

PHILOSOPHIE

TCD

PHILOSOPHIE

TCD



CHAPITRE 1: INTRODUCTION GENERALE A LA PHILOSOPHIE:	1
1. Origine de la philosophie :.....	2
2. LA METHODE PHILOSOPHIQUE :	3
3. L'OBJET DE LA PHILOSOPHIE	4
4. LA FINALITE DE LA PHILOSOPHIE	5
SUJETS ET TEXTES	6
CHAPITRE 2 : LA CONSCIENCE ET L'INCONSCIENT.....	6
INTRODUCTION	6
I. LA CONSCIENCE : UNE SPECIFICITE HUMAINE	7
II. LES LIMITES DE LA CONSCIENCE.....	9
III. L'INCONSCIENT	9
CONCLUSION	11
CHAPITRE 3 : LE LANGAGE.....	11
INTRODUCTION	11
I. Définitions et fonctions du langage.....	12
II. QUEL RAPPORT ENTRE LANGAGE ET PENSEE ?.....	13
III. DE L'IMPORTANCE DU LANGAGE	15
CONCLUSION	16
2ème PARTIE : NOTIONS RELATIVES A L'HOMME ET A L'ACTION :.....	18
CHAPITRE 6 : LE TRAVAIL, LA TECHNIQUE ET LA QUESTION SOCIALE.....	18
OBJECTIFS DU COURS :	18
INTRODUCTION :	18
I. LE TRAVAIL.....	19
1. Travail, servitude, liberté.....	19
a. Le travail-servitude :.....	19
b. Travail-liberté	19
c. Travail-intelligence :	20
d. Le sens humain du travail :.....	20
e. Métaphysique et morale du travail :.....	21
f. Le travail comme devoir envers autrui :.....	21
II. L'EVOLUTION DU TRAVAIL : TECHNIQUE ET INDUSTRIE, METIERS, OUTILS, MACHINES.	22
1. De l'outil à la machine :	22
a. Mécanisation de la vie de l'homme :	22

2.	Les avantages du machinisme	23
a.	Les navettes d'Aristote :	23
3.	L'anti machinisme contemporain.....	23
a.	Civilisation mécanique et vie spirituelle :	23
b.	Civilisation mécanique et déshumanisation :	23
4.	Reserve sur l'anti machinisme.....	24
a.	Automation et libération :	24
b.	Le taylorisme :	24
c.	Humaniser le travail :	25
III.	LA QUESTION SOCIALE.	25
1.	Le libéralisme économique.	25
a.	Adam Smith et la loi du marché :	25
b.	L'Etat et le capitalisme :	26
2.	La critique du libéralisme : le socialisme marxiste.....	26
a.	L'échec du libéralisme économique au 19 ^{ème} siècle :	26
3.	Le capitalisme et la question sociale.....	27
a.	Les crises économiques :	27
b.	Les guerres.....	27
c.	La concentration.....	27
	Conclusion :	28
	Sujets de réflexion	29
	3 ^{EME} PARTIE : LA CONNAISSANCE	30
	CHAPITRE 5 : LA CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE : THEORIE ET EXPERIENCE.....	30
I.	L'EXPERIENCE JUGE DE LA THEORIE ?	30
1.	La théorie : une vue de l'esprit :	30
2.	Les différents sens du mot « expérience » :	31
3.	L'expérience mise en cause :	31
4.	Critique morale de l'expérience :	32
II.	L'EMPIRISME EN DEBAT	32
1.	L'expérience, fondement de la connaissance ?	32
2.	L'objection kantienne :	32
III.	LA METHODE EXPERIMENTALE	33
1.	L'irréductibilité des théories scientifique :	33
2.	La base empirique des théories scientifiques :	34

3. Théorie et vérification :	34
CHAPITRE 6 : L'IDEE DE VERITE.....	36
INTRODUCTION	36
I. LABORIEUSE QUETE DE LA VERITE	36
II. LA VERITE A-T-ELLE UNE DEFINITION ?	37
III. LA VERITE EST-ELLE UNE VALEUR ?	38
CONCLUSION	39
CHAPITRE 7 : LE POUVOIR ET LA VIOLENCE	40
INTRODUCTION	40
I. DU POUVOIR.....	40
1. Qu'est-ce que le pouvoir ?	40
2. Le mystère de la domination	42
II. DE LA VIOLENCE.....	43
1. La violence comme caractéristique propre de l'homme.....	43
2. L'omniprésence de la violence	44
3. La violence n'est pas louable.....	44
CONCLUSION	45
CHAPITRE 8 : LA JUSTICE ET LE DROIT	45
INTRODUCTION	45
I. QUEL LIEN ENTRE LA JUSTICE ET LE DROIT ?.....	46
II. LA LOI EST-ELLE TOUJOURS JUSTE?.....	47
III. LA JUSTICE COMME VERTU DES INSTITUTIONS	49
IV. LA JUSTICE SOCIALE	50
V. DE LA FORCE AU DROIT	50
CONCLUSION	51
CHAPITRE 9 : LA LIBERTE	52
INTRODUCTION	52
I. LA LIBERTE ET SES FAUX-AMIS	52
II. LA LIBERTE AUX PRISES AVEC LE DETERMINISME	53
III. HORS DE LA SOCIETE POINT DE LIBERTE	55
CONCLUSION	55
Bibliographie.....	1

CHAPITRE 1: INTRODUCTION GENERALE A LA PHILOSOPHIE:

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

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

Même si nous sommes toujours déjà dans la philosophie, la réflexion philosophique est une activité qu'on ne peut exercer sans y avoir été préalablement initié. L'initiation à l'acte philosophique se résume à la constitution d'une mémoire philosophique. Il est question de s'imprégner des thèmes, des questionnements, des problématiques, des apories² déjà explorés et développés par d'autres philosophes. La réflexion philosophique n'est pas crédible si elle feint d'ignorer l'apport des prédécesseurs. S'initier à la philosophie c'est donc s'insérer dans la tradition historique de la philosophie. Le philosophe réfléchissant *hic et nunc* –ici et maintenant- s'engage, même inconsciemment, dans un débat avec d'autres philosophes.

Cette tradition philosophique, dont il est difficile de dire jusqu'où elle remonte, a déjà étudié et systématisé plusieurs questions. Notre cours se propose justement de revenir sur quelques-unes de ces questions antérieurement considérées par les philosophes à travers les différents chapitres que nous aurons à aborder.

A. LA PHILOSOPHIE : SON ORIGINE, SON OBJET ET SA FINALITE

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

² Contradiction logique qui conduit à une impasse du raisonnement.

1. Origine de la philosophie :

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

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

La philosophie fut favorisée par un certain nombre de mutations sociales, culturelles et intellectuelles, notamment l'organisation d'un Etat centralisé avec une administration rationnelle, la formation des villes, lieu par excellence de discussions et d'échanges de toute nature, l'invention de l'écriture, qui augmente les possibilités de la réflexion, l'apparition des sciences d'érudition³ comme les mathématiques, qui repose au même titre que la philosophie sur l'exigence de la rationalité.

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

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

³ Savoir approfondi dans une discipline.

