivre » ?

SUJET III: Dégagez l'intérêt philosophique du texte suivant à partir de son étude ordonnée :

« Athéniens, ce n'est pas ma cause, loin de là, que je plaide à présent, comme on pourrait le croire ; c'est la vôtre, car je crains qu'en prononçant ma condamnation vous ne méprisiez le cadeau que vous a fait le dieu. Si vous me faites mourir en effet, vous n'en trouverez pas facilement un autre comme moi : un homme littéralement attaché par le dieu à la cité, comme si elle était un cheval de belle taille et de bonne race, mais alourdi par sa grandeur et qui aurait besoin d'un taon pour l'aiguillonner. C'est ainsi, comme une sorte de taon, que, me semble-t-il, le dieu m'a attaché à la cité, moi qui me pose partout et, toute la journée, ne cesse de vous aiguillonner, de vous exhorter, de vous invectiver chacun individuellement. Non, messieurs, vous aurez du mal à trouver mon pareil et, si vous m'en croyez, vous me traiterez avec ménagement ».

TERMINALES SCIENTIFIQUES

Epreuve N° 1

Le candidat traitera au choix l'un des trois sujets suivants :

SUJET I : L'inconscient psychique n'est-il qu'un prétexte visant à légitimer la mauvaise foi ?

SUJET II : Jean Paul Sartre écrit : « l'essence des rapports entre les hommes n'est pas la communauté, c'est le conflit ». Partagez-vous ce jugement ?

SUJET III : Après une lecture attentive du texte ci-dessous, vous répondrez aux quatre questions y afférentes :

« Vous dites toujours, déclare une spirituelle malade, que le rêve est un désir réalisé. Je vais vous raconter un rêve qui est tout le contraire d'un désir. Comment accorderez-vous cela avec votre théorie ? Voici le rêve : « je veux donner un dîner mais je n'ai pour toutes provisions qu'un peu de saumon fumé. Je voudrais aller faire des achats mais je me rappelle que c'est dimanche après-midi et que toutes les boutiques sont fermées. Je veux téléphoner à quelques fournisseurs mais le téléphone est détraqué. Je dois donc renoncer au désir de donner un dîner ».

... Ce qui vient (d'abord) à l'esprit de (la malade) n'a pu servir à interpréter le rêve. J'insiste. Au bout d'un moment, comme il convient lorsqu'on doit surmonter une résistance elle me dit qu'elle a rendu visite hier à une de ses amies ; elle est fort jalouse parce que son mari en dit toujours beaucoup de bien. Fort heureusement l'amie est maigre et son mari aime les formes pleines. De quoi parlait donc cette personne maigre ? Naturellement de son désir d'engraisser. Elle

lui a aussi demandé : « Quand nous inviterez-vous à nouveau ? On mange toujours si bien chez vous. »

Le sens du rêve est clair maintenant. Je peux dire à ma malade : « c'est exactement comme si vous lui aviez répondu mentalement « oui, je vais t'inviter pour que tu manges bien, que tu engraisse et que tu plaises plus encore à mon mari ! J'aimerais mieux ne plus donner de dîner de ma vie » Le rêve accomplit ainsi votre vœu de ne point contribuer à rendre plus belle votre amie... »

Sigmund FREUD, La science des rêves

Questions :

- 1- Dégagez l'idée directrice et la structure logique du texte. **3pts**
- 2- Expliquez : « le rêve est un désir réalisé » ; « surmonter une résistance » ; « le téléphone est détraqué » ; « désir d'engraisser ». **2pts**
- 3- A votre avis, le rêve relaté dans ce texte contredit-il la théorie de Sigmund Freud ? Qu'auriez-vous répondu à la femme maigre si vous étiez à la place de l'auteur du rêve ? Justifiez succinctement vos deux réponses. **3pts**
- 4- Essai : Le rêve peut-il prédire l'avenir ? **12pts**

Epreuve N° 2

Le candidat traitera au choix l'un des sujets suivants :

SUJET I : La philosophie a-t-elle un rôle à jouer dans le processus de développement en Afrique ?

SUJET II : Quelles réflexions vous suggèrent ces propos d'Alain : « L'inconscient est une méprise sur le Moi, c'est une idole du corps » ?

SUJET III : Après une lecture attentive du texte suivant, vous répondrez aux questions y afférentes :

« On nous conteste de tous côtés le droit d'admettre un psychisme inconscient et de travailler scientifiquement avec cette hypothèse. Nous pouvons répondre à cela que l'hypothèse de l'inconscient est nécessaire et légitime, et que nous possédons de multiples preuves de l'existence de l'inconscient. Elle est nécessaire parce que les données de la conscience sont extrêmement lacunaires ; aussi bien chez l'homme sain que chez le malade, il se produit fréquemment des actes psychiques qui, pour être expliqués, présupposent d'autres actes qui, eux, ne bénéficient pas du témoignage de la conscience. Ces actes ne sont pas seulement les actes manqués et les rêves, chez l'homme sain, et tout ce qu'on appelle symptômes psychiques et phénomènes compulsifs chez le malade ; notre expérience quotidienne, la plus personnelle, nous met en présence d'idées qui nous viennent sans que nous en connaissions l'origine, et de résultats de pensée dont l'élaboration nous est demeurée cachée. Tous ces actes conscients demeurent inconscients et incompréhensibles si nous nous obstinons à prétendre qu'il faut bien percevoir par la conscience tout ce qui se passe en nous en fait d'actes psychiques ».

Sigmund FREUD, Métapsychologie.

QUESTIONS

- 1) Dégagez l'idée centrale et la structure logique du texte. **(3pts)**
- 2) Expliquez : - psychisme inconscient ; - actes manqués ; - nécessaire et légitime ; - les rêves. **(2pts)**
- 3) Quelles sont à votre avis les raisons pour lesquelles l'hypothèse d'un psychisme inconscient est contestée ? **(3pts)**
- 4) Essai : Peut-on être justifié à rejeter l'hypothèse d'un inconscient psychique ? **(12pts)**

Epreuve N° 3

Le candidat traitera au choix l'un des sujets suivants :

SUJET I : Peut-on parler de philosophie africaine ?

SUJET II : Que pensez-vous de ces propos de Karl Marx et Engels : « Les philosophes ne sortent pas de terre comme des champignons. Ils sont le fruit de leur époque. La philosophie n'est pas extérieure au monde » ?

SUJET III : Après une lecture attentive du texte ci-dessous, vous répondrez aux quatre questions y afférentes :

« De tous les objets de notre connaissance, il ne nous reste plus que les âmes des autres hommes, et que les pures intelligences ; et il est manifeste que nous ne les connaissons que par conjecture. Nous ne les connaissons présentement ni en elles-mêmes, ni par leurs idées, et comme elles sont différentes de nous, il n'est pas possible que nous les connaissons par conscience. Nous conjecturons que les âmes des autres hommes sont de même espèce que la nôtre. Ce que nous sentons en nous-mêmes, nous prétendons qu'ils le sentent [...] Je sais que deux fois deux font quatre, qu'ils vaut mieux être juste que d'être riche, et je ne me trompe point de croire que les autres connaissent ces vérités aussi bien que moi. [...] Mais lorsque le corps a quelque part à ce qui se passe en moi, je me trompe presque toujours, si je juge des autres par moi-même. Je sens de la chaleur, je vois une telle grandeur, une telle couleur : je me trompe si je juge des autres par moi-même. Je suis sujet à certaines passions, j'ai de l'amitié ou de l'aversion pour telles ou telles choses ; et je juge que les autres me ressemblent : ma conjecture est souvent fautive. Ainsi la connaissance que nous avons souvent des autres est fort sujette à l'erreur si nous n'en jugeons que par les sentiments que nous avons de nous-mêmes ».

Nicolas MALEBRANCHE, De la recherche de la vérité

QUESTIONS

- 1) Dégagez l'idée centrale et les articulations du texte ci-dessus. **(3pts)**
- 2) Expliquez : - Conjecture ; - Connaissance ; - autres ; - « par conscience » **(2pts)**
- 3) A votre avis, qu'est-ce qui explique que l'auteur dit ne point se tromper « que deux fois deux font quatre », mais reconnaît par contre qu'il se trompe presque toujours, s'il juge des autres par lui-même ? Justifiez votre réponse. **(3pts)**
- 4) **Essai** : Peut-on réellement connaître autrui autrement qu'à partir de soi-même ? **(12pts)**

JOURNEE MONDIALE DE LA PHILOSOPHIE

JOURNEE MONDIALE DE LA PHILOSOPHIE / ANNEE SCOLAIRE 2009-2010

Vous trouverez ci-dessous le texte intégral de l'exposé présenté aux élèves du collège bilingue saint Paul de Bafang le 21 novembre 2009 à l'occasion de la journée mondiale de la philosophie dont le thème était PHILOSOPHIE ET CITOYENNETÉ.

THEME DE L'EXPOSE : PHILOSOPHIE ET CITOYENNETÉ

Le sujet qui fait l'objet de cet exposé porte sur le rapport entre la philosophie et la citoyenneté. Le problème ici est celui de l'apport de la philosophie à la formation civique du citoyen. Autrement dit, quelle est la finalité civique ou citoyenne de la philosophie ? Nous nous proposons dans les lignes qui suivent de saisir les différentes dimensions du concept de citoyenneté, en mettant un accent particulier sur la participation active du citoyen à la vie de l'Etat. C'est cette dimension que nous avons souhaité placer au centre de notre démarche, à savoir que la philosophie doit inciter le citoyen à participer activement à la vie de l'Etat. Nous avons conçu un plan de travail dont la référence centrale est constituée par l'idée que l'enseignement de la philosophie revêt une dimension éminemment citoyenne.

De façon générale, la citoyenneté désigne la qualité d'un citoyen considéré du point de vue de ses droits et de ses devoirs. Les concepts de droit et de devoir sont des concepts éminemment philosophiques. La philosophie amène le citoyen à assumer ses droits et devoirs. Il est possible de montrer cette dimension citoyenne de la philosophie en prenant en considération les programmes. Le programme de la philosophie en classe terminale notamment est présenté sous la forme de notions. Ces notions portent en grande majorité sur des thèmes liés de près ou de loin à ceux proposés par les cours d'éducation à la citoyenneté. Ce sont des thèmes qui visent à doter l'individu d'une formation citoyenne authentique. Si l'on prend en considération le programme des séries littéraires (A et B), qui est le plus riche, on peut établir avec quelques chapitres les liaisons suivantes :

Liberté et responsabilité

Un tel chapitre vise à faire comprendre à l'élève qu'être libre pour un citoyen c'est être capable d'agir en toute responsabilité, c'est-à-dire être capable d'assumer ses actes, être capable de se maîtriser dans sa conduite et agir en tenant compte des droits de ses concitoyens. La philosophie comme sans doute

l'éducation à la citoyenneté, vise à faire comprendre aux élèves le sens de la liberté dans la société contemporaine. Au final, la philosophie nous apprend qu'être libre pour le citoyen c'est respecter les lois, faire son devoir en respectant la liberté d'autrui.

La société

De prime abord, on peut définir la société comme un ensemble d'individus vivant ensemble et ayant des rapports réciproques. La philosophie peut réellement aider à fonder une société citoyenne, c'est-à-dire une société où la volonté collective transcende la volonté individuelle. Comme Rousseau l'a bien montré, le citoyen responsable est celui qui fait passer l'intérêt public avant son intérêt particulier parce qu'il laisse parler en lui la voix de la raison et est capable de résister à l'appel de ses pulsions égoïstes. Dans le **Discours sur l'inégalité**, Rousseau fait le portrait du mauvais citoyen. Le mauvais citoyen est cet individu qui vit en société en cherchant son intérêt propre au détriment de l'intérêt commun, et qui utilise les autres comme un moyen d'accéder à sa fin. Le mauvais citoyen est un individualiste qui n'aide et n'aime personne, ne sacrifie rien de lui-même pour les autres. Une telle caricature du mauvais citoyen est aux antipodes de ce que recherche la philosophie, elle qui vise à fonder une société authentique, c'est-à-dire celle où les citoyens ont des relations harmonieuses. Il faut voir son concitoyen, le côtoyer ; seule cette proximité développera un sentiment d'unité et d'affection réciproque. C'est l'une des raisons pour lesquelles Rousseau défend les petits Etats au détriment des grands, où l'anonymat risque de faire obstacle à la constitution de la citoyenneté. Il proposera à cet égard de scinder les vastes Etats en des Etats fédérés.

L'Etat et le pouvoir

La philosophie nous apprend dans ce chapitre qu'il vaut mieux être concrètement engagé dans sa cité. Il n'est bien sûr pas question que la philosophie participe directement à la direction des Etats, conformément au projet platonicien des philosophes-rois. L'idée ici est de dire que le citoyen est celui qui participe à l'action politique en tant que électeur. Le citoyen doit respecter les lois de son pays, accomplir ses devoirs sociaux. Il doit être actif et socialement engagé ; il agit sur le terrain, s'implique dans la vie sociale. Il doit connaître son pays, ses productions, sa géographie, son histoire, ses lois et les aimer. Il doit aussi être engagé dans sa propre famille. C'est le bon fils, le bon mari, la bonne épouse, le bon père... qui font le bon citoyen. Socialement et politiquement engagé, le citoyen l'est aussi par son travail.