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

Il y a philosophie lorsque les hommes entreprennent de réfléchir sur leur condition, de penser par eux-mêmes les principes et les normes suprêmes qui régissent leur existence individuelle et collective. Il y a philosophie lorsque les hommes s'appuient sur la raison pour trouver des solutions aux problèmes humains et sociaux. Socrate soumet à un examen rationnel la cité athénienne, ses valeurs, les comportements de ces concitoyens, le fonctionnement de ses institutions. Aussi, serait-il toujours considéré comme archétype⁴.

2. LA METHODE PHILOSOPHIQUE :

Quelle est la méthode de la philosophie ? Ici encore, Socrate reste la référence. La méthode philosophique, c'est d'abord l'ironie socratique, étant entendu que la méthode est le chemin, l'ensemble des règles et des procédés qu'emprunte la raison pour atteindre la vérité. L'ironie socratique, c'est l'art de questionner en feignant⁵ l'ignorance, avec une apparence de naïveté, de telle manière que l'interlocuteur découvre qu'en réalité, il ne sait rien. La maïeutique socratique, l'art d'accoucher les esprits, de les amener par l'effort personnel à découvrir la vérité en allant de difficulté en difficulté. La méthode interrogative dévoile l'ignorance qui s'ignore, les faux savoirs et les certitudes de la société établie. Elle est aiguillon qui réveille les consciences endormies dans le dogmatisme des idées reçues⁶. L'autre versant de l'ironie socratique c'est la dialectique qui signifie « mouvement vers la connaissance ». La dialectique est le dépassement des données premières, des vérités immédiates. Elle se définit comme rupture avec les apparences, avec le système lacunaire (incomplet) des opinions contradictoires et des habitudes mentales non critiquées. La dialectique est l'instrument de la réflexion philosophique parce qu'elle a pour fonction l'analyse critique des notions et des idéologies autour desquelles s'organisent les conduites politiques et les pratiques sociales quotidiennes qui sont généralement le lieu de l'erreur, de l'illusion, de la violence tant qu'elles sont davantage l'expression des passions des intérêts particuliers et partisans.

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

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

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

⁴ Modèle

⁵ Du verbe feindre : faire semblant.

⁶ Lire les mythes de la caverne.

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

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

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

3. L'OBJET DE LA PHILOSOPHIE

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

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

science universelle et de l'universel. L'universel, c'est l'homme en tant que sujet pensant, agissant et croyant⁷.

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

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

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

4. LA FINALITE DE LA PHILOSOPHIE

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

Quelle fonction joue la philosophie dans la totalité sociale ? Il y a d'abord une fonction idéologique. La philosophie est idéologie au sens où elle appartient à la sphère des activités relevant de la production des idées et des œuvres d'intelligence. Comme, en outre, le souci du philosophe est d'éclairer l'action des lumières de la pensée rationnelle, la philosophie se déploie aussi comme processus d'élaboration de systèmes de pensée plus ou moins cohérents par lesquels des groupes sociaux, des communautés, des partis politiques, des classes sociales se donnent des moyens d'action sur la société et sur l'histoire afin de comprendre et d'agir.

Or, l'histoire est le lieu de la violence ou s'affronte les intérêts matériels et les passions de toutes sortes, lesquels finissent par récupérer la philosophie en lui assignant un rôle de justification et de légitimation de la société établie et des rapports de force qui la constituent. D'où le risque d'un fonctionnement idéologique de la philosophie, l'idéologie se définissant comme travestissement de la réalité par sublimation des rapports de force existants. L'idéologie est transfiguration de la réalité, renversement idéaliste des rapports réels : la production des idées s'hérite en une activité autonome d'auto-valorisation, coupée de la

⁷ **Kant** subdivisant la philo en quatre domaine : que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? Qu'est-ce que l'homme ? (à la 1^{ère} question répond la métaphysique, la 2nde la morale, la 3^{ème} la religion, à la 4^{ème} l'anthropologie. Mais au fond, on pourrait tout ramener à l'anthropologie, puisque les trois premières questions se rapportent à la dernière. Car sans connaissance, on ne deviendra jamais philosophe, mais jamais non plus les connaissances ne suffiront à faire un philosophe, si ne vient s'y ajouter une harmonisation convenable de tous les savoirs et de toutes les habiletés jointes à l'humaine. (Logique).

réalité tout en couvrant cette réalité d'un manteau conceptuel qui la légitime, mais qui en fait occulte et masque les rapports sociaux établis. L'idéologie mystifie la réalité en la défigurant par le renversement idéaliste, l'inversion totale du réel. Dans l'idéologie, la dialectique marche la tête en bas. Il s'agit de la remettre sur pied, donc de remettre les choses à l'endroit.

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

SUJETS ET TEXTES

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

CHAPITRE 2 : LA CONSCIENCE ET L'INCONSCIENT

INTRODUCTION

Le tumulte et les distractions relatives à l'exercice de nos activités quotidiennes nous font souvent oublier pour un temps les interrogations les plus profondes au sujet de notre existence humaine. Revenons sur quelques-unes de ces interrogations : Qu'est-ce que l'homme ? Qu'est-ce qui fait que nous soyons hommes ? Qu'est-ce qui fait la différence entre nous et tout ce qui nous entoure ? Ces différentes interrogations montrent que nous devons d'abord cerner ce que nous sommes avant d'entreprendre des recherches qui visent à étayer notre compréhension du monde. Socrate a compris que la vraie sagesse pour l'homme est de se connaître. « Connais-toi, toi-même » répétait-il souvent⁸. Malheureusement, l'homme choisit souvent d'éviter toute investigation portant sur lui-même. Car s'investir dans une enquête qui doit aboutir sur une meilleure compréhension de l'humain est une tâche harassante et "ingrate". C'est à cette tâche "ingrate" que nous allons nous consacrer tout au long de ce chapitre.

⁸ PLATON, *Charmide*, 164d 167a.

I. LA CONSCIENCE : UNE SPECIFICITE HUMAINE

Du latin *cum-scientia*, c'est à dire « accompagné de savoir », « avec le savoir », la conscience peut être définie comme la présence de soi à soi. Mieux, la présence vécue du sujet à lui-même. De manière plus simple la conscience est ce qui fait qu'en pensant, en sentant et en agissant, nous sachions que nous agissons, nous pensons et nous sentons. La conscience est l'instance de nous-mêmes qui nous permet d'être présents à ce que nous éprouvons et à ce que nous faisons. Grâce à elle nous pouvons être certains d'avoir l'initiative de notre action et la responsabilité de nos engagements. La responsabilité est donc l'autre nom de la conscience. Pour dire vrai, qui est conscient est du même coup responsable.

Par la conscience, l'homme se découvre différent de l'animal ainsi que de tous les autres êtres vivants. La conscience le hisse au-dessus de tout ce dont le monde est constitué. L'homme est un être unique en son genre parce qu'il a une conscience de laquelle sont privées les pierres, les bêtes, les plantes, etc. Avec la conscience l'homme réalise la distance qui le sépare d'avec le monde. Même s'il vit dans le monde il n'est pas le monde. Cette distance contraint l'être humain d'avoir une autre attitude envers le monde. Il fait du monde l'objet de sa réflexion. De tous les êtres vivants, seul l'homme possède cette étrange capacité de réfléchir sur le monde. Blaise Pascal affirme que « notre dignité consiste en la pensée. Travaillons donc à bien penser : voilà le principe de toute morale »⁹.

En fait, la conscience est une réalité à la fois *ambivalente* et *problématique*. Ambivalente, la conscience est d'une part le gage de la grandeur et de la dignité humaine, d'autre part l'instrument qui met en exergue sa misère. Si nous n'étions pas des êtres doués de conscience nous ne connaîtrions pas notre misère et notre finitude. La misère pour l'homme n'est pas d'être fait pour la mort, mais de savoir qu'il en est ainsi. Problématique, la conscience ne se contente pas de créer une distance entre l'homme et le monde. Elle en crée également une entre l'homme et lui-même. A vrai dire, même si l'homme peut se vanter d'être responsable de ses actes il découvre parfois, non sans douleur, qu'il n'en a pas la parfaite compréhension. L'intelligibilité de bon nombre de nos actes et de nos sentiments nous échappe¹⁰.

Il serait faux de croire que la conscience est uniquement ambivalente et problématique. La conscience est aussi la capacité de penser, de questionner, de douter, de déconstruire les idées reçues et les évidences établies. Telle est la signification de la conscience chez René Descartes. Ce dernier affirme que l'homme est conscient parce qu'il est un être pensant. Descartes (1595-1650)¹¹ s'aperçut que ses connaissances étaient une somme de savoir dont

⁹ B. PASCAL, *Pensées*, 1660, pp. 1156 1157.

¹⁰ C'est ce qui arrive quand on aime quelque chose ou quelqu'un. Il est impossible de trouver les raisons les plus profondes qui nous poussent à aimer celle-ci plutôt que celle-là, celui-ci et non celui-là. On aura beau dire que c'est pour telle ou telle autre qualité, ou encore pour un atout qu'il ou elle possède, ce ne sera pas toujours vrai. Car ces qualités et atouts que nous admirons peuvent se retrouver chez bien d'autres personnes.

Nous faisons la même expérience avec le sentiment de haine. Plusieurs fois il peut nous arriver de détester une personne sans pour autant pouvoir dire clairement pourquoi.

Les choix les plus importants de notre vie sont parfois opaques : choix de profession, choix d'un état de vie, etc.

¹¹ Naquit dans une famille noble et fit son école secondaire au Collège jésuite de La Flèche. Plus tard notre penseur se distingua des intellectuels de son époque grâce à sa personnalité audacieuse et anticonformiste. Mathématicien et

on pouvait mettre en cause la vérité. Le rêve de Descartes était désormais de parvenir à une connaissance assurée. Il s'arme alors du *doute méthodique*. Le philosophe français expose sa méthode dans *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637).

La philosophie cartésienne devait servir de soubassement à la modernité quelques décennies plus tard. Evidemment, le doute méthodique clôt cette petite liste des révolutions opérées¹² par Descartes. Ici la nouveauté de notre auteur est de montrer qu'il n'est pas sage de douter pour douter. Le doute de Descartes a une finalité et il se fait suivant une méthode composée de quatre étapes¹³. La méthode de Descartes n'est pas exclusivement faite pour les savants et les doctes. Mais pour tout homme. Descartes a une conception positive de l'homme. Pour preuve il fait débiter le *Discours de la méthode* par une phrase qui ne laisse personne indifférent : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée ».

A force de douter de façon méthodique Descartes parvient à une vérité assurée qui puisse résister à la fois aux assauts des sceptiques et à son propre doute. Cette vérité assurée est : « Je pense donc je suis ». En latin « *Cogito ergo sum* ». Ladite vérité est une intuition intellectuelle que Descartes reçoit pendant même qu'il doute. Autrement dit en doutant de tout, Descartes s'aperçoit qu'il ne peut pas douter du fait qu'il doute de tout.

« Je pense donc je suis » signifie que la pensée s'identifie à notre être homme. Un homme c'est celui qui pense. Pour Descartes l'homme est l'être dont l'essence n'est que de penser. Il nous paraît clairement à présent que chez Descartes, conscience, pensée et raison sont la même chose. Car si la pensée est ce par quoi nous sommes hommes et ce qui ne peut nous être nié, alors la pensée est bel et bien la conscience¹⁴.

Quelle leçon Descartes nous donne-t-il ? Le père du rationalisme moderne nous aura appris que nous ne devons pas tenir les choses pour vraies parce qu'elles sont présentées comme

philosophe, Descartes s'était senti mal à l'aise durant toutes les années que dura sa scolarité. Il avait remarqué que toutes les connaissances qu'il a acquises pendant sa longue formation n'étaient pas des connaissances certaines.

¹² Dans le *Discours de la méthode*, Descartes va de révolution en révolution. D'abord il choisit de ne pas utiliser la langue des érudits de ce temps-là : le latin. A la place il se sert du Français. Le mauvais latin comme on l'appelait. Ensuite, Descartes rompt avec les dogmes de la logique et de la philosophie aristotélicienne en général pour poser les bases de sa philosophie. Une philosophie qui fera de l'homme « maître et possesseur de la nature ».

¹³ A savoir : l'Evidence, l'Analyse, la Synthèse et l'Enumération.

¹⁴ C'est à ce niveau que se trouve le lien entre le *cogito* cartésien et notre chapitre sur la conscience ou la conscience tout court.

NB : La conclusion à laquelle parvient Descartes, « je pense donc je suis » ou « je raisonne donc je suis », est porteuse d'une nouvelle conception de l'homme selon laquelle ce dernier n'est que raison. Pour Descartes homme égal raison. Il élève la raison au sommet de la hiérarchie de toutes les facultés humaines. Le corps n'est qu'un assemblage de membres. Ce n'est pas le corps qui fait l'homme. Tout compte fait nous pouvons affirmer, sans risque de nous tromper, que Descartes est le père du rationalisme moderne.

Descartes a aussi établi un dualisme entre le corps et l'âme (ici l'âme est intellectuelle). Et du coup le mépris du corps. Toute la pensée moderne sera héritière de cette philosophie : Kant, l'*Aufklärung*, Pascal, etc. Nous pouvons noter également que Husserl a abordé le problème de la conscience. Mais dans une perspective tout à fait différente de celle de Descartes. Chez Husserl la conscience est toujours une ouverture. Toute conscience est conscience de. C'est cela l'intentionnalité. Tout sujet est donateur de sens. Avec Husserl il est possible d'établir une typologie des consciences : la conscience réfléchie et la conscience non réfléchie.

telles. Les informations et le savoir que nous recevons d'autres personnes doivent être critiqués et vérifiés autant que faire se peut. La naïveté enfantine n'a pas de place en philosophie. Cependant nous devons éviter de verser dans le mépris du corps vers lequel la pensée cartésienne nous pousse. Le corps est tout aussi important pour l'homme que sa raison. Il y a des choses que l'on « comprend » mieux avec le cœur qu'avec la raison¹⁵.