Le travail

Le chapitre sur le travail nous apprend que travailler est un devoir indispensable à l'homme social, et que tout citoyen oisif est un parasite. Le citoyen qui travaille est honnête, car chaque citoyen doit travailler pour son intérêt et pour l'intérêt commun. La philosophie permet au citoyen de comprendre que le travail, loin d'être une malédiction, une corvée, est la condition de possibilité de l'homme, de sa liberté et de son épanouissement. Le citoyen doit travailler, c'est un devoir fondamental que lui rappelle sans cesse la philosophie.

Après avoir montré l'importance citoyenne de la philosophie à travers quelques notions du programme, nous voulons pour terminer rappeler que la philosophie exerce une fonction citoyenne et politique dans la mesure où elle incite à la pratique, pratique du droit, du devoir, de la justice... Si l'on veut un peuple de citoyens heureux et libres, il faut s'appliquer à la philosophie.

CORRIGES DE DIFFERENTES SESSIONS

CORRIGE SESSION 2010

SERIES LITTERAIRES

Sujet 1 : La violence peut-elle avoir raison ?

I- ANALYSE ET COMPREHENSION DU SUJET

La violence est l'usage de la force en vue d'amener autrui à agir contre son gré. Elle est une contrainte exercée sur la volonté d'un individu ou d'un groupe. Ainsi définie, elle apparaît comme la négation de tout ce qui est humain : la liberté, la moralité, la rationalité et le respect dû à l'autre. A priori, la violence est donc inhumaine, immorale et irrationnelle.

Or dans l'histoire, des peuples ont dû recourir à la violence pour conquérir leur liberté, leur indépendance. Et, certains philosophes ont légitimé son usage en lui conférant un rôle déterminant dans la marche de l'humanité.

II- PROBLEME PHILOSOPHIQUE

Dans ce contexte on est amené à s'interroger sur la légitimité de la violence.

III- PROBLEMATIQUE

Il se pose dès lors la question de savoir quel crédit faut-il accorder à ces thèses qui font l'apologie de la violence ? Autrement dit, y a-t-il des violences légitimes ?

IV- PLAN POSSIBLE

Thèse : La légitimation de la violence

1- L'omniprésence naturelle de la violence

Elle est inhérente à la nature, à la vie. L'être vivant pour survivre et s'affirmer dans un contexte essentiellement violent est obligé d'en faire usage.

Cf. : -Héraclite « le combat est père de tout, roi de tout » in Fragments.

-**Nietzsche**, la violence s'exprime par la volonté de puissance. Dans, **Par delà le bien et le mal**.

2- Le rôle de la violence dans l'histoire

D'après **Karl Marx**, la violence a un rôle déterminant dans l'histoire, elle en est le moteur. L'histoire est essentiellement lutte des classes : chaque époque est dominée par une classe qui maintient les autres sous son joug et qui ne peut être renversée que par une lutte violente.

Cf. : - **Karl Marx**, **Manifeste du parti communiste**.

Illustrations : les peuples sous dominations coloniales n'ont pu reconquérir leur liberté qu'en engageant une lutte violente contre le colonisateur. (La lutte anti apartheid, la révolution française de 1789, la lutte pour les indépendances des peuples en Afrique).

3- Machiavel et la légitimation de la violence politique

Compte tenu de la méchanceté naturelle des hommes, le prince doit recourir à la violence pour gouverner efficacement et pour préserver l'ordre où la stabilité sociale.

Machiavel : « **en politique seul compte l'efficacité. La violence y est un mal nécessaire, en raison de la méchanceté des hommes. Elle contribue à l'ordre, la justice et la paix** ». **Le prince**.

Antithèse : Critique de la violence

1- La civilisation (l'humanité) comme dépassement de l'instinct ou du naturel.

Les sociétés humaines ne peuvent se contenter de reproduire l'ordre naturel des choses. Il faut donc éviter de légitimer la violence du seul fait qu'elle est inhérente à la vie : ce serait aplatir le culturel sur le naturel, l'humain sur l'instinctuel. Les thèses d'**Héraclite**, de **Freud** et de **Nietzsche** nous ramènent à une forme d'animalité en nous condamnant dans l'état de nature. La vocation de l'homme est de transcender la nature, de faire éclore l'humanité qui sommeille en lui. Cf. : **Alain** et la critique des déterminismes naturels.

2- La stérilité ou l'infécondation de la violence

Les effets de la violence sont en réalité ponctuels et éphémères et ne sauraient constituer les solutions efficaces et durables.

En usant de la violence politique, le prince n'est pas sûr de consolider son pouvoir car à tout moment, le rapport de force peut basculer en faveur du camp adverse. Cf. : **Rousseau** « **le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître...** »

3- La bonté naturelle de l'homme

Les thèses qui affirment la méchanceté naturelle de l'homme pour légitimer l'usage de la violence sont unilatérales et discutables. L'homme naît dans un état de virginité et de pureté (**Rousseau**) et il se corrompt par la suite. **Rousseau** fondera par conséquent l'Etat non sur la violence mais sur « la volonté générale » (expression de la raison).

Synthèse

1- La raison comme moyen et fin dernière de l'activité humaine

Les sociétés humaines doivent être gouvernées selon les principes et les exigences de la raison (le dialogue, le débat, la communication...). **Cicéron** « **la raison et la parole unissent les hommes entre eux** ».

2- La violence ne doit intervenir dès lors que lorsque les moyens humains et légaux ont été épuisés.

3- La société doit donc promouvoir comme le dit **Pascal** la raison et la justice et faire en sorte que « **ce qui est juste soit fort et ce qui est fort soit juste** ».

Sujet 2 : Que vous suggère ces propos de E. Njoh Mouelle : « le spectacle le plus affligeant en situation de sous-développement c'est celui de l'irrationalité dans le comportement de l'homme » ?

I- ANALYSE ET COMPREHENSION DU SUJET

Dans la perspective de **Njoh Mouelle**, le comportement irrationnel est la manifestation la plus grave du sous-développement. Il a pour caractéristiques l'ignorance, la superstition, l'analphabétisme. Ici, l'homme sous-développé ne fait pas appel à sa raison / intelligence dans ses rapports avec la nature et ses semblables.

Le sous-développement pour **Njoh Mouelle** est avant tout un phénomène mental ou spirituel. Cette thèse accorde le primat à l'aspect spirituel.

Or, le spirituel ou le mental repose nécessairement sur un support matériel qui est le corps.

II- PROBLEME PHILOSOPHIQUE

Le problème qui se pose est celui de la discussion du privilège que **Njoh Mouelle** accorde à la dimension mentale dans l'analyse du sous-développement.

III- PROBLEMATIQUE :

Quelle est la place de la dimension matérielle dans la définition du sous-développement ? Peut-on développer ses facultés mentales et intellectuelles dans un contexte d'extrême pauvreté ou de dénuement matériel ?

IV- PLAN POSSIBLE

Thèse : Le sous-développement est d'abord mental

1- Caractéristique du sous-développement mental

Le sous-développement mental est défini par **Njoh Mouelle** comme défaut de rationalité dans le comportement. Ce déficit se reconnaît à certains éléments : la superstition, l'ignorance, l'analphabétisme, la mentalité magico-religieuse, le charlatanisme.

2- Exemples de comportements irrationnels

- Sur la maladie : au lieu d'en rechercher les causes scientifiques, on se réfugie dans les explications irrationnelles ou mystiques en l'imputant au mauvais sort ou aux intentions maléfiques du voisin.

- L'élève qui prépare un examen ne va pas s'attacher à réviser ses leçons, mais va plutôt consulter un charlatan pour obtenir le stylo miraculeux.

- Les villageois qui s'opposent à la construction d'une route sous prétexte de protéger le baobab sacré qui se trouve sur l'itinéraire.

3- Le primat de l'esprit sur le matériel

Le développement de l'homme est d'abord spirituel compte tenu du privilège que revêt l'esprit par rapport au corps. Le point de vue de **Njoh Mouelle** rejoint celui du courant spiritualiste / idéaliste que développent les auteurs tels que **Socrate, Platon, Descartes** qui considèrent que le corps est la remorque de l'esprit. Cf **Socrate** : « **il ne faut pas donner le pas au corps et aux richesses**

matérielles et s'en occuper avec tant d'ardeur que le perfectionnement de l'âme ».

Antithèse : Importance de la matière dans la définition du sous-développement

1- L'esprit est nécessairement logé dans un corps et son épanouissement dépend de celui-ci : « **primum vivere, deinde philosophare** » (vivre d'abord, philosopher après) nous enseigne les latins ; « **Ventre affamé n'a point d'oreilles** » dit la sagesse populaire.

2- Le privilège que **Njoh Mouelle** accorde au sous-développement mental ne se justifie pas. Sa vision est unilatérale et réductrice.

3- Les philosophes matérialistes estiment d'ailleurs au contraire que le corps est l'élément déterminant du bien-être de l'homme. Mon état spirituel dépend de mon état physique et matériel. Cf. **Karl Marx**.

Synthèse :

1- Le mérite de **Njoh Mouelle** est d'insister sur la dimension morale et spirituelle du sous-développement qui est généralement occultée par les économistes ou les matérialistes.

2- Toutefois, l'aspect matériel n'est pas moins important en tant que l'homme est corps et esprit.

3- Finalement, le sous-développement est un phénomène global qui touche aussi bien l'âme que le corps. La hiérarchisation ne se justifie donc pas. Le sous-développement du corps est tout aussi affligeant que celui de l'esprit.

Sujet 3 : Dégagez l'intérêt philosophique du texte suivant à partir de son étude ordonnée :

« L'ethnophilosophie telle qu'elle s'est pratiquée jusqu'ici n'a trop souvent été qu'une voie de facilité, faisant l'économie à la fois des techniques et des méthodes d'enquête ethnologiques et de la discussion philosophique des idées et des valeurs mises en avant et tout ceci, au nom de l'africanité. En plus des multiples impasses théoriques auxquelles elle aboutit, l'ethnophilosophie s'est avérée d'une grande stérilité. En se soustrayant aux exigences scientifiques d'enquête, elle se met hors d'état d'enrichir notre connaissance de nous-mêmes par l'apport de documents neufs solidement établis ; et en esquivant le débat philosophique sur les idées et les valeurs, il ne lui reste pour les imposer que la voie d'un dogmatisme desséchant dans lequel la négritude entendue comme

retour à nos sources culturelles dans la fierté retrouvée, est pervertie au point de n'être plus qu'un avatar du 'magister dixit'. En raison d'un tel dogmatisme, les idées avancées par l'ethnophilosophie sont figées dès leur mise à jour et ne sont susceptibles d'aucun développement ».

M. Towa, Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle, Clé, pp. 32-33.

I- COMPREHENSION DU TEXTE

Situation : Ce texte de Towa est un extrait de son œuvre Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle. Dans cet extrait, le projet de Towa s'inscrit dans le cadre général de l'œuvre qui est celui d'un réexamen de la problématique philosophique en Afrique. Dans cette perspective, le texte expose sa critique de la méthode ethnophilosophique qui, selon l'auteur a des travers dans ses procédés qui méritent d'être dénoncés.

Thème : L'ethnophilosophie.

Problème : La valeur de la méthode ethnophilosophique.

Thèse : La méthode ethnophilosophique est une voie de facilité qui ignore les exigences scientifiques de l'ethnologie et de la philosophie.

Problématique: La méthode ethnophilosophique est-elle essentiellement vicieuse ? N'a-t-elle eu que des conséquences néfastes dans l'effort de définition d'une philosophie africaine ? Marcien Towa n'est-il pas excessif dans sa caractérisation de l'ethnophilosophie ?

II- EXPLICATION ANALYTIQUE

Le texte se divise en trois mouvements :

1- Ignorance des techniques et des méthodes de l'ethnologie par l'ethnophilosophie

- Technique d'enquête
- Interview et études statistiques
- Collecte des données
- Inconsistance des documents établis

2- Ignorance de la méthode philosophique :

- Absence de discussion et de débat contradictoire
- Narcissisme conduisant à l'adoption des idées et des valeurs au non de l'africanité
- Dogmatisme desséchant dans la méthode

3- Les conséquences du vice méthodologique de l'ethnophilosophie

- Les impasses théoriques
- Stérilité
- Dogmatisme des idées qui sont figées dès leur mise à jour.

III- REFUTATION DU TEXTE

1- Le projet ethnophilosophique est louable en dépit de quelques vices méthodologiques parce qu'il permet la disqualification de l'ethnocentrisme occidental qui a fait de la philosophie le monopole de l'occident.