II. LES LIMITES DE LA CONSCIENCE

La conscience, spécificité humaine, est-elle vraiment ce par quoi nous pouvons dire être des personnes responsables ? L'homme peut-il se dire conscient ? Bien d'auteurs contemporains pensent que nous ne disposons pas de la vérité sur nous-mêmes. Encore moins de celle des actes que nous posons. La conscience véhicule quantité d'erreurs et d'illusions desquelles il nous arrive parfois de souffrir. Spinoza est très éclairant sur ce sujet. « L'expérience (...) montre en outre que les décrets de l'esprit ne sont rien en dehors des appétits mêmes et sont par conséquent variables selon l'état variable du corps »¹⁶. Karl Marx et Friedrich Nietzsche vont dans le même sens que Spinoza. Marx soutient que la conscience est simplement un produit social. « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence qui détermine leur conscience »¹⁷. Et à Nietzsche d'affirmer ce qui suit : « Nul n'est plus que soi-même étranger à soi-même »¹⁸. L'homme ne peut pas dire qu'il est toujours conscient. Ce serait une façon de nier l'existence de l'inconscient.

III. L'INCONSCIENT

L'inconscient peut être défini comme étant le contraire de la conscience. Il est ainsi « ce qui n'est pas ou n'est plus conscient ». La notion d'inconscient a été étoffée et rendue célèbre par le fondateur de la Psychanalyse, l'Autrichien Sigmund Freud. Ce dernier a complètement remis en question la souveraineté de la conscience sur les actes du sujet. Freud a montré que « *le moi n'est pas maître dans sa propre maison* ». La psychanalyse prenant appui sur l'inconscient établit que la quasi-totalité de nos pensées, désirs et actes échappent au contrôle de la conscience. C'était une invitation à rompre avec l'idée que la conscience est toute puissante. Parler même de la maîtrise de soi est inapproprié. Si la majeure partie de nos actions est inconsciente, on peut alors en conclure que Freud prêche la prééminence de l'inconscient sur la conscience¹⁹.

L'inconscient n'est pas pour autant une réalité négative. Il est plutôt positif et dynamique. Il faudrait juste noter qu'il fonctionne selon une logique et des principes qui lui sont propres. Pour Freud l'hypothèse de l'inconscient est un gain de sens. Elle nous permet de comprendre davantage ce que nous sommes. Surtout de nous comprendre autrement. Mais de quoi est

¹⁵ N'oublions d'ailleurs pas qu'il existe plusieurs types de conscience : la conscience réfléchie, non réfléchie, psychologique, morale, etc.

¹⁶ Spinoza, *Ethique*, Gallimard, 1954, pp. 418.

¹⁷ K. MARX, Avant-Propos à *Critique de l'économie politique*, Gallimard, pp. 272 273.

¹⁸ F. NIETZSCHE, *Le gai savoir*, Gallimard, 1950, p. 270.

¹⁹ La Psychanalyse ne s'était pas encore bien constituée comme science qu'elle avait déjà beaucoup d'ennemis. C'est une science révolutionnaire qui est venue couvrir l'homme de honte et le descendre de son piédestal. Après la révolution copernicienne qui a déconstruit le géocentrisme, après la déconstruction du créationnisme par les découvertes génétiques de Charles Darwin et compagnie, la Psychanalyse a administré le coup de grâce à l'orgueil humain. Du moins, selon Freud.

constitué l'inconscient ? Il est le siège des rêves, des erreurs dérisoires, des petits oublis, des actes manqués, des lapsi, etc. Ces hôtes de l'inconscient détiennent une vérité que le sujet ignore, ou que sa conscience ne lui permet d'exprimer librement. Freud est convaincu que l'oubli du nom propre d'une personne n'est jamais innocent. « Il traduit des sentiments refoulés ou ambivalents à l'égard de la personne ».

Selon Freud le psychisme humain serait composé de trois éléments :

→ **Le Ça** : C'est l'instance des désirs inconscients, des pulsions sexuelles, des pulsions d'autoconservation, etc. Bref de tout ce qui ne vient pas ou sporadiquement à la conscience.

→ **Le Surmoi** : Est issu de l'intériorisation des interdits parentaux. Le surmoi se charge de la censure de toutes les idées qui traversent notre psychisme. Il ne manque pas de refouler les « mauvaises » dans le ça²⁰.

→ **Le Moi** : C'est la conscience. Le Moi est le médiateur dans les rapports conflictuels qui lient le ça au surmoi.

L'inconscient n'est pas un « à côté » de l'humanité. Ce serait une maladresse de dire que l'inconscient est le versant animal de l'homme. Non, l'inconscient est aussi humain que la conscience. Dès lors serait-il encore judicieux de considérer la conscience comme la marque de la différence entre l'homme et les autres êtres vivants avec qui il habite le monde ? Tout comme les animaux, la grande partie des informations que nous avons sur le monde nous proviennent d'abord de nos sens.

C'est des sens que nous recevons « les informations les plus indispensables à la vie ». Mais les sens sont faillibles. Parfois, ils nous « trompent ». A l'horizon, le ciel et la terre « se rencontrent ». Dans la nuit, la lune se déplace toujours au même moment que nous. Elle s'arrête aussitôt que nous cessons de marcher. Or aucune de ces perceptions n'est vraie. En fait, la perception est le fruit de l'interprétation des informations données par les sens. « Il faut comprendre que la perception est au moins l'effort d'une activité de l'esprit qui enregistre, compare, juge et imagine, que d'une activité des sens »²¹. Nos sens ne nous instruisent donc pas. Ils ne nous trompent pas. Mais plutôt notre esprit car c'est lui l'organisateur de la perception.

Notons qu'il existe un écart entre la sensation et la perception. La sensation nous fournit simplement des informations sur le monde. En soi, ces informations sont neutres. Quant à elle, la perception est le moyen par lequel nous appliquons notre imagination et nos interprétations aux informations reçues de la sensation. Contrairement à la sensation, la perception peut être l'objet d'un apprentissage. Car, la possibilité de voir et de sentir n'implique pas automatiquement la capacité de discerner et de comprendre ce qu'on a vu et

²⁰ **NB** : Le ça et le surmoi sont tous deux dans l'inconscient. Seul le Moi se trouve dans la conscience.

²¹ M. DELATTRE et C. DEMONQUE (Dir), *Philosophie*, Hatier, 2004, p. 60.

senti. Denis Diderot affirme qu'« il faut donc convenir que nous devons apercevoir dans les objets une infinité de choses que l'enfant ni l'aveugle-né n'y aperçoivent point »²².

CONCLUSION

Ce chapitre sur la conscience et l'inconscient nous a conduits au centre de l'interrogation qui vise à définir l'homme et à établir sa spécificité par rapport aux autres êtres vivants. La conscience nous est alors parue comme étant l'élément fondamental de la personne humaine et ce qui le rend digne de l'appellation « homme ». Objet de notre fierté, la conscience est ambivalente et problématique. Heureux bénéficiaire d'une conscience, l'homme est obligé d'être au monde d'une manière qui soit à hauteur de son rang. Descartes a ouvert une nouvelle brèche dans l'effort de saisie du sens de la conscience. Pour lui, pensée et conscience sont la même chose. Le penseur français parvient à cette idée *claire et distincte* en se servant du *doute méthodique*. Le rationalisme cartésien présida donc au développement de toute la philosophie moderne. La souveraineté de la conscience a davantage été contestée par S. Freud, le père de la psychanalyse. Ses recherches ont démontré que l'homme n'est pas plus conscient qu'inconscient.