2- Chaque peuple peut exploiter le patrimoine culturel (mythes, contes, proverbes) dont il dispose pour penser son existence à l'exemple des présocratiques qui ont été reconnus comme des philosophes. Et pourquoi pas l'ethnophilosophie s'interroge **Tshiamalenga Ntumba : « Si l'histoire de la philosophie appelle philosophie les fragments des présocratiques, les pensées d'un Marc Aurèle ou les maximes de La Rochefoucauld et autres textes semblables, alors bien des textes de tradition orale africaine peuvent être philosophiques ».** in Qu'est-ce que la philosophie africaine ? Faculté de théologie de Kinshasa, 1977, p. 36.

3- L'ethnophilosophie est un moment de l'histoire de la philosophie africaine qu'on ne peut évacuer parce qu'elle a contribué à la décolonisation mentale et intellectuelle de la l'Afrique et à la promotion de sa culture.

IV- REINTERPRETATION

L'intérêt philosophique du texte repose sur trois idées fondamentales au moins :

1- Le souci de clarté scientifique et méthodologique (invitation à la rigueur dans l'analyse et le cheminement)

2- Le souci d'éviter la confusion des genres en distinguant le non philosophique du philosophique. Ceci permet d'éviter la dilatation abusive du concept de philosophie.

3- Une critique pertinente de l'ethnophilosophie dont le principal défaut est d'avoir évacué le débat philosophique dans le traitement du patrimoine culturel africain. **Marcien Towa** ne nie pas la valeur des contes et des proverbes comme matériaux philosophiques, mais reproche à l'ethnophilosophie de les avoir érigés en dogmes.

SERIES SCIENTIFIQUES

Sujet 1 : Toute la dignité de l'homme repose-t-elle sur sa conscience ?

I- COMPREHENSION DU SUJET

1- Définition des concepts

- Dignité de l'homme : elle est ce qui dans l'homme énonce qu'on ne doit jamais être traité comme un moyen mais comme une fin en soi ; ce qui confère une grandeur, une supériorité, un respect sans condition à l'homme.

- Conscience : intuition plus ou moins claire qu'à l'esprit de ses états et de ses actes (conscience psychologique) ; propriété de l'esprit humain de parler des jugements normatifs (conscience morale)

2- Reformulation du sujet

La conscience détermine-t-elle essentiellement la dignité de l'homme ?

3- Problème philosophique

Le sujet pose le problème du fondement de la dignité humaine uniquement par sa conscience.

4- Problématique

La conscience est-elle l'élément fondamental de la dignité humaine ? N'a-t-elle pas des limites ? autrement dit, la conscience est-elle toujours jugement infaillible ?

II- PLAN POSSIBLE

A- Thèse : La conscience comme fondement de la dignité humaine

- La conscience comme juge infaillible du bien et du mal (Cf. **Rousseau**). L'homme se distingue de l'animal et s'élève au-dessus de l'animal grâce à la conscience morale.

- La conscience détermine l'homme comme sujet (Cf. **Descartes, Blaise Pascal, Hegel, Alain**)

- La conscience confère à l'homme le statut de personne comme fin en soi (Cf. **Kant**).

Transition : Ces arguments situent la conscience comme principe de la dignité humaine. Mais, n'a-t-elle pas de limites ?

B- Antithèse : les limites de la conscience

- La conscience considérée comme inutile, d'importance secondaire (Cf. **Nietzsche**)

- La conscience est lacunaire, elle est le jouet des forces cachées, de l'inconscient (Cf. **Leibniz, Freud**).

- La détermination de la dignité humaine par un être transcendant (Cf. **Descartes, Saint Augustin, Spinoza, les Saintes Ecritures**)

- L'homme est corps et matière et non seulement conscience (Cf. arguments des philosophes post-modernes : **Marx, Nietzsche, Feuerbach**).

C. Synthèse : La conscience comme élément nécessaire mais non suffisant de la dignité humaine. Voir aussi l'apport d'autrui, le rôle de l'inconscient et des passions (référence à la loi naturelle).

Sujet 2 : Expliquez et appréciez cette formule de Gaston Bachelard : « L'observation en science est toujours polémique ».

I- COMPREHENSION DU SUJET

1- Définition des concepts

a) L'observation en science (observation scientifique) : moment où l'on enregistre les phénomènes en vue d'avoir une connaissance rationnelle, objective et méthodiquement constituée.

b) Polémique : qui pose problème, qui est en rupture avec l'immédiat, qui procède par la critique.

2- Reformulation

Selon **Bachelard**, l'observation est toujours en rupture avec l'immédiat, l'observation en science est toujours une construction qui permet de confirmer ou d'infirmar les explications antérieures.

3- **Problème** : Le caractère spécifique de l'observation scientifique.

4- **Problématique** : L'observation scientifique rompt-elle avec l'ordinaire ? Autrement dit, peut-elle se passer des phénomènes immédiats ?

II- PLAN POSSIBLE

A- Thèse : Le caractère polémique de l'observation scientifique

- L'observation scientifique est un dépassement de la réalité immédiate, apparente (« transcendance de l'immédiat »).

- La réalité ne nous est pas donnée, nous devons la construire. (« Hiérarchisation des apparences » cf. **G. Bachelard, C. Bernard**).

- L'observation exige un recul par rapport aux thèses antérieures, « montre en démontrant », « confirme ou infirme une thèse » (Cf. **Platon, Descartes, Galilée, Bachelard**).

- L'observation scientifique est une construction des faits (une production de l'esprit, « elle reconstruit le réel après avoir reconstruit ses schèmes ») Cf. **Bachelard, C. Bernard, E. Kant**.

Transition : Bien que l'observation scientifique soit polémique, peut-elle être exempte des préjugés (données immédiates, croyances, paradigmes) ?

B- Antithèse : l'irréductibilité de l'observation ordinaire

- L'observation scientifique peut coïncider avec l'observation ordinaire ; les phénomènes empiriques peuvent servir comme base à l'observation scientifique (Cf. **C. Bernard, Magendi, D. Hume**).

- L'apport des présupposés (paradigmes, croyances, habitudes etc.) dans la construction des faits scientifiques (Cf. **Thomas Kuhn, Karl Popper, Auguste Comte**).

- L'apport de l'intuition dans la construction du fait scientifique et la part de la subjectivité dans l'observation en science (Cf. **Archimède**, la découverte de la poussée d'Archimède).

C- Synthèse : L'observation scientifique comme rationalisation de l'immédiat. L'observation scientifique est une adéquation entre l'immédiat (le spontané, l'apparent) et le médiat (le construit, le dynamique). Cf. **Kant**, l'idéalisme transcendantal.

Sujet 3 : Après une lecture attentive du texte ci-dessous vous répondrez aux quatre questions y afférentes :

« La valeur de la philosophie doit être cherchée pour une bonne part dans son incertitude même. Celui qui n'a aucune teinture de philosophie traverse l'existence, emprisonné dans les préjugés qui viennent du sens commun, des croyances habituelles à son temps et à son pays, et des conventions qui se sont développées en lui sans la coopération ni le consentement de sa raison. Pour un tel individu, le monde est sujet à apparaître précis, fini, évident ; les objets habituels ne lui posent aucune question et les possibilités non familières sont dédaigneusement rejetées. Dès que nous commençons à philosopher, au contraire, nous trouvons que même les choses les plus ordinaires de la vie quotidienne conduisent à des problèmes auxquels nous ne pouvons donner que des réponses très incomplètes.

La philosophie, bien qu'elle ne soit pas en mesure de nous dire avec certitude quelle est la vraie réponse aux doutes qu'elle élève, peut néanmoins suggérer diverses possibilités qui élargissent le champ de nos pensées et les délivrent de la tyrannie de la coutume. Tout en diminuant notre certitude à l'égard de ce qu'elles peuvent être, elle repousse le dogmatisme quelque peu arrogant de ceux qui n'ont jamais pénétré dans la région du doute libérateur et garde vivace notre sens de l'étonnement en nous montant les choses familières sous un aspect non familier ».

Bertrand Russel.

QUESTIONS

1- Faites ressortir la structure logique du texte après avoir dégagé l'idée centrale qui le sous-tend (3pts).

2- Expliquer les expressions suivantes : « Teinture de philosophie », « Dogmatisme » (2pts).

3- Partagez-vous ce point de vue de l'auteur quand il dit que : « La valeur de la philosophie doit être cherchée pour une bonne part dans son incertitude même ». Justifiez votre réponse (3pts).

4- Essai : Etes-vous d'accord avec Bertrand Russel pour dire que celui qui ne philosophe pas est un prisonnier ? (12pts).

REPOSE AUX QUESTIONS

1- Idée centrale : Le mérite de la philosophie réside dans son caractère critique.

Structure logique :

- L'embrigadement (caractère borné) du non philosophe.

- Le caractère libérateur de la philosophie.

2- Explication des mots et expressions :

- « **Teinture de philosophie** » : connaissance minimale, superficielle de la philosophie.

- « **Dogmatisme** » : Attitude d'esprit borné, caractère de celui qui affirme une opinion de manière péremptoire.

3- La philosophie n'est pas, contrairement aux sciences, dispensatrice d'un savoir positif, définitif. Elle repose essentiellement sur l'interrogation, le recul, le questionnement et c'est cela qui rend possible l'ouverture d'esprit et la liberté du philosophe.

4- Essai : Etes-vous d'accord avec Bertrand Russel pour dire que celui qui ne philosophe pas est un prisonnier ?

I- COMPREHENSION DU SUJET

1- Définition des concepts :

- Celui qui ne philosophe pas : un ignorant, un non philosophe, un étranger à la pensée critique.

- Prisonnier : Celui qui est asservi, enfermé, qui a perdu sa liberté.

2- **Reformulation** : Sommes-nous d'accord avec **B. Russel** que le non philosophe est une personne qui a perdu sa liberté de pensée ?

3- **Problème philosophique** : Le sujet pose le problème de la valorisation du savoir philosophique ou de sa portée (impact).

4- **Problématique** : Le non philosophe est-il nécessairement un prisonnier ? Autrement dit, la philosophie libère-t-elle toujours l'homme ?

II- PLAN POSSIBLE

A- Thèse : La liberté apparente du non philosophe

- Le non philosophe est victime d'une illusion de connaissance : le sens commun et les connaissances habituelles sont pris pour des vérités (Cf. **Platon, Descartes**)

- Le sentiment d'indépendance vis-à-vis de la rigueur philosophique, des exigences de la rationalité. Il n'est pas soumis à la méthode, à l'objet de la philosophie.

- La jouissance d'une sécurité apparente # **Socrate, Galilée, Spinoza**.

Transition : Cette liberté apparente ne masque-t-elle pas un réel asservissement ?

B- Antithèse : Le non philosophe comme véritable prisonnier

- Il est aliéné par une ignorance inconsciente d'elle-même. (Cf. **Russel, Platon Descartes...**)

- Il manque de discernement et d'esprit critique, ce qui fait qu'il subit l'ordre établi, le statu quo et les préjugés.

- Le non philosophe est enfermé dans son immédiateté (passions, désirs...).

C- Synthèse : La philosophie comme véritable voie de libération de l'homme.

- La philosophie est éveil de la conscience. (Cf. **Descartes, Karl Jaspers, Jankélévitch, Russel...**)

- La philosophie éclaire l'action (Cf. **Russel, K. Marx, etc...**)

- Rôle démystificateur de la philosophie Cf. **Platon, Descartes, Bachelard, Russel**.

CORRIGE DU BAC SESSION 2011

SERIES LITTERAIRES

Sujet 1 : L'union de la force et du droit peut-elle constituer un danger pour la démocratie ?

I- ANALYSE ET COMPREHENSION DU SUJET

1- Analyse : La démocratie, en tant qu'expression de la volonté générale repose sur le droit et exclut en principe l'usage de la force comme moyen de gestion de la cité. Dès lors, l'union de la force et du droit peut apparaître comme un danger pour la démocratie. Mais comme il se trouve dans toute société des groupes partisans animés de tendances anarchistes, l'Etat peut se sentir obligé de recourir à la force pour faire respecter ou appliquer la loi.

2- Problème philosophique : Le sujet pose ainsi le problème de la légitimité, de l'influence ou de l'impact de la force dans un contexte démocratique qui consacre plutôt l'Etat de droit. Le problème est alors de savoir si l'usage de la force ne peut pas provoquer le glissement de l'Etat démocratique vers la dictature.

3- Problématique : L'usage de la force n'est-il pas une menace pour la démocratie qui a pour fondement le droit, expression de la volonté générale ? Sinon, quelles sont les conditions d'un usage légitime de la force dans l'exercice du pouvoir en démocratie ?

II- ESQUISSE DE PLAN DETAILLE

Thèse 1 : Le droit comme fondement de la démocratie : la primauté de la loi sur force

a) La démocratie repose sur l'idée de souveraineté du peuple qui s'exprime par la « volonté générale » et non par la force. L'idée de contrat social et de pacte républicain. Cf. **J.-J. Rousseau**.

b) La démocratie comme régime des libertés et des droits des citoyens : d'opinion, d'expression, de conscience, d'association, droit de vote, etc. cf. **Alexis de Tocqueville, De la démocratie en Amérique**.

c) la volonté générale comme émanation de la raison et non des passions violentes. L'idée d'intérêt général chez **Rousseau** repose sur la raison. « Délibérer dans le silence des passions ».

Conclusion partielle : La démocratie privilégie le droit sur la force : elle a pour finalité l'instauration de l'Etat de droit et des libertés. Cf. **Spinoza**.

Thèse 2 : Les limites du droit sans la force en démocratie

a) Les tendances agressives et anarchistes de la nature humaine. Cf. **Machiavel, Le Prince, Thomas Hobbes, Le Léviathan**.

b) Le conflit des intérêts de classes peut fragiliser l'Etat de droit et justifier le recours à la force. Cf. **Karl Marx, Le manifeste du parti communiste**.

c) l'impuissance du droit face à la violence internationale. La logique impérialiste peut légitimer le recours à la force. **Kwame Nkrumah, Samir Amin**.

Conclusion partielle : La justice sans la force peut donc se révéler impuissante. Cf. **Blaise Pascal**. Le droit peut donc recourir à la force pour se faire respecter.

Thèse 3 : Conditions d'un usage légitime de la force en démocratie

a) Le droit comme fondement et finalité de la démocratie : l'idée de l'Etat de droit.

b) Néanmoins, la force joue le rôle d'accompagnement du droit : elle est un moyen ou un recours dont l'Etat peut se servir pour faire respecter le droit.

c) Donc, l'union de la force et du droit peut rendre des services à la démocratie, mais la primauté restant au droit. Le droit est le fondement d'un Etat démocratique, la force ne pouvant intervenir que pour obliger les récalcitrants au respect de la loi.

Sujet 2 : Que pensez-vous de cette affirmation de Poincaré : « la science est déterministe ; elle l'est a priori, elle postule le déterminisme parce que sans lui elle ne pourrait être » ?

ANALYSE ET COMPREHENSION

- **Analyse :** Le déterminisme pose que tout ce qui se produit dans la nature est déterminé par des causes que la science a pour tâche de découvrir et d'expliquer

par les lois. Autrement dit, tout effet a une cause, de sorte que, connaissant la cause on peut prévoir l'effet. Le déterminisme est la condition sine qua non de la science car il exclut l'idée du hasard ou d'arbitraire.

Or, dans la nature, il existe des phénomènes que la science ne parvient pas à expliquer, et à prévoir. De même, un bon nombre de phénomènes sociaux échappent au déterminisme scientifique.

- **Problème philosophique** : Dès lors le problème est celui de la validité, du rôle du déterminisme scientifique. Le candidat est convié ici à examiner la pertinence et les limites du déterminisme scientifique.

- **Problématique** : N'y a-t-il pas dans la nature et dans la vie des hommes des phénomènes qui échappent au déterminisme, c'est-à-dire à l'explication et à la prévisibilité ?

PLAN POSSIBLE

I- LE DETERMINISME COMME FONDEMENT DE SCIENCE

1- Principe de causalité comme base de l'activité scientifique. Tout phénomène naturel a une cause. Connaître c'est déterminer les lois (causes) qui gouvernent les phénomènes naturels ; aller au-delà des apparences, découvrir la cause cachée de ce qui apparaît.

2- L'idée d'un ordre dans la nature qui garantit la régulation des phénomènes. L'univers est gouverné par les lois mathématiques. **Galilée** : « l'univers est écrit en langage mathématique ».

3- Cela garantit la précision et l'anticipation : les mêmes causes dans les mêmes conditions produisent les mêmes effets. **Auguste Comte** : « Science d'où action, action d'où prévoyance ».

4- La recherche des causes et des liens entre les phénomènes est le principe directeur de la connaissance, de l'activité scientifique. **Claude Bernard** : « Le déterminisme est le principe absolu de la science ».

II- LES LIMITES DU DETERMINISME SCIENTIFIQUE

1- La complexité de la nature et l'enchevêtrement des phénomènes sont tels qu'il est impossible de tout expliquer et tout prévoir.

2- La nature comporte une part d'énigme, de mystère et de surprises qui échappent à toute prévision déterministe.

3- La crise du déterminisme dans la physique quantique avec les relations d'incertitude de **Heisenberg**. L'impossibilité de tout prévoir au départ rend nécessaire le calcul probabiliste qui propose un certain nombre d'hypothèses.

4- La liberté de l'homme disqualifie le caractère absolu du déterminisme dans les sciences humaines (déterminisme relatif dans les sciences humaines). Cf. **J.P. Sartre** : l'homme comme sujet, c'est-à-dire liberté et indétermination. L'homme est ondoyant et divers.

III- SYNTHESE : LEGITIMITE DU DETERMINISME SCIENTIFIQUE

1- La science comme refus du hasard, de l'arbitraire et de la superstition dans la connaissance du monde : le déterminisme procède du souci de fonder en raison la connaissance du réel.

2- Même si ce souci rencontre des obstacles du fait de la complexité de la nature et de la persistance des mystères et des zones d'ombres, le déterminisme garde toute sa pertinence.

Sujet 3 : Dégagez l'intérêt philosophique du texte suivant à partir de son étude ordonnée :

« C'est en effet le rôle la philosophie et des philosophes de veiller constamment pour pouvoir révéler aux autres le sens du présent et la direction de l'avenir. Le philosophe est celui qui ne dort jamais. Sa voix, constamment, doit trouver, percer le silence mortel des nuits de la servitude et de l'aliénation sous toutes ses formes. Il ne nous vient pas l'esprit de meilleur exemple que celui de Karl Marx, interprète des structures de la société capitaliste. Karl Marx est l'homme qui, dans un contexte donné, s'est risqué à dire : voilà ce qui se passe, voilà où cela peut mener, voilà les illusions et les mirages, et voilà la voix de la certitude et du renouveau. Le philosophe est comme l'oracle d'une société. Seulement, ses interprétations du monde ne sont ni des visions, ni des révélations au sens biblique du terme. Aucun être mystérieux ne lui souffle ce qu'il doit dire. Il réfléchit, c'est-à-dire analyse, compare, confronte le réel avec l'idéal qu'il porte en lui, confronte la laideur existante avec le beau devant être, l'injustice existante avec la justice devant être, bref, le désordre existant avec l'ordre devant être. Il a

le sens de l'humain et c'est cela au fond, appuyé sur la raison universelle, qui sert de critère à toutes ses entreprises. »

Njoh-Mouelle, De la médiocrité à l'excellence, Clé, 1998, p. 115.

I- COMPREHENSION DU TEXTE

Situation : Tiré de son ouvrage intitulé De la médiocrité à l'excellence, ce texte de Njoh-Mouelle expose sa définition du rôle de la philosophie.

Thème : La philosophie.

Problème : A quoi sert la philosophie (le rôle de la philosophie).

Thèse : Elle a pour rôle de révéler le sens du présent et d'indiquer la direction de l'avenir ; c'est-à-dire qu'elle dénonce les maux qui minent la société et propose des solutions en vue du mieux être de l'homme.

Problématique : La conception d'**Ebénézer Njoh-Mouelle** ne réduit-elle pas la philosophie à sa seule mission socio-politique en occultant ses autres dimensions que sont l'esthétique, la métaphysique, et l'épistémologie ? La finalité première et essentielle de la philosophie selon **Aristote** n'est-elle pas « **le savoir pour le savoir** » et non pour une fin étrangère ? N'y a-t-il pas un risque de glissement de la philosophie vers l'idéologie lorsqu'elle sert des fins socio-politiques ?

II- EXPLICATION ANALYTIQUE

Le texte se divise en trois mouvements :

1^{er} mouvement : L'objet de la philosophie

- Dévoiler le sens du présent
- Dénoncer les maux qui minent la société
- Indiquer la direction de l'avenir (les solutions)

2^e mouvement : Illustration par Karl Marx

- Analyse des structures capitalistes
- Dénonciation des illusions et des mirages

- Proposition des solutions

3^e mouvement : La méthode de la philosophie

- La voie réflexive c'est-à-dire analytique, critique
- Rejet de la révélation et de la superstition
- Confrontation de l'idéal et du réel dans le souci d'humaniser l'existence

III- REFUTATION DU TEXTE

1- Le caractère réductionniste de la conception d'**Ebénézer Njoh-Mouelle** qui confine la philosophie à sa seule mission socio-politique (au détriment de l'esthétique, la métaphysique, l'épistémologie...).

2- La finalité première et essentielle de la philosophie selon **Aristote** est « **le savoir pour le savoir** » et non pour une fin étrangère (cf. **Aristote, La métaphysique**).

3- Risque de glissement de la philosophie vers l'idéologie (cf. **Hountondji**, la critique de la tendance politique de la philosophie).

IV- REINTERPRETATION

1- Nécessité d'allier le savoir à la pratique en vue du bien commun : le savoir doit s'incarner dans la réalité pour la transformer.

2- Conception pragmatique de la philosophie dans l'optique de **Nkrumah**. La rupture avec la spéculation brumeuse et l'idéalisme creux : « **Théorie sans pratique est vide, pratique sans théorie est aveugle** ».

3- Le philosophe comme pédagogue de la cité. Il doit éduquer et éclairer les consciences (cf. **Platon, La République**).

SERIES SCIENTIFIQUES

Sujet 1 : Commentez et discutez cette affirmation de Jankélévitch : « Philosopher revient à ceci : se comporter à l'égard de l'univers comme si rien n'allait de soi ».

I- ANALYSE ET COMPREHENSION DU SUJET

1- Définition :

- Philosophe : rechercher la sagesse, la vérité par le moyen de la réflexion, de la critique.

- « Se comporter à l'égard de l'univers comme si rien n'allait de soi » : C'est le refus de l'évidence, la distanciation critique permanente, le questionnement et le doute ; la remise en question.

2- Reformulation : Selon Jankélévitch, la philosophie est une remise en question permanente des évidences, un doute à l'égard de ce qui est.

II- PROBLEME PHILOSOPHIQUE

L'affirmation invite à s'interroger sur l'attitude ou l'esprit philosophique.

III- PROBLEMATIQUE :

Philosopher, est-ce remettre permanemment en question la réalité ?

IV- PLAN POSSIBLE

A- Elucidation de la pensée de Jankélévitch selon laquelle la philosophie est une remise en question

- L'étonnement comme source de la réflexion philosophique (cf. **Platon** « s'étonner, la philosophie n'a pas d'autre origine »).

- La philosophie comme négation des apparences, des préjugés, des dogmes et des opinions (cf. **Platon, Descartes**).

- La philosophie comme remise en question, doute (cf. **Descartes, Kant, K. Jaspers, M. Towa**).

- L'humilité comme caractéristique de l'esprit philosophique. Exemple **Socrate**.

B- Les limites de la critique permanente en philosophie

- Risque de tomber dans le scepticisme et le nihilisme (cf. **Nietzsche** - négation totale des valeurs sociales - ; **Pyrrhon** - doute stérile -). Faux doute # doute méthodique.

- L'existence des vérités indubitables, indiscutables, qui vont de soi (cf. **Descartes** - les évidences mathématiques - ; **Kant** - les vérités transcendantales-).

- L'acte philosophique n'est pas synonyme de l'esprit critique.

- L'acte philosophique peut aboutir à un système.

- L'attitude critique du philosophe l'expose à la vindicte populaire, les politiques, les dogmatiques. Exemple : le cas de **Socrate, Copernic, Galilée**.

C- La philosophie non pas comme doute stérile mais comme doute méthodique

- L'acte philosophique a un intérêt épistémologique (scientifique) dont l'objectif final est d'aboutir à la vérité (cf. **Descartes, G. Bachelard**).

Sujet 2 : La science se réduit-elle au mesurable ?

I- ANALYSE ET COMPREHENSION DU SUJET

1- Définition :

- Science : Explication rationnelle et positive des phénomènes.

- Se réduire : se limiter, ne prendre en compte que...

- Mesurable : Ce qui est quantifiable, mathématisable.

2- Reformulation :

Le sujet revient à se demander si le savoir scientifique se limite à ce qui est quantifiable.

II- PROBLEME PHILOSOPHIQUE

Le problème est celui de la nature de la connaissance scientifique.

III- PROBLEMATIQUE :

La science se ramène-t-elle à ce qui s'exprime au langage mathématique ?
Autrement dit, la science se limite-t-elle au quantifiable ?

III- PLAN POSSIBLE

Thèse : Le mesurable comme fondement de la science

- L'esprit de précision est important dans la connaissance scientifique (cf. **G. Bachelard** « connaître, c'est mesurer »).

- Les mathématiques comme langage universel et modèle des sciences (cf. **Descartes** - la mathématique est la science de l'ordre, de la mesure et de la quantité -).

- La science, par la mesure, permet une adéquation entre ce qui est conçu et la réalité (cf. **E Kant** - jugement synthétique a priori).

Antithèse : L'insuffisance de l'approche quantitative de la science

- Tous les faits scientifiques ne sont pas nécessairement mesurables, autrement dit, il y a des faits (phénomènes) qui échappent à la mesure. Exemple : faits humains, faits sociaux.

- La compréhension des phénomènes n'est pas restreinte sous l'angle de la mesure ou dans le langage mathématique, puisqu'il y a d'autres procédés. Exemple : la prévision, la compréhension, la probabilité (cf. **Auguste Comte** - connaître, c'est prévoir -).