CHAPITRE 3 : LE LANGAGE²³

INTRODUCTION

La thématique de l'origine et de la variété des langues est aussi vieille que la philosophie elle-même. Mais elle n'a pas perdu de sa complexité au cours des siècles. Au contraire, l'avancée des recherches biologiques l'a rendue plus aporétique. Pour cause, il a été démontré que notre aptitude à parler n'est pas uniquement le fait du dispositif neurobiologique (langue, dents, cordes vocales, nerfs, etc.) que la nature nous a octroyés. La possibilité de parler suppose également la capacité de mettre en valeur cet appareillage neurobiologique²⁴. Les avis sont

²² D. DIDEROT, *Lettre sur les aveugles* (1749).

²³ Le terme « langage » peut être la source de beaucoup de quiproquos. Car très souvent, la compréhension ce terme se confond à celle de « langue ». D'une part, on assimile le langage à la langue et la langue au langage. Ceci de telle sorte que les deux mots s'utilisent dans certains textes comme des synonymes. D'autre part, il arrive qu'on fasse une différence assez claire entre les deux mots. Dans ce cas, la langue est considérée comme une forme de langage parmi tant d'autres (langage gestuel, langage sémaphorique, la signalisation routière, etc.). Ainsi la langue se définit comme le « langage humain articulé ». Le langage lui, il devient une disposition, mieux un ensemble de principes et de signes qui permettent à une population animale ou humaine de communiquer. Les linguistes établirent les premiers cette différence sémantique entre la langue et le langage.

²⁴ A vrai dire, les animaux ont des dents, une langue, des cordes vocales, des nerfs, etc. comme nous. Pourtant ils ne parviennent pas à parler. Cela revient à dire que la possession de cet « arsenal » neurobiologique n'implique pas la capacité de s'en servir. Pour parler il faut donc l'intervention de quelque chose d'autre qui soit extra- et supra- biologique. (Cette réflexion est de J.-J. Rousseau. Il la fait dans le but de montrer que la parole est l'émanation de la pensée).

partagés sur la question de l'origine des langues²⁵. Ces différents avis posent la nécessité d'une réflexion sérieuse sur le langage. Quatre points constitueront l'ossature de notre chapitre. Le premier point portera sur le concept langage, le second questionnera la nature du rapport qui existe entre le langage et la pensée. Le troisième montrera l'apport de la linguistique à l'étude du langage. Le dernier point traitera de l'importance du langage et de son impact sur le quotidien de nos vies.

I. Définitions et fonctions du langage

Le langage parlé ou écrit, pose d'abord la question de son origine, plus précisément de sa cause finale. Pourquoi les hommes parlent – ils ? pourquoi écrivent – ils ? La parole s'adresse d'emblée et nécessairement à l'autre. Les hommes parlent pour se faire entendre et écouter les autres. Parler à soi-même implique le dédoublement du moi, l'objectivation du sujet. Les hommes écrivent pour conserver leur dire et les transmettent aux autres, à la génération postérieure.

La fonction de communication est la fonction première, originelle et fondamentale de langage. Le langage peut se définir comme tout système de signes permettant la communication. C'est la faculté de produire des signes en vue de transmettre des messages. La mise en œuvre de cette faculté par une communauté, un groupe, constitue une langue. C'est ainsi qu'on parle de langue nationale, de langue communautaire. La parole est l'acte strictement individuel par lequel un homme utilisant la langue de son groupe communique à autrui sa pensée, ses sentiments, ses intuitions. La langue est donc le fondement de la socialité et de la communauté. Dans toute langue comme dans le langage en général apparaissent quatre éléments essentiels : l'émetteur, le récepteur, le message, le code comme système de signes véhiculant le message (1). La philosophie classique a toujours considéré le langage comme une réalité spécifiquement humaine. La parole est le propre de l'homme, seul animal politique (2). Mais des expériences faites sur des abeilles et des singes révèlent chez certains

² D'aucuns pensent que le désir d'exprimer ses besoins et ses passions a contraint l'homme d'user du langage. Jean-Jacques Rousseau est de ceux-là. Selon lui, « Ce n'est ni la faim, ni la soif, mais l'amour, la haine, la pitié, la colère qui (...) ont arraché [aux hommes] les premières voix »²⁵.

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

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

animaux la faculté de communication, la capacité d'émettre, de recevoir des messages et de les décoder. Les animaux supérieurs sont capables d'exprimer leurs émotions leurs sensations, leur affectivité (3). Une vision anthropomorphique et anthropocentrique réserve le monopole du langage à l'homme, oubliant que celui-ci fait lui-même parti de la nature. A force de vouloir séparer les hommes des animaux, on finit par séparé les hommes les uns les autres ; d'où la discrimination raciale, la destruction de la nature par l'industrie. En fait, le langage dans sa fonction d'expression et de communication se manifeste chez l'homme et même jusqu' à un certain point, chez l'animal. Reste vrai qu'il existe des différences importantes entre le langage animal et le langage humain. La langue des abeilles est une langue naturelle, marquée par la fixité l'immutabilité, l'inadaptation alors que les langues humaines sont des langues de convention caractérisées par la flexibilité, la variabilité, l'adaptation, le changement (4 et 5).

II. QUEL RAPPORT ENTRE LANGAGE ET PENSEE ?

Les anciens²⁶ furent les premiers à s'apercevoir qu'il existe une relation entre le langage et la pensée. Au terme de leur enquête sur la nature d'une telle relation, ils parvinrent à la conclusion que le langage est un véhicule de la pensée. Beaucoup de philosophes médiévaux, modernes et contemporains n'ont pas hésité d'emboîter le pas aux anciens. René Descartes²⁷, dans sa *Lettre du 23 novembre 1646 au Marquis de Newcastle* souligne intelligemment que « (...) les bêtes ne parlent point comme nous [... parce] qu'elles n'ont aucune pensée et non point que les organes leur manquent »²⁸. La parole ne peut exister sans la pensée. Tout ce qui advient au discours est préalablement pensé. Ainsi, ce qu'on ne pense pas ne peut être dit. L'ineffable n'est rien d'autre que le non pensable. Par ailleurs, on ne peut penser sans faire recours aux mots. Toute pensée trouve obligatoirement refuge dans les mots. « Par conséquent, déclare Hegel, vouloir penser sans les mots est une tentative insensée. Mesmer [un célèbre médecin et magnétiseur, 1734-1815] en fit l'essai, et, de son propre aveu, il en faillit perdre la raison »²⁹.

Pensée et parole ne font pas toujours bon ménage. Toute pensée exprimée à l'aide des mots se trouve forcément diluée. Il est rare que le langage traduise fidèlement la pensée. Le langage trahit la pensée. Les mots sont fort peu de chose pour pouvoir contenir la pensée

²⁶ Généralement, on appelle ainsi les philosophes antiques.

²⁷ Descartes est un philosophe moderne.