- La mesure ne conduit pas nécessairement à l'exactitude (influence anthropologique et idéologique cf. **G. Bachelard, L. Althusser, H. Marcuse**).

Synthèse : Le caractère indispensable de la mesure en science

- La mesure reste une étape incontournable en science malgré la complexité des phénomènes (cf. **E. Morin**).

- Sans la mesure, la science serait une errance vaine dans un labyrinthe obscur (cf. **Galilée** - l'univers est un grand livre écrit dans le langage mathématique-).

Sujet 3 : Après une lecture attentive du texte ci-dessous vous répondez aux quatre questions y afférentes :

« Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir. De là naît le droit du plus fort ; droit pris ironiquement en apparence, et réellement établi en principe. La force est une puissance physique ; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté, c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir ? (...)

Qu'est-ce qu'un droit qui périclète quand la force cesse ? S'il faut obéir par force, on n'a pas besoin d'obéir par devoir ; et si l'on n'y est plus forcé d'obéir, on n'y est plus obligé. On voit donc que ce mot de **droit** n'ajoute rien à la force. Il ne signifie ici rien du tout. (...). Convenons donc que la force ne fait pas droit, et qu'on est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes ».

J. J. Rousseau, Du contrat social, ES.

QUESTIONS

1- Dégagez l'idée directrice de ce texte et sa structure (3pts).

2- Expliquez : « Devoir », « Puissance légitime » (2pts).

3- Que veut dire Jean Jacques Rousseau quand il affirme que : « céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté » (3pts).

4- Essai : Le droit peut-il s'imposer sans recourir à la force ? (12 pts).

REPONSE AUX QUESTIONS

1- Idée directrice : l'irréductibilité du droit à la force.

Structure : - Le caractère physique et immoral de la force.

- Le droit désigne l'obéissance aux puissances légitimes.

2- Explication des concepts :

- **Devoir** : obligation morale issue de la conscience / respect des principes établis.

- **Puissances légitimes** : Institutions, lois qui expriment la volonté générale / autorité établie par la loi.

3- « **céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté** ». Cela signifie agir par crainte de représailles et non par conviction, la force est un acte qui vient de l'extérieur et non de l'intérieur de l'individu (ou du peuple).

4- Essai : Le droit peut-il s'imposer sans recourir à la force ?

I- ANALYSE ET COMPREHENSION DU SUJET

1- Définition

- Le droit : Ensemble des règles, des lois qui régissent les rapports interindividuels.

- S'imposer : S'affirmer, triompher.

- La force : Puissance physique ou morale utilisée pour dominer, contrarier un individu / pouvoir coercitif

2- **Reformulation du sujet** : Il s'agit de savoir si on peut faire respecter la loi sans recourir à la force.

3- **Problème philosophique** : Le problème philosophique est celui du rapport entre le droit et la force.

4- **Problématique** : La loi peut-elle véritablement se passer de la force ?

II- PLAN POSSIBLE

Thèse : Droit et force sont intimement liés

- La méchanceté et l'égoïsme des hommes justifient le recours à la force ; l'absolutisme, la tyrannie, le totalitarisme, la dictature (cf. **Machiavel, M. Stirner, Hegel, Pufendorf, Hobbes**).

- La nécessité d'un Etat fort pour se prémunir des attaques étrangères et assurer la sécurité du territoire (cf. **Platon, Machiavel**).

- la défense de la souveraineté (cf. **Hegel, Rousseau**).

Antithèse : Les limites de la force dans l'établissement du droit

- L'usage abusif de la force conduit à la tyrannie, à la négation du droit (cf. **Rousseau** - la force est immorale et ne peut fonder le droit -).

- Le recours exclusif à la force peut détruire l'équilibre, l'harmonie, l'ordre, la cohésion, la paix sociale (cf. **Rousseau, Kant, Montesquieu, Levinas**).

- Les thèses contractualistes (cf. **Platon, La République, L II, Rousseau, Hobbes**).

Synthèse : La complémentarité entre le droit et la force

- La force est un moyen, la finalité est la loi (cf. **Kant, Pascal**)

- La volonté générale comme guide de l'action politique (cf. **Rousseau**)

CORRIGE DU BAC SESSION 2012

SERIES LITTERAIRES

Sujet 1 : L'obligation morale peut-elle se réduire l'obligation sociale ?

I- COMPREHENSION DU SUJET :

Le sujet porte sur le fondement de la morale ou précisément sur l'origine du devoir. Il invite les candidats à réfléchir sur ce qui doit déterminer et orienter la pratique morale. L'enjeu du sujet est donc d'amener les candidats à se prononcer sur le conflit ou le débat entre la morale objective relevant du droit positif et la morale subjective liée à l'intériorité de l'individu. Ainsi analysé, le sujet peut être problématisé ainsi qu'il suit :

Problématique : La pratique de la morale doit-elle se limiter à la seule observance des lois, us et coutumes établis comme normes de comportement par la société ? Cette problématique générale peut donner lieu à diverses formulations au regard desquelles les pistes suivantes sont suggérées :

a- suffit-il d'obéir aux lois pour être vertueux, juste ou bon ?

b- Est-il légitime de penser qu'en dehors de l'obligation sociale, il n'y a point de salut moral pour l'individu ?

c- Le bien, le juste, le bon, peuvent-ils se résumer ou se ramener aux seules obligations que la société nous impose ?

d- Aussi vrai qu'il existe des lois injustes, n'y a-t-il pas lieu de penser que la vraie morale est conditionnée par le dépassement des intérêts sociaux ?

II- PLAN DETAILLE

THESE : A priori et par convention, la légitimité est fondée par la société et en conséquence, l'obligation morale se limiterait à la seule obligation sociale.

Argument 1 : Nombre de théoriciens soutiennent le primat de la moralité objective ou sociale sur la conscience morale individuelle, l'individu étant le relatif par rapport auquel la société est l'absolu.

Auteur : Auguste Comte : l'individu n'a pas de droits, il n'a que de devoirs. Cf. Cours de philosophie positive.

Argument 2 : L'homme par nature est un être immoral et ne doit sa moralité qu'à la société.

Auteurs : Thomas Hobbes dans Le Léviathan. Il montre la méchanceté naturelle de l'homme toujours enclin à l'égoïsme et à la violence. Il ne devient moral que par l'action de la société. **Emile Durkheim** dans Sociologie et philosophie soutient que les comportements individuels s'expliquent à partir de la société qui est un tout. C'est la conscience collective ou sociale qui façonne les consciences individuelles : « **Quand la conscience parle, c'est la société qui parle en nous** ». Cf. **Freud** avec le Surmoi qui n'est que le reflet ou l'intériorisation des interdits sociaux et culturels.

Argument 3 : Il est bien difficile de juger à partir de la conscience morale qui est subjective voire relative : d'où l'imposition des normes sociales. On ne discute pas les lois sociales. Cf. la sagesse latine : « **Dura lex, sed lex** » (la loi est dure mais c'est la loi).

Spinoza pense que les lois sont bonnes pas parce que nous les trouvons bonnes, mais parce que la société les juge bonnes. D'où la nécessité de les respecter.

B- ANTITHESE : Les lois sociales à elles seules ne sauraient exprimer l'idéal moral : elles n'en représentent qu'un aspect.

Argument 1 : La conscience morale serait antérieure et supérieure aux normes sociales.

Auteurs : Jean-Jacques Rousseau qui assimile la conscience morale à un « **instinct divin, juge infaillible du bien et du mal** ». **Emmanuel Kant** soutient l'autonomie de la volonté et le fondement rationnel du devoir. La moralité ne relève donc pas de l'hétéronomie sociale : « **nous trouvons dans la raison l'idée du devoir** ».

Argument 2 : Les lois sociales sont parfois injustes et immorales, elles incitent à la révolte au nom d'une moralité supérieure ou transcendante.

Illustration : le cas d'Antigone dans la mythologie grecque ; le procès injuste de Socrate...

Auteurs : Cicéron : « **la plus grande sentence rendue peut être en même temps la plus grande offense** ». **Rousseau :** « **toute justice vient de Dieu (...)** mais si nous savions la recevoir de si haut, nous n'aurions besoin

ni de tribunaux, ni de lois... ». Karl Marx, les lois sociales sont des simulacres de normes visant à pérenniser la domination des bourgeois sur les prolétaires : « **tout droit est un droit bourgeois** ». D'où l'exigence de révolution sociale.

C- SYNTHÈSE

L'homme est doublement déterminé au plan moral. Il est d'une part soumis aux obligations sociales, d'autre part, il est capable de s'auto-déterminer en vertu de la conscience morale ou de la raison.

Auteur : Bergson. Il évoque cette double détermination morale de l'homme dans Les deux sources de la morale et de la religion.

CONCLUSION

- Rappel du problème

- **Solution** : L'obligation sociale est une contrainte morale collective qui participe à l'essor du vivre ensemble et à la promotion des valeurs. Néanmoins, elle ne subsume pas toute la moralité et mérite d'être fécondée par la conscience morale.

Sujet 2 : Quelles réflexions vous suggère cette assertion de Karl Marx :

« L'abolition de la religion en tant que bonheur illusoire du peuple, c'est l'exigence de son bonheur véritable. » ?

I- COMPREHENSION DU SUJET :

1- Explication de la thèse

Cette affirmation de Karl Marx est une critique de la religion, notamment de l'illusion religieuse qui promet aux hommes un pseudo bonheur dans l'au-delà, les détournant ainsi de leurs responsabilités terrestres. En ce sens, la religion apparaît à Marx comme une forme d'inertie sociale qui paralyse l'action humaine. La véritable félicité du peuple passe donc par la négation du bonheur illusoire que promet la religion.

2- Problème du sujet

Le sujet pose le problème de la valeur sociale de la religion. Ce problème peut donner lieu à diverses formulations. Par exemple :

- rapport entre religion et bonheur

- l'impact de la religion dans la promotion / progrès / développement de l'homme.

3- Problématique

- Est-il légitime de penser avec Karl Marx que le véritable bonheur du peuple passe nécessairement par l'exclusion / le rejet de la religion comme promesse d'une félicité fictive et mensongère ?

- Les hommes ne peuvent-ils mener une vie heureuse que s'ils se détournent de la religion ?

- Faut-il conclure que la religion ne revêt aucune importance pour l'homme ? Pourrait-on imaginer une société paisible sans cette adhésion de l'homme à la divinité ?

II- PLAN DÉTAILLÉ

A- THÈSE : La religion comme promesse d'un bonheur illusoire.

Argument 1 : Explication de la thèse de Karl Marx. L'auteur prend appui sur l'idée selon laquelle tous les peuples sont soumis à une exploitation de la part de l'élite sociale ou bourgeoise à laquelle font partie les représentants de la religion. Dès lors, la religion, en prônant la soumission à l'ordre établi, au nom d'un bonheur attendu dans l'au-delà, est une source d'endormissement des consciences et une force d'inertie qui paralyse l'action et empêche la libération du peuple. Par conséquent, le bonheur des hommes passe par l'abolition de cet idéal illusoire et mensonger de la religion présentée par Marx comme « **l'opium du peuple** », dans La philosophie du droit de Hegel.

Argument 2 : Les partenaires topiques de Karl Marx :

- **Nietzsche**. Les valeurs religieuses sont une dépréciation de la vie et le signe d'une volonté décadente ou « malade ». Elles poussent les hommes à haïr la vie et à renoncer au bonheur terrestre au nom d'une vie meilleure hypothétique dans l'au-delà. Or « **ce qui importe, écrit Nietzsche, ce n'est pas la vie éternelle, c'est l'éternelle vitalité** ». Cf. Crépuscule des idoles.

- **Freud.** Pour lui, les idées religieuses maintiennent l'homme dans un état infantile et entravent son développement comme être rationnel. Elles sont des illusions nées de notre propre esprit. Car l'idée de Dieu est le prolongement du père protecteur et autoritaire. Ainsi, le développement de l'homme passe nécessairement par la dénonciation de ces illusions religieuses.

- **Ebenezer Njoh-Mouelle.** Pour lui, la religion est un obstacle au développement à travers ce qu'il appelle « **son esprit de soumission et l'abandonnement à l'irrationnel** ». Et il ajoute : « **l'esprit de religion étouffe en l'homme les meilleures dispositions à la créativité à cause de la soumission qui le caractérise** ».

B- ANTITHESE : La légitimité de la religion et sa valeur humaine.

Argument 1 : Distinguer superstition et religion.

L'une est relationnelle et engendre des peurs puérides et des pratiques aliénantes, alors que l'autre peut être fondée en raison, d'après **Descartes** et **Spinoza**. Et pour **Kant**, « **la religion sans conscience morale est un culte superstitieux** ».

Argument 2 : La religion répond aux questions relatives au besoin d'intellection et de compréhension de l'homme et de l'univers. Elle résout plus d'un problème humain :

- Elle est un antidote à l'angoisse existentielle en tant qu'elle fait de la mort un phénomène naturel, un passage dans l'au-delà (**Platon ; Socrate**).

- C'est par elle que se réalise ce que **Ferdinand Alquié** à appelé « **le désir de l'éternité** ».

Argument 3 : La fonction morale et sociale de la religion.

Epurée de ses dérives, la religion contribue comme la raison à l'amélioration qualitative de l'homme. Elle est donc à bien des égards vecteur d'humanisme.

Auteurs : Henri Bergson : la religion a une fonction de conservation du lien social, garant de l'ordre et de la stabilité. Max Weber. **L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme.**

C- SYNTHESE

Même si la foi religieuse n'est pas en soi nécessairement négative, il y a lieu de dénoncer une certaine forme de croyance et même de pratique religieuse. D'où

le nécessaire couplage de la foi et de la raison. Auteurs : **Augustin** in **Confessions**, **Rousseau** in **La religion civile.**

CONCLUSION :

- **Rappel du problème**

- **Solution :** La religion peut être aliénante lorsque la foi qu'elle génère est aveugle et non réfléchie.

Sujet 3 : Dégagez l'intérêt philosophique de ce texte a partir de son étude ordonnée :

« Notre tâche se précise donc ainsi : nous avons à affirmer dans le monde actuel ; nous, séculairement assis dans la nuit de l'inanité, nous avons à nous redresser de toute notre stature d'hommes ; nous, depuis si longtemps affairés au service de l'autre, nous avons à nous affairés à notre propre service ; nous dont l'autre a si longtemps disposé, nous devons rentrer dans la disposition de nous-mêmes. Et naturellement la décision de nous assumer, de nous affirmer, d'être fiers (nous jusqu'ici si humiliés et si humbles) est en même temps décision d'assumer notre passé, de le valoriser et d'en être fiers.] Seulement, une telle décision, pour autant qu'elle veut introduire une révolution radicale dans notre condition actuelle, exige pour aboutir une rupture, elle aussi radicale avec notre passé, puisque cette condition provient rigoureusement et incontestablement de ce passé. La volonté d'être soi conduit immédiatement à la fière reprise en charge du passé, parce que l'essence du soi n'est que le résultat du passé du soi; mais le passé lucidement et froidement interrogé et scruté atteste que l'assujettissement présent trouve son explication dans la provenance de l'essence du soi, c'est-à-dire, dans le passé du soi, et nulle part ailleurs. Révolutionner la condition présente du soi signifie donc en même temps révolutionner l'essence en soi, ce que le soi a en propre, ce qu'il a d'original et d'unique, entrer dans un rapport négatif avec le soi. »

M. Towa, Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle, Cle, 1981, p. 41.

I- COMPREHENSION DU TEXTE

1- Situation : Ce texte de Towa est un extrait de son œuvre Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle, qui expose sa compréhension du chemin que doit emprunter l'Afrique pour son affirmation, pour son émergence dans le concert des Nations. Il s'agit selon l'auteur d'une tâche qui interpelle les africains de manière urgente et pressante en tant que continent assujetti et aliéné.

2- Thème : La tâche, le rôle que l'Afrique doit assumer ou jouer pour son émergence.

3- Problème : Ce texte pose le problème des voies et moyens indispensables à l'affirmation et au développement de l'Afrique.

4- Thèse : Pour Towa, la libération et l'affirmation de l'Afrique passent nécessairement par une rupture radicale avec son passé.

5- Problématique : Faut-il penser que l'Afrique ne peut se développer qu'en se démarquant de son passé ? Est-il du reste possible de se défaire de son essence / identité ?

II- EXPLICATION ANALYTIQUE

Le texte se divise en deux mouvements :

1^{er} mouvement : La situation de dépendance de l'Afrique et la nécessité de sa libération / son affirmation.

- **Paragraphe 1 :** L'auteur rappelle la condition de dépendance et d'aliénation de l'Afrique qui subsiste depuis des siècles sous diverses formes (servitude et humiliation).

- **Paragraphe 2 :** D'où la nécessité de rompre avec cette servitude pour s'auto-affirmer.

Transition : Comment y parvenir ?

2^e mouvement : Le recours du passé pour le nier en tant qu'il est la cause de notre assujettissement actuel.

- **Paragraphe 1 :** Le recours au passé est une attitude naturelle en situation de crise (négritude et ethnophilosophie par exemple).

- **Paragraphe 2 :** Solution d'échec, car il s'agit de nier ce passé et non de le valoriser en tant qu'il est responsable de notre servitude.

III- ELEMENTS DE REFUTATION

a- Le rejet systématique du passé peut conduire à l'amalgame culturel, car l'auteur ne distingue pas les éléments positifs des éléments négatifs de notre passé culturel.

b- Nier son identité, n'est-ce pas un génocide culturel ? N'est-ce pas substituer une aliénation à une autre pouvant aboutir à la dépersonnalisation ou à la perte d'identité dénoncée par Njoh-Mouelle dans De la médiocrité à l'excellence.

c- En invitant l'Africain à se nier pour devenir l'autre, l'auteur ne développe-t-il pas un complexe d'occidentalisation sous fond d'afropessimisme ?

IV- ELEMENTS DE REINTERPRETATION

a- Marcien Towa se démarque dans le texte du narcissisme culturel ambiant et pose les jalons d'une auto critique culturelle et intellectuelle, base irréfutable de tout devenir et de tout progrès du peuple africain.

b- L'intérêt du texte se dégage aussi à travers la volonté de l'auteur de sortir l'Afrique de l'ornière de la singularité / originalité (culte de spécificité) pour l'engager dans la voie de l'universalité, devenue aujourd'hui par ses présupposés que sont la mondialisation et la globalisation, le passage obligatoire de tout développement : « **l'ère des destinées singulières est révolue** » **C. H. Kane**.

c- La position de l'auteur tranche avec les approches passéistes et muséales développées par la négritude et l'ethnophilosophie.

Au regard de ce qui précède, l'auteur aura convenablement rempli la mission assignée aux philosophes dans la cité : disséquer le présent en vue de poser les jalons de l'avenir.

SERIES SCIENTIFIQUES

Sujet 1 : Peut-on considérer l'Etat comme le lieu de l'épanouissement des citoyens ?

I- ANALYSE ET COMPREHENSION DU SUJET

Etat : « Société organisée ayant un gouvernement autonome et jouant le rôle d'une personne morale distincte à l'égard des autres sociétés analogues »
André Lalande.

Epanouissement : réalisation totale de l'être (quantitativement et qualitativement).

Citoyen : individu vivant dans un Etat de droit.

Reformulation : L'Etat permet-il au citoyen de se réaliser pleinement ?

II- DEFINITION DU PROBLEME

Problème philosophique : La finalité de l'Etat.

Problématique : L'Etat favorise-t-il vraiment l'épanouissement du citoyen, autrement dit, les abus du pouvoir ne le font-ils pas apparaître comme l'ennemi du citoyen ?

III- PLAN POSSIBLE

A- Thèse : L'Etat comme facteur d'épanouissement du citoyen.

- L'Etat garantit la liberté du citoyen.

Références : Baruch Spinoza, Jean-Jacques Rousseau, Hegel, John Locke.

- L'Etat comme incarnation de la raison (rationalisation des pulsions de l'homme).

Références : Baruch Spinoza, Thomas Hobbes, Hegel.

- Les fonctions régaliennes de l'Etat :

- Plan quantitatif (les infrastructures)
- Plan qualitatif (paix, sécurité)

Références : Louis Althusser, John Locke, Thomas Hobbes.

- La fonction moralisatrice de l'Etat (institution et exécution de l'Etat).

Références : Jean-Jacques Rousseau, Louis Althusser.

B- Antithèse : L'Etat comme entrave à la liberté du citoyen.

- L'Etat sert les intérêts de la classe sociale dominante (exploitation et domination du citoyen).

Références : Karl Marx

- L'Etat comme anéantissement des libertés individuelles (l'Etat est liberticide).

Références : Bakounine, Max Stirner.

- L'Etat comme instrumentalisation du citoyen (Etat totalitaire).

Références : Joseph Proudhon, Bakounine.

- L'Etat dénature l'homme (rôle aliénateur de l'Etat).

Références : Max Stirner, Bakounine, Joseph Proudhon.

- L'Etat comme mensonge institutionnalisé.

Référence : Nietzsche.

C- Synthèse : La nécessité de l'Etat

Bien que l'Etat apparaisse quelques fois comme un instrument d'aliénation, il est d'une valeur incontournable pour l'épanouissement du citoyen, l'Etat est un mal nécessaire.

Références : Montesquieu, Hegel.

CONCLUSION

Sujet 2 : Que pensez-vous de cette affirmation de Aldous Huxley : « toute science doit être traitée comme un ennemi possible » ?

I- ANALYSE ET COMPREHENSION DU SUJET

Science : connaissance rationnelle et objective du réel.

Ennemi possible : danger éventuel, mal potentiel.

Reformulation : La science est un danger potentiel (en dépit des prouesses de la science, il faut s'en méfier).

II- DEFINITION DU PROBLEME

Problème philosophique : La valeur de la science.

Problématique : Doit-on toujours se méfier de la science ? Autrement dit, n'est-elle pas plutôt bénéfique ?

III- PLAN POSSIBLE

A- Thèse : La science comme danger potentiel.

- **Plan éthique** : la science est anti humaniste. Dénaturation de l'essence de l'homme. Exemple : clonage humain, OGM).

Référence : Hans Jonas.

- **Plan sociopolitique** : la science comme instrument d'hégémonie.

Référence : Herbert Marcuse.

- **Plan anthropologique** : la science comme chosification de l'homme.

Référence : Lévy Strauss.

- **Plan environnemental** : la destruction de la nature (changement climatique, pollution, etc...)

Références : Henri Bergson, Albert Camus.

- **Plan idéologique** : la suprématie de la science (le scientisme).

Références : Habermas, Canguilhem, Marcuse.

B- Antithèse : les bienfaits de la science.

- **Plan infra structurel** : amélioration qualitative de la vie de l'homme.

Référence : Berthelot.

- **Plan environnemental** : amélioration du cadre vital de l'homme (le développement durable).

Références : Hans Jonas, Luc Ferry, Catherine Larrère.

- **Plan sociopolitique** : meilleure organisation et gestion de la société.

Référence : Marcuse.

- **Plan intellectuel** : connaissance et maîtrise de la nature.

Références : Descartes, Bacon.

- **Plan communicationnel** : facilitation des échanges (TIC, internet, transport, etc).

Référence : Habermas.

C- Synthèse : l'ambivalence de la science.

Malgré l'aspect néfaste de la science, elle joue un rôle bénéfique pour l'homme. L'essentiel est donc de la réorienter pour qu'elle permette effectivement l'épanouissement de l'homme.

Références : Edgar Morin, Rabelais, Bergson.

CONCLUSION

Sujet 3 : Lisez attentivement le texte ci-après et répondez aux questions y afférentes :

« Il est tout aussi faux de s'imaginer que si Adam et Eve étaient demeurés au Paradis, ils n'auraient rien fait d'autre que d'être assis ensemble, chanter des chants pastoraux, et contempler la beauté de la nature. L'ennui les eut torturés tout aussi bien que d'autres hommes dans une situation semblable.

L'homme doit être occupé de telle manière qu'il soit rempli par ce but qu'il a devant les yeux, si bien qu'il ne se sente plus lui-même et que le meilleur repos soit pour lui celui qui suit le travail. Ainsi l'enfant doit être habitué à travailler (...) Il est extrêmement mauvais d'habituer l'enfant à tout regarder comme un jeu. Il doit avoir du temps pour ses récréations, mais il doit aussi y avoir pour lui un temps où il travaille. Et si l'enfant ne voit pas d'abord à quoi sert cette contrainte, il s'avisera plus tard de sa grande utilité ».

KANT, Réflexion sur l'Education, Vrin.

QUESTIONS :

- 1- Dégagez l'idée centrale et la structure logique du texte. (3pts)
- 2- Expliquez : Ennui, travail, paradis, contrainte. (2pts)
- 3- Dites pourquoi « L'homme doit être occupé de telle manière qu'il soit rempli par ce but qu'il a devant les yeux (...) et que le meilleur repos soit pour lui celui qui suit le travail ». (3pts)
- 4- Essai : Le travail est-il pour l'homme une contrainte ? (12pts)

REPONSES AUX QUESTIONS :

1- Thèse centrale de l'auteur : le travail est perçu comme une contrainte utile et nécessaire.

Structure logique :

- l'absence de travail est synonyme d'ennui.
- le travail est ce qui permet de mieux apprécier le repos.
- l'enfant doit être éduqué à connaître l'utilité du travail.

2- Explication des concepts :

Ennui : désœuvrement, gêne, oisiveté.

Travail : transformation intelligente et utile de la nature.

Paradis : lieu où on ne fournit aucun effort.

3- Pour l'auteur, c'est le travail qui donne sens à la vie de l'homme. En d'autres termes, le repos n'a pas de sens si on ne travaille pas.

4- Essai : Le travail est-il pour l'homme une contrainte ?

I- ANALYSE ET COMPREHENSION DU SUJET

Travail : transformation intelligente et utile de la nature.

Contrainte : obligation, punition.