²⁸ R. DESCARTES, « *Lettre du 23 novembre 1646 au Marquis de Newcastle* », in *Œuvres et Lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, Ed. Gallimard, 1953, pp. 1255-1256.

²⁹ F. HEGEL, *Philosophie de l'esprit*, Traduction de A. Vera, Ed. Germer Baillière, 1897, § 463.

dans son entièreté. Par ailleurs, le langage ne nous aide pas toujours à partager les expériences les plus profondes de notre vie. Nos souffrances les plus inouïes, nos haines les plus empoisonnées, les passions qui enflamment nos cœurs, etc., sont indicibles³⁰. Nous faisons souvent l'aveu de notre impuissance à les exprimer en disant : « Les mots me manquent... ». C'est alors qu'on découvre la fausseté de cette célèbre phrase de Boileau : « Tout ce qui se conçoit clairement, s'énonce clairement et les idées pour le dire arrivent aisément ». Boileau, tout comme Descartes, a eu tort de poser *la totale transparence de la conscience*.

Les anthropologues et les biologistes ont apporté leur contribution dans les recherches sur le langage. Leurs prises de position n'ont pas été contraires à celles des philosophes. Notamment en ce qui concerne le lien entre le langage et la pensée. A la suite des philosophes, anthropologues et biologistes ont réaffirmé la nécessité du langage pour les hommes. Ces derniers en ont besoin non seulement pour traduire leur pensée, mais aussi pour communiquer entre eux. L'apport des linguistes à la compréhension de la notion du langage n'est pas moindre.

A. L'APPORT DE LA LINGUISTIQUE

L'étude sérieuse de l'histoire des langues et de leurs structures commence au 19^{ème} siècle avec la naissance de la linguistique : discipline qui fait l'étude scientifique du langage humain articulé, c'est-à-dire de la langue. Ferdinand de Saussure (1857-1913), un Suisse, en est le fondateur. La grande nouveauté de la linguistique fût d'établir la ressemblance entre certaines langues³¹ et de faire une étude scientifique des langues. La linguistique a également entrepris d'étudier l'impact de la langue sur les rapports interpersonnels et intercommunautaires, les fonctions du langage, etc.

Pour les linguistes, les éléments de la langue sont des signes. On parle alors de « signes linguistiques ». Bien avant les linguistes, les anciens savaient déjà que la langue se constitue de signes. Dans le *Cratyle* les échanges entre Socrate, Hermogène et Cratyle ont pour but de vérifier si effectivement les noms des choses sont inscrits dans leur nature -à la façon des

³⁰ L'angoisse est un malaise profond, un tourment mortifère, une torture sans fin et sans nom, dont la cause nous échappe. On peut se savoir angoissé, mais on ne sait jamais pourquoi ni comment. L'angoisse plonge dans un *non-sens* qui conduit parfois à la mort. Car l'angoisse affadit la vie et assombri tout espoir d'un avenir meilleur.

⁹ L'exemple de la ressemblance des langues européennes d'avec le *Sanskrit* est le plus patent. Partant de cette ressemblance, les linguistes ont énuméré le groupe de langues dites indoeuropéennes.

onomatopées³² - ou s'ils sont purement conventionnels³³. Cependant, il reste que les linguistes ont apporté des nuances qui étaient inexistantes avant eux. Les différences qu'ils ont établies entre signe³⁴, signifiant et signifié ; ainsi qu'entre langue et langage³⁵ en sont des illustrations.

La linguistique n'accorde aucune importance au problème de la détermination du type de lien qui doit exister entre le langage et la pensée. C'est un problème purement philosophique. La discipline de Ferdinand de Saussure se contente d'étudier la structure des langues et la nature propre des signes linguistiques. En ce sens, elle a permis aux hommes de science de découvrir la richesse et l'importance des langues.

III. DE L'IMPORTANCE DU LANGAGE

Par le langage, nous pouvons nommer les choses, classer les idées, et par le fait même, dominer le monde. Le langage occupe une place privilégiée dans la culture -entendue ici comme un « ensemble de moyens dont disposent les hommes pour modifier la nature à leur avantage »-. Les racines les plus solides de toute culture sont enfouies dans les profondeurs de la langue. C'est dans les méandres de la langue que se dessinent à la fois le ridicule et le génie des projets humains. Là que mijotent les calculs mesquins et les initiatives désintéressées. Pour montrer comment la langue promeut la culture, Emile Benveniste affirme ceci : « Par la langue, l'homme assimile la culture, la perpétue ou la transforme. Or comme chaque langue, chaque culture met en œuvre un appareil spécifique de symboles en lequel s'identifie chaque société »³⁶.

Le pouvoir des mots est beaucoup plus immense que nous ne l'imaginons. C'est au travers d'eux que se structure la perception de l'univers d'un tout peuple. Ainsi, apprendre une langue c'est toujours plus qu'apprendre de simples mots et tournures linguistiques. En

³² Mot imitant ou prétendant imiter phonétiquement le son produit par un être ou une chose (cocorico est une onomatopée qui évoque le cri du coq).

Ces discussions relèvent de la philosophie du langage et non pas de la linguistique. Or, nous le savons bien, la philosophie du langage a pour objectif de définir les conditions de possibilité d'un langage vrai. Cette philosophie n'embrasse aucunement la perspective linguiste. Laquelle vise l'étude des signes linguistiques en eux-mêmes.

³⁴ Le signe linguistique est une « combinaison d'un élément sonore (image acoustique) et d'un concept ». Autrement dit, « le signifiant et le signifié constituent le signe linguistique (entité psychique à deux faces). Le signifiant est l'image acoustique et le signifié le concept (et non la chose). Dans le signe le rapport signifiant/signifié est immotivé ; on ne peut toutefois le dire conventionnel car il n'est pas arbitraire pour celui qui parle et qui ne se ferait pas comprendre ». Cf. J. RUSS (Dir.), *Dictionnaire de philosophie*, Armand Colin, Paris, 2007, p. 316.

³⁵ Les linguistes font clairement la différence entre langue et langage. La langue est le produit social de la structure du langage. Ainsi, comme dit dans la note infrapaginale n°1 de la première page de ce chapitre, il peut donc exister plusieurs types de langues.

³⁶ E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, Tome 1, p 30.

apprenant une langue on accède à l'univers symbolique et métaphysique du peuple qui la parle. Le propre de la langue est d'être le repaire des us, de la vision du monde, des rêves et des désespoirs du groupe social auquel elle "appartient". Voilà pourquoi, à proprement parler, une langue ne se traduit jamais. Mais elle se comprend. « Toute traduction est une trahison ».

La langue peut aussi être utilisée à des fins de domination sociopolitique³⁷. Très souvent il arrive que la langue aggrave la fracture sociale en radicalisant les affrontements interethniques et en alimentant les intégrismes de toutes sortes. La langue crée toujours un « nous » qui s'oppose à un « eux ». Les classes sociales se reconnaissent aussi à la manière de faire usage d'une langue. Aussi les classes aisées, ainsi qu'une bonne partie de celles moyennes, prétendent parler la langue "pure" (la langue classique, telle que consignée dans les grammaires et les dictionnaires de référence). Le bas peuple trouve sa joie à parler l'argot ou la langue sous sa version la plus courante. En un mot, la prise en compte des facteurs linguistiques dans la résolution des conflits peut être salutaire.