Reformulation : peut-on considérer le travail comme une obligation ?

II- DEFINITION DU PROBLEME

Problème philosophique : la valeur du travail.

Problématique : le travail est-il essentiellement contraignant pour l'homme ? N'est-il pas plutôt libérateur ?

III- PLAN POSSIBLE

A- Thèse : Le travail comme contrainte.

- le sens étymologique du mot travail qui vient du latin « tripaliare », qui veut dire torturer (maltraiter).

- Le travail comme punition (la tradition judéo-chrétienne nous laisse voir le travail comme sanction).

- Le travail comme aliénation (le travail favorise l'exploitation de l'homme par l'homme).

Référence : Karl Marx.

- Le travail instrumentalise l'homme (l'homme y est chosifié).

Référence : Jean Toussaint Desanti.

B- Antithèse : Le travail comme libération.

- Le travail comme activité créatrice (il permet la transformation de la nature).

Référence : Hegel.

- Le travail comme activité productrice (il permet à l'homme d'obtenir les objets nécessaires à la satisfaction de ses besoins).

Références : Voltaire, Karl Marx.

- Le travail a un rôle moralisateur.

Référence : Voltaire, Nietzsche.

- Le travail comme facteur de progrès (il est le moteur de l'histoire).

Référence : Hegel.

C- Synthèse : La valeur humanisante du travail.

Au-delà de l'effort qu'on fournit, en dépit de la peine qu'il y a dans le travail, celui-ci est libérateur et humanisant. En effet, ce n'est que par le travail que l'homme désacralise l'univers et lui imprime sa marque. Par ailleurs, c'est le travail qui permet la réalisation de soi. Voilà pourquoi il est nécessaire d'humaniser le travail.

Références : Saint-Exupéry, Emmanuel Mounier **CONCLUSION**

CORRIGE DU BAC SESSION 2013

SERIES LITTERAIRES

Sujet 1 : Le savant est-il un homme libre ?

I- COMPREHENSION DU SUJET

1- Définition des concepts

- Le **savant** est le détenteur du savoir / de la connaissance, ou alors celui qui en est à la recherche. Dans cette optique, le savant peut renvoyer à l'homme de science au sens classique du terme. Le savant peut aussi désigner le philosophe au sens où **Descartes** et **Aristote** le définissent. Le savant c'est aussi l'homme de culture, l'homme de lettres, amoureux des idées.

- Un **homme libre** c'est celui qui jouit de l'autonomie de pensée et d'action. C'est celui qui est maître de lui-même, de ses activités intellectuelles, des ses investigations et des résultats qui en découlent. C'est aussi celui qui ne subit aucune influence intérieure ou extérieure qui pourrait le manipuler pour influencer le débat, faussant ainsi la recherche et les résultats.

2- Problème philosophique : Le sujet pose le problème de l'autonomie ou de la liberté du savant dans la pratique de ses recherches.

3- Problématique : Peut-on dire que le savant est cet être qui s'affirme indépendamment de toute contrainte intérieure et extérieure ? Et si la liberté n'était qu'une gageure dans un univers dont il n'est lui-même qu'un élément ? Le savant échapperait-il spécialement à cette emprise du déterminisme naturel et social ?

II- PLAN DETAILLE

1- Thèse : La liberté comme fondement de l'activité du savant

Le savant jouit d'une autonomie de pensée et d'action dans ses investigations et dans la gestion de leurs résultats.

Argument 1 : L'esprit critique est la caractéristique essentielle du savant et la marque de sa liberté. L'esprit scientifique qui l'anime lui permet de garder toute son indépendance à l'égard des pesanteurs et influences extrascientifiques.

Auteurs : Descartes, Discours de la méthode ; Auguste Comte à travers la loi des trois états.

Argument 2 : Le savant prend ses distances vis-à-vis de l'opinion et des préjugés culturels grâce à une ascèse intellectuelle, une catharsis. La liberté du savant se dessine à travers l'image de l'anticonformisme qui rompt avec les coutumes et les traditions.

Auteurs : Platon, la théorie des Idées à travers le mythe de la caverne dans la **République** ; **Gaston Bachelard, ... La formation de l'Esprit scientifique.**

Argument 3 : Le savoir est source de libération et l'ignorance la marque de l'esclavage. Dans la tradition grecque, le savant est par essence un homme libre, parce qu'il a la maîtrise de soi et le sens du bien.

Auteurs : Socrate : « **Nul n'est méchant volontairement** ». Autrement dit, il suffit de connaître le bien pour l'accomplir aisément.

Argument 4 : Le savoir confère le pouvoir et la domination à l'homme de science : « **le savoir est un pouvoir** » **Francis Bacon**. C'est par la science que les hommes deviennent « **maîtres et possesseurs de la nature** » **René Descartes**.

2- Antithèse : Les limites de la liberté du savant

Argument 1 : L'inévitable subjectivité du savant constitue une entrave à sa liberté de pensée et d'action : les sentiments, intérêts personnels, voire l'influence de l'inconscient. L'inconscient du savant est gouverné par des motivations qui lui échappent.

Auteurs : Freud, Lombroso. Est-ce encore librement que l'on choisisse d'être chimiste plutôt que mathématicien ?

Argument 2 : Le savant en tant que produit d'une société n'échappe pas à son influence et à la détermination du milieu. La science est idéologisée et socialement déterminée.

Auteurs : Karl Marx. Il établit une relation intime entre la science et l'idéologie ; **T. Kuhn** dans **La structure des révolutions scientifiques** : toute époque a un paradigme dominant qui détermine la manière de penser des hommes de science.

Argument 3 : L'instrumentalisation de la science par la politique à des fins stratégiques. D'où la neutralité illusoire de l'homme de science et la mise en péril de la liberté du savant.

Auteurs : Pierre Thulier dans **Jeux et enjeux de la science**. Il traite de l'exploitation stratégique des lois scientifiques à des fins politiques : « **Affirmer la neutralité de la science c'est nier la logique opératoire qui lui est immanente** ».

Argument 4 : La recherche scientifique dépend du niveau technologique de la société. La recherche du savoir est donc fonction du développement technique.

Auteur : Gaston Bachelard : « **la science a l'âge de ses instruments** ».

3- Synthèse : L'idéal de liberté du savant est certes un impératif mais demeure une conquête permanente.

Sujet 2 : Que pensez-vous de cette affirmation de Cheikh Anta Diop : « Il faut faire basculer définitivement l'Afrique noire sur la pente de son destin fédéral » ?

I- COMPREHENSION DU SUJET

1- Explication de la thèse : Cheikh Anta Diop fait de l'unité africaine un impératif de développement. Cette unité apparaît urgente et nécessaire en tant que condition sine qua non de l'émergence de l'Afrique noire.

2- Problème philosophique : Le sujet pose le problème de l'urgence / nécessité / importance de l'unité africaine.

3- Problématique : La question philosophique est celle de savoir si le panafricanisme est la condition nécessaire et suffisante du développement de l'Afrique noire ? Autrement dit, le destin des peuples noirs d'Afrique repose-t-il exclusivement sur leur unité politique ? Faut-il alors en conclure que l'unité africaine mettrait fin à la diversité culturelle et à la préservation des identités ou des spécificités africaines ?

II- PLAN DETAILLE

1- Thèse : L'unité africaine comme impératif de développement

Argument 1 : Explication de la thèse de **Cheik Anta Diop**.

Pour l'auteur de **Fondements économiques et culturels d'un Etat fédéral d'Afrique**, le continent noir semble encore tergiverser quant à l'urgence du choix définitif de l'idéologie panafricaine. C'est pourquoi **Cheik Anta Diop** insiste sur la nécessité de comprendre définitivement que le destin des peuples noirs repose sur la nécessité de fédérer tous les Etats pour créer une solidarité transnationale. C'est à ce prix que le monde noir d'Afrique pourra peser d'un poids certain sur l'échiquier international. L'émergence d'acteurs transnationaux pourra alors permettre la stabilité économique et politique.

Argument 2 : Cette thèse de **Cheik Anta Diop** est soutenue par **Kwame Nkrumah** qui pose l'unité africaine comme socle de tout développement. Son projet est de fonder un corps de doctrine dont le but sera de fédérer tous les Etats africains en se hissant au-delà des barrières héritées de la colonisation. Cette unité est une arme contre l'impérialisme et ses avatars. Cf **L'Afrique doit s'unir**.

Argument 3 : A l'ère de la mondialisation, l'avenir appartient aux grands ensembles ou aux grands regroupements régionaux et continentaux. **Cheikh Hamidou Kane** dans **L'Aventure ambiguë** : « l'ère des destinées singulières est révolue ».

2- Antithèse : Limites du Panafricanisme ou de la thèse de Cheik Anta Diop

Argument 1 : Le panafricanisme n'est pas l'unique voie de salut pour l'Afrique. L'Afrique souffre d'autres maux bien plus graves. **Marcien Towa** parle d'avantage du retard technoscientifique. Cf. **Essai...**

Argument 2 : Plusieurs entraves jalonnent la marche de l'Afrique vers son unité et ont même fait dire à certains que le Panafricanisme n'est qu'une utopie ou une vue de l'esprit. On peut citer parmi ces entraves :

- Le tribalisme.
- Le nationalisme étroit des Etats jaloux de leur souveraineté.
- L'influence persistante du neo-colonialisme dont la devise reste la même : diviser pour mieux régner.
- La balkanisation de l'Afrique dans des regroupements régionaux et linguistiques. Cf. **Axelle Kabou**.

Argument 3 : L'unité africaine est une condition nécessaire et non suffisante : elle n'est pas une fin en soi, mais un moyen. **Njoh-Mouelle** : « l'unité africaine n'est pas une fin en soi, elle doit être recherchée en tant

qu'instrument et moyen en vue du développement rapide et efficace de toutes les régions d'Afrique » cf. **De la médiocrité à l'excellence**.

3- Synthèse : Le Panafricanisme reste un impératif de développement de l'Afrique, à condition qu'il s'accompagne d'une volonté politique réelle et d'une adhésion des peuples d'Afrique.

Sujet 3 : Dégagez l'intérêt philosophique de ce texte à partir de son étude ordonnée (cf. l'épreuve pour le texte).

I- COMPREHENSION DU TEXTE

1- Situation : Ce texte est un extrait de l'ouvrage de Marcien Towa intitulé **Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle**.

2- Thème : le texte porte sur la philosophie dans son rapport à l'ethnophilosophie.

3- Problème du texte : L'auteur s'interroge sur le statut épistémologique ou sur la valeur de l'ethnophilosophie relativement aux normes et aux exigences universelles de la philosophie.

4- Thèse : Pour **Marcien Towa**, l'ethnophilosophie ne peut bénéficier d'aucun crédit épistémologique tant du point de vue de son dessein que de sa démarche qui est purement descriptive et dogmatique.

5- Problématique personnelle du candidat : La critique sans réserve de l'ethnophilosophie élaborée par Towa n'est-elle pas excessive ?

II- ELEMENTS D'ANALYSE ET D'EXPLICATION

Le texte peut se décliner en trois mouvements :

1^{er} mouvement : **Marcien Towa** rappelle l'essence critique de la philosophie en tant que débat sur l'Absolu, réflexion singulière, entreprise intellectuelle critique ayant le courage de soumettre au débat même ce qui passe pour vérité absolue, évidence aux yeux du grand public.

2^{ème} mouvement : Towa entreprend de montrer que même si la science et la philosophie recherche le savoir absolu, l'absolu visé par le philosophe est en profondeur celui qu'établit le savant. Pour mieux mettre en exergue la profondeur métaphysique de l'absolu philosophique par rapport à celui qu'établit le savant, il faudrait se souvenir du distinguo qu'établissait **Pythagore** entre le **sophos** (le savant ou le sage) et le **philosophos**, (l'amoureux du savoir ou de la sagesse) pour comprendre que plus que le savant dont le savoir est clos, statique et élaboré comme un corpus de vérité dûment établies, l'Absolu philosophique reste ouvert comme un idéal, un pur horizon intellectuel.

C'est bien pour cela que toujours insatisfait de ce qu'il savait, **Socrate** se déclarait volontiers savant du non savoir ou adepte de la docte ignorance. On pourrait d'ailleurs, au bénéfice de cette allusion élaborer le tableau comparatif ci-après :

Absolu du savant	Absolu du philosophe
Fondé sur la réalité	Inspiré par la rationalité
Recherche ce qui est	Critique ce qui est
Neutre et objectif	Engagé et subjectif
S'arrête aux portes de l'évidence	Transcende, dénonce et nie les évidences
Positif, s'arrête à ce qui existe	Normatif : prophétise le devoir-être

En tout état de cause, alors que l'absolu du savant apparaît comme un postulat ou une loi généralement issue d'une démonstration achevée, l'absolu philosophique n'est jamais une réponse toute faite, mais toujours une nouvelle question (**Karl Jaspers, Auguste Comte**). Il demeure une idée, une vue subjective susceptible de débat pour tout sujet pensant.