Grâce au langage nous pouvons agir sur les personnes et sur le monde. Dans le premier cas on se réfère, par exemple, aux propos qu'un locuteur peut adresser à un récepteur. Ces mots ont obligatoirement une incidence sur lui. Ils peuvent l'enchanter ou l'énervier, le flatter ou l'offusquer, selon qu'ils sont courtois ou méchants³⁸. Dans le second cas les mots deviennent des « actes du langage ». Ils revêtent leur fonction performative : ici les mots réalisent ce qu'ils disent³⁹. Le langage révèle aussi son importance à travers sa fonction thérapeutique.

CONCLUSION

Alors que la philosophie se promettait de faire la vérité sur les rapports qu'entretiennent langage et pensée, ainsi que de définir les conditions d'existence du langage vrai, Ferdinand

³⁷ Beaucoup de dirigeants politiques à travers le monde, surtout ceux des pays islamiques et hispanophones (Mahmoud Ahmadinejad, Hugo Chavez, Evo Morales, Hassan Nastrallah, etc.), considèrent l'Anglais comme une langue de la domination. D'autant plus que les défenseurs du mondialisme et de l'économie libérale le présentent comme la langue du village planétaire (*Global village*). Du moins, selon les analyses de Samuel Huntington faites dans *Le choc des civilisations*.

³⁸ Une parole réconfortante peut faire beaucoup de bien à qui elle est adressée. Des encouragements sincères, des félicitations méritées, des compliments vrais, sont autant de choses qui nous réchauffent le cœur et nous donne la joie de vivre. Au contraire, les paroles méchantes sont destructrices. Les injures, les moqueries, les propos calomnieux, blessent notre amour-propre et nous couvrent de honte. Avec les mots on peut conduire autrui en enfer ou au paradis.

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

³⁹ Exemple : « Au nom de pouvoirs qui m'ont été conférés, je vous déclare mari et femme », « Je déclare cette année académique ouverte ». Les philosophes anglo-saxons, notamment Searle et Austin, ont aidé la philosophie à découvrir la performativité du langage : parfois le langage actualise ce qui est dit.

de Saussure a trouvé mieux de faire l'étude des « signes linguistiques ». C'est-à-dire d'étudier la langue en elle-même, et non pas les considérations qu'on en fait. L'orientation linguistique est d'autant plus enrichissante qu'elle permet l'étude de la langue dans toute son étendue. Ce chapitre qui touche à sa fin nous aura longuement entretenus sur l'importance du langage. Tout d'abord il nous a rappelé que le langage permet aux hommes de régner sur le monde parce qu'il est l'un des principaux pivots de la culture. Ensuite, nous avons découvert que la langue est porteuse de la vision du monde, des peurs, des phantasmes et des espoirs de tout peuple. Aussi, la langue nous est apparue comme un des éléments qui peuvent être utiles pour la construction d'une paix durable dans les régions ensanglantées par les conflits. En fin, il nous a été révélé que la langue est un puissant moyen pour agir sur le monde et sur les personnes.

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

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

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

OBJECTIFS DU COURS :

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

INTRODUCTION :

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

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

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

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

I. LE TRAVAIL

1. Travail, servitude, liberté

a. Le travail-servitude :

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

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

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

b. Travail-liberté

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

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

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

c. Travail-intelligence :

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

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

d. Le sens humain du travail :

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

e. Métaphysique et morale du travail :

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

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

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

f. Le travail comme devoir envers autrui :

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

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

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

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

1. De l'outil à la machine :

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

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

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

a. Mécanisation de la vie de l'homme :

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

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

2. Les avantages du machinisme.

a. Les navettes d'Aristote :

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

3. L'anti machinisme contemporain.

a. Civilisation mécanique et vie spirituelle :

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

b. Civilisation mécanique et déshumanisation :

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

« La science, a dit Jean Rostand, a fait de nous des dieux avant que nous méritions d'être des hommes. » devant la menace des armes atomiques et chimiques, ne convient-il pas de rappeler ce qu'a dit Bergson ? Que le machinisme a rompu l'équilibre de l'âme et du corps,

parce que notre âme est restée la même tandis que voyait sa puissance accrue de toute la force des machines.

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

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

4. Réserve sur l'anti machinisme.

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

a. Automation et libération :

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

b. Le taylorisme :

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

c. Humaniser le travail :

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

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

III. LA QUESTION SOCIALE.

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

1. Le libéralisme économique.

a. Adam Smith et la loi du marché :

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

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

Les salaires des ouvriers sont soumis à une régulation naturellement analogue ; s'ils sont trop bas dans une profession, on ne trouve plus de candidats à ce métier et il faut bien que les

salaires se relèvent ; s'ils se relèvent anormalement, un grand nombre d'ouvriers se proposent à l'embauche et cette concurrence fait baisser le salaire.

b. L'Etat et le capitalisme :

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

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

2. La critique du libéralisme : le socialisme marxiste.

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

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

Pourtant, ce n'est pas pour des raisons morales que Karl Marx condamne le capitalisme libéral. Dans son grand ouvrage, le capital, Marx prétend se placer à un point de vue purement

scientifique. Il se propose d'analyser la structure du capitalisme libéral. Dans une perspective dialectique (inspirée par l'idée hégélienne que les contradictions sont les moteurs de l'histoire), cette analyse veut montrer que le capitalisme se détruit lui-même à partir de ses contradictions internes.

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

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

3. Le capitalisme et la question sociale

Mais le système capitaliste va engendrer des contradictions :

Les contradictions du capitalisme

a. Les crises économiques :

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

b. Les guerres

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

c. La concentration

Pour comprendre le processus de la concentration, il faut partir de la distinction marxiste du capital constant et du capital variable. Le capital constant (ainsi appelé parce qu'il ne

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

Conclusion :

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

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

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

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

quantité de la production. Le grand échec du capitalisme demeure le chômage dont les effets dramatiques ne sont que partiellement corrigés par l'invention de l'Etat.

Sujets de réflexion :

- 1- Peut-on affranchir le travailleur de toute servitude ?
- 2- Le travail figure –il au nombre des droits de l'homme ?
- 3- Tout-il s'acheter ?
- 4- Comment concevoir les rapports entre les échanges économiques et l'ensemble de la vie sociale ?
- 5- Le travail est-il pour l'individu le moyen de devenir une personne ?
- 6- Le travail est-il un droit ?
- 7- Le travail est – il une fatalité ?
- 8- La valeur d'une civilisation se réduit- elle au développement de sa technique ?
- 9- Comment expliquer qu'on puisse considérer des machines comme douées d'un pouvoir merveilleux ou maléfique plutôt que comme des objets techniques ?
- 10- Faut- il redouter la machine ?

3^{EME} PARTIE : LA CONNAISSANCE

Depuis l'éveil de la raison, l'homme n'a cessé d'être hanté par le désir de maîtriser et de connaître son milieu de vie et les phénomènes qu'il y constate. Ce désir naturel de connaître le pousse à trouver des explications aux phénomènes qui lui paraissent étranges. Si dans les temps primitifs, il se contentait des explications mystiques, voire occultes, bien vite, la connaissance rationnelle de ces réalités s'est imposée à lui. Ainsi, sont nées les sciences.