3^{ème} mouvement : Marcien Towa précise, fort de cette comparaison entre l'absolu du savant et l'absolu du philosophe, que l'ethnophilosophie, contrairement à la science et à la philosophie, se détourne délibérément de toute quête de l'absolu et de tout débat : passéiste, essentiellement descriptive, et laudative, elle souffre d'une carence critique qui fait d'elle une dogmatique se situant aux antipodes de l'esprit philosophique. **Towa** en conclut qu'elle est logiquement « **comme une théologie qui ne peut pas dire non** ».

III- ELEMENTS DE REFUTATION

Quelque pertinente que puisse apparaître la critique de l'ethnophilosophie élaborée par **Marcien Towa** dans cet extrait de l'**Essai**, il est possible de formuler à son encontre un certain nombre de griefs au regard desquels le fait que l'ethnophilosophie soit critiquée sans réserve suscite beaucoup d'interrogation et devient discutable. On peut relever :

- Le rôle historique et idéologique joué par l'ethnophilosophie dans la réhabilitation de la dignité anthropologique du nègre bafouée par le racisme occidental et les siècles d'humiliation.

- Au plan politique, la contribution des ethnophilosophes en synergie avec la négritude à l'effort de libération et d'indépendance des peuples africains.

- Au plan culturel, contribution à la préservation de nos croyances et partant, de notre identité culturelle indispensable à ce rendez-vous universel du « donner et du recevoir » **Senghor**.

IV- ELEMENTS DE REINTERPRETATION

Nonobstant les griefs formulés à l'encontre de la thèse de **Marcien Towa**, force est de reconnaître qu'elle reste pertinente à bien des égards. Ainsi, on peut reconnaître que :

- L'auteur a l'ambition de préserver, de défendre les exigences de la philosophie face à la tentative ethnophilosophique de la banaliser en distendant son sens.

- En tant que réflexion sur l'absolu, la philosophie désacralise les dogmes et combat ainsi toutes les formes de fétichisme et d'aliénation de l'esprit.

- **Towa** attire l'attention des philosophes africains sur la vacuité de l'ethnophilosophie et les dérives épistémologiques qu'elle génère : confusion des genres ; refus du débat, culte de la différence qui la marginalise par rapport aux canons universels de la philosophie. **Towa** fait de l'activité philosophante une entreprise essentiellement critique, voire iconoclaste et se rapproche de la sorte des penseurs libéraux modernes tel que **Nietzsche** qui prophétisait l'avènement au nom de l'esprit critique, d'un « **crépuscule des idoles** ».

CONCLUSION

- Rappel du problème.

- Solution laconique y relative.

- Intérêt philosophique du texte assorti d'une prise de position personnelle.

SERIES SCIENTIFIQUES

Sujet 1 : L'homme a-t-il un penchant naturel à faire le bien ?

I- COMPREHENSION DU SUJET

A- Définition des concepts

Homme : animal raisonnable ; sujet pensant.

Penchant naturel : inclination innée ; instinct naturel, tendance naturelle.

Faire le bien : agir moralement, agir selon la loi morale.

B- Reformulation du sujet

- L'acte moral relève-t-il de l'inné ?

- L'homme est-il naturellement porté à faire le bien ?

II- PROBLEMATISATION

A- Problème philosophique

- L'origine de la morale

- La source de la conscience morale

B- Problématique

- La morale est-elle vraiment innée en l'homme ? N'est-ce pas plutôt dans la société que l'homme apprend à distinguer le bien du mal ?

- La conscience morale prend-elle vraiment sa source en l'homme ? N'est-elle pas acquise ?

III- PLAN POSSIBLE

A- Thèse : L'acte moral est inné

- La thèse innéiste : elle soutient que l'homme est naturellement moral.

Cf. **Jean Jacques Rousseau** : « **Il est donc au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience** ».

- La conscience morale se présente comme un juge intérieur, un instinct divin, une céleste voix qui indique naturellement la conduite à tenir.

Cf. **Jean Jacques Rousseau** : « **Conscience ! Conscience ! Instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infallible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions** ».

- La conscience morale s'apparente à la conscience réflexive en tant qu'elle permet à l'homme de revenir naturellement sur son action et celle d'autrui pour le juger.

Transition...

B- Antithèse : La société comme source de la conscience morale

- Le sociologisme moral : il soutient qu'en dehors de la société, l'homme agit de manière instinctive.
- C'est dans la société que, par l'éducation, l'homme apprend à discerner le bien et le mal.
- La morale n'est rien d'autres que l'ensemble des interdits sociaux qui impose à l'homme sa conduite. Cf. **Emile Durkheim** : « **C'est la société qui nous dicte si impérativement notre conduite** » // « **Quand notre conscience parle, c'est la société qui parle en nous** ».
- Les hommes n'agissent moralement que par contrainte ou par peur des sanctions. Cf. **Platon** : « **Personne n'est juste volontairement sinon par contrainte** ».

Transition...

C- Synthèse : La raison comme source de l'action morale

- Le sociologisme moral est limité car il est contraignant et nie toute volonté de la part de l'homme. Bien plus, le sociologisme moral lui-même, rigoureusement, n'a sa source que dans la raison puisque les différents préceptes moraux émanent des êtres raisonnables.
- La raison est source de l'action morale car elle se définit comme faculté de discerner le bien du mal, et les hommes sont appelés êtres moraux parce

qu'ils sont des êtres raisonnables. Cf. **Emmanuel Kant** : « **tous les concepts moraux ont leur source et leur siège dans la raison...** »

- Il existe une interaction entre l'inné et l'acquis dans la formation de la conscience morale. Cf. **Henri Bergson**, Les deux sources de la morale et de la religion.

CONCLUSION

Rappel du problème philosophique / Rappel des solutions / Prise de position personnelle.

Sujet 2 : Quelles réflexions vous suggère cette citation de Nietzsche : « La science repose aussi sur la croyance. Il n'y a absolument pas de science sans présupposé » ?

I- COMPREHENSION DU SUJET

A- Définition des concepts

Science : - Discipline de l'esprit sur la démarche expérimentale et visant la compréhension des phénomènes naturels de manière rationnelle, méthodique et objective.

- Connaissance rationnelle, méthodique et positive des phénomènes naturels.

Croyance : Foi, conviction personnelle ; acceptation d'une opinion, d'un fait sans vérification.

Présupposé : Vérité acceptée sans preuve, a priori, vérité provisoire, hypothèse.

B- Reformulation

- Selon Nietzsche, loin d'être purement rationnelle, la science se fonde sur l'opinion, les convictions personnelles, l'intuition.

- Pour Nietzsche, en dehors de la rationalité, la science fait aussi appel, s'appuie sur l'opinion, l'hypothèse.

II- PROBLEMATISATION

A- Problème philosophique

Les fondements de la science.

B- Problématique

La rationalité n'est-elle pas vraiment l'unique fondement de la science ?

III- PLAN POSSIBLE

A- Thèse : Explication de la thèse de l'auteur

Selon l'auteur, la croyance, l'opinion, l'hypothèse sont aussi au fondement de la science.

- Les limites de l'exigence de rationalité scientifique : l'hypothèse, l'opinion, l'idéologie sont constitutifs de la rationalité scientifique.

Cf. **Henri Poincaré**, La science et l'hypothèse.

Georges Canguilhem, Idéologie et rationalité.

- Les conditions sociales et culturelles de l'émergence de la science : Dès son origine, la science est orientée et influencée par l'Etat, les pourvoyeurs de fonds, la subjectivité du savant etc...

Cf. **Jean Marc Lévy-Leblond** : « **Le savant ne peut pas laisser l'idéologie à la porte de son laboratoire** ». Cf. aussi **Herbert Marcuse**.

- Les grandes ruptures de l'histoire des sciences témoignent des préjugés implicites qui soutenaient une vérité admise jusque là comme objective.

Exemples : - Le géocentrisme et l'héliocentrisme

- Le théorème de Pythagore

- Les théorèmes d'Euclide, Riemann, Lobatchevsky.

Transition...

B- Antithèse : La rationalité comme fondement exclusif de la science

- Les limites de la thèse de Nietzsche : Toutes les croyances, les opinions, les hypothèses ne sont pas toujours fondées. Elles peuvent même constituer de véritables obstacles épistémologiques à l'esprit scientifique.

Cf. **Gaston Bachelard** : « **l'opinion ne pense pas, elle pense mal...** ».

Alain : « **un savoir n'est pas croire** ».

- Il existe une différence fondamentale entre la doxa et l'épistèmè.

Cf. **Platon, "la théorie de la ligne divisée ou théorie de la connaissance"**.

- La rationalité scientifique repose sur l'exigence de méthode, d'objectivité et de vérification expérimentale.

Cf. **Auguste Comte, "la loi des trois états"** in **Cours de philosophie positive**.

Claude Bernard, Introduction à la médecine expérimentale.

Transition...

C- Synthèse : La rationalité scientifique comme dépassement de la croyance

- Même si la science s'intéresse à l'idéologie, à l'opinion, à la croyance, c'est pour le dépasser, et fonder des vérités objectives.
- La science est un processus de rectificatif des connaissances.

Cf. **Gaston Bachelard** : « **Il n'y a pas de vérité première, il n'y a que des erreurs premières... C'est en revenant sur un passé d'erreurs qu'on retrouve la vérité par un acte de repentir intellectuel... En fait, on connaît contre une connaissance antérieure, en détruisant les connaissances mal faites** ».

CONCLUSION

Rappel du problème philosophique / Rappel des solutions / Prise de position personnelle.

Sujet 3 : Exercice sur texte (cf. l'épreuve pour le texte)

1- Thèse de l'auteur :

L'abolition de l'impérialisme et l'avènement de l'unité africaine contribuent au progrès et à la paix de l'humanité.

Structure logique :

- La négation de l'impérialisme.
- La promotion de l'unité africaine.

- La paix et le progrès de l'humanité sont la conséquence de la négation de l'impérialisme et de la promotion de l'union africaine.

2- Explication des concepts

Néocolonialisme : Nouvelle forme de domination occidentale après les indépendances africaines.

Coexistence pacifique : Harmonie, entente entre les peuples ; rapports non conflictuels entre les peuples.

3- Pour Kwamé Nkrumah, parce que l'impérialisme s'accompagne nécessairement des guerres, d'antagonismes, en l'éliminant, on met fin à plusieurs foyers de tension.

4- Essai personnel : L'unité africaine peut-elle contribuer à la paix mondiale ?

I- COMPREHENSION DU SUJET

A- Définition des concepts

Unité africaine : Union des Etats / peuples africains.

Paix mondiale : harmonie dans le monde, absence de guerre entre les peuples.

B- Reformulation

L'union des Etats Africains peut-elle favoriser, entraîner la paix dans le monde ?

II- PROBLEMATISATION

A- Problème philosophique

L'importance, l'impact, l'influence, le rôle de l'unité africaine sur la paix mondiale.

B- Problématique

L'unité africaine peut-elle vraiment favoriser la paix mondiale ? Une telle unité, puisqu'elle vise la fin de l'impérialisme occidental, n'entraînera-t-elle pas plutôt des tensions dans le monde ?

CONCLUSION

Rappel du problème philosophique / Rappel des solutions / Prise de position personnelle.

III- PLAN POSSIBLE

A- Thèse : L'unité africaine comme facteur de paix mondiale

- L'unité africaine entraîne la fin des nationalismes, des égoïsmes nationaux.
- L'avènement de l'unité africaine mettra un terme aux guerres en Afrique, guerres alimentées et entretenues par l'Occident impérialiste.
- L'unité africaine, en permettant de mettre ensemble les richesses africaines, élimine les conflits de leadership.
- L'unité africaine peut encourager le dialogue entre les peuples d'Afrique d'une part, et avec l'Occident d'autres parts.
- L'unité africaine mettra fin à la balkanisation impérialiste de l'Afrique.

Cf. **Kwamé Nkrumah ; Sékou Touré ; Ebénézer Njoh Mouelle ; Marcien Towa ; Julius Nyerere** etc...

Transition...

B- Antithèse : L'unité africaine comme facteur de conflit dans le monde

- L'unité africaine est susceptible d'entraîner des conflits entre l'Occident et l'Afrique, car l'Occident n'acceptera pas facilement de lâcher sa proie africaine.
- L'unité africaine peut favoriser de nouveaux impérialismes dans le monde.
- L'unité africaine pourrait entraîner des guerres intestines en Afrique, liées à la redistribution des richesses et au partage du pouvoir.
- L'unité africaine pourrait entraîner un enfermement sur soi des africains et le rejet de l'autre.

Cf. **Houphouet Boigny ; Mouhamar Khadafi ; Kwamé Nkrumah.**

Transition...

C- Synthèse : L'unité africaine comme condition sine qua non de la paix mondiale

L'impérialisme propose une paix illusoire, superficielle, fondée sur l'exploitation de l'homme par l'homme, des nations africaines par l'Occident. Donc, pour une paix véritable, en Afrique et dans le monde, il est impératif de mettre fin à l'impérialisme et à la colonisation occidentale, mais aussi de promouvoir l'union des peuples africains.

Cf. **Hubert Kamgang, Maurice Kamto.**