Cette partie qui porte essentiellement sur la réflexion philosophique relative aux sciences entend montrer le fonctionnement interne des sciences appelées exactes et mettre au grand jour les questions qu'elles soulèvent.

CHAPITRE 5 : LA CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE : THEORIE ET EXPERIENCE

A. INTRODUCTION GENERALE :

L'usage approximatif mais très courant de ces deux termes confond volontiers la théorie et tout ce qui est abstrait d'un côté, et du côté opposé l'expérience et le concret. C'est souvent avec mépris qu'on qualifie de « théorique » des propos ou des idées que l'on juge trop éloignés des faits alors qu'on vante la « solidité » des propos ou d'idées apparemment fondés sur « l'expérience » de leur auteur ou sur des données « concrètes ». Bref, l'expérience serait comme le concret, le signe du sérieux et du contrôlable ; la théorie, au contraire, comme l'abstrait, céderait aux tentations du vague, de l'invérifiable.

I. L'EXPERIENCE JUGE DE LA THEORIE ?

1. La théorie : une vue de l'esprit :

Tirée du grec théôria, le mot théorie signifie chez Platon « contemplation, vue de l'esprit ». Mais que vaut une simple vue de l'esprit si elle ne renvoie pas à une expérience ? C'est souvent avec mépris qu'on qualifie de « théorique » des idées éloignées de l'expérience vécue. La théorie serait ainsi marquée du sceau de l'incertain voire de l'impraticable. Les théories scientifiques elles-mêmes ne sont acceptées que si elles sont validées expérimentalement. Une théorie scientifique veut être en effet une explication de certains phénomènes, et les expérimentations ont précisément pour fonction de constater si ces phénomènes se produisent conformément ou non à la façon dont la théorie les explique. L'expérience n'apparaît-elle pas alors comme le juge de toute théorie ?

2. Les différents sens du mot « expérience » :

Au sens le plus courant, l'expérience est l'ensemble des savoirs et des savoir-faire acquis par la pratique de la vie. En ce sens, on dira de quelqu'un qu'il est expérimenté ou qu'il a de l'expérience.

Dans un 2^{ème} sens, plus philosophique, le concept d'expérience renvoie aux données sensibles grâce auxquelles nous nous rapportons aux choses. Par exemple le sens de la vue permet d'avoir l'expérience des couleurs.

Dans un 3^{ème} sens, enfin, le mot expérience désigne les procédures au moyen desquelles on essaie de contrôler ou de valider des hypothèses ou des croyances. On dira en ce sens d'un scientifique non qu'il a de l'expérience mais qu'il faut une expérience. Il faudrait d'ailleurs mieux ici parler d'expérimentation que d'expérience.

Ces trois sens ne doivent pas être confondus. Ils semblent néanmoins tous faire de l'expérience le critère de la valeur des théories. Seule l'expérience semble nous instruire et nous permettre de décider de la vérité ou de la particularité de nos « vue d'esprit ».

3. L'expérience mise en cause :

La subordination de la théorie à l'expérience n'a pourtant pas été une évidence pour tous les philosophes. Bien au contraire, tout un courant rationaliste qu'on peut faire remonter à l'antiquité grecque argue du caractère souvent trompeur de nos sens pour soutenir la thèse inverse : l'expérience est un obstacle à la connaissance. C'est notamment ce que nous dit Platon dans son allégorie de la caverne : le monde de notre expérience est comparable à une caverne au fond de laquelle sont projetées les ombres perçues par les prisonniers qui ne peuvent tourner la tête ni par conséquent voir la lumière et les réalités du dehors. Ne seront-ils pas alors portés à croire que les ombres qu'ils voient sont des réalités mêmes ? Ces prisonniers nous ressemblent. La connaissance sensible n'est pas la connaissance véritable qui oblige au contraire à nous détourner du fond de la caverne afin de contempler au dehors les réalités véritables. Celles-ci sont dès lors purement intelligibles, invisibles à tout autre œil que l'œil de l'âme, et donc objet d'une pure théôria.

Le philosophe des sciences Gaston Bachelard reprendra d'une certaine façon le programme platonicien : notre expérience première et immédiate du monde, loin d'être l'origine ou la justification de nos connaissances théoriques, est un obstacle qu'il faut dépasser, parce qu'elles tournent le dos à l'objectivité. Personne n'a jamais trouvé les lois de la combustion

en se laissant bercer par la chaleur de la cheminée. Le réel dit Bachelard n'est pas donné, il est construit par la pensée scientifique.

4. Critique morale de l'expérience :

Dans le domaine des théories morales, l'expérience loin d'être d'un grand secours tend facilement à devenir l'alibi du renoncement. Agir moralement se heurte certes souvent à des conditions qui rendent l'action difficile : par exemple je dois toujours secourir quelqu'un que je sais être en danger mais je ne le peux pas toujours. Est-ce une raison pour ne pas vouloir agir ? L'invocation des circonstances n'est-elle pas qu'un prétexte à notre inaction ? Telle est notamment la position de Kant. L'impossibilité matérielle d'être constamment moral et de faire toujours son devoir ne peut en aucun cas nous dispenser de vouloir toujours le faire. Et jamais on ne réfutera valablement une idée morale en disant que c'est une utopie

II. L'EMPIRISME EN DEBAT

1. L'expérience, fondement de la connaissance ?

Contre toute ces critiques, se dresse l'empirisme, philosophie dont le projet même est de montrer que l'expérience est le fondement de toute connaissance et la garantie de l'objectivité de nos représentations. Pour l'empirisme, dont les grands philosophes furent au 17^{ème} et au 18^{ème} siècle, l'anglais John Lock, l'Ecosais David Hume et le français Condillac, l'expérience sensible est à l'origine de toutes nos idées. Si abstraite soit-elle, une idée peut toujours se décomposer en élément qu'on peut faire dériver de ce que Hume appelle une « impression sensible ». Par exemple, l'idée d'une montagne d'or ne correspond certes à aucune expérience ; pourtant, elle résulte d'une combinaison entre l'idée de montagne et l'idée d'or, dont nous avons l'expérience. L'expérience n'est pas seulement à l'origine des idées. Elle atteste aussi la valeur objective. Une idée qu'on ne pourrait pas décomposer en élément simple dérivant chacun d'une impression sensible, ne représenterait rien ; ce serait non une idée mais un mot vide de sens.

2. L'objection kantienne :

Kant reprend et développe une objection que Leibniz formulait déjà contre l'empirisme de John Lock ; à celui-ci qui affirmait que rien n'est dans l'intelligence qui n'ait d'abord été dans les sens, Leibniz répondait en effet : sauf l'intelligence elle-même.

On peut ainsi concéder à l'empirisme une vérité : sans l'expérience, nous ne connaîtrions rien ; elle est la matière de notre connaissance. Mais le monde de notre expérience est

organisé : nous y repérons un ordre, des régularités, des lois. Or l'expérience ne peut pas par elle-même rendre compte de ce qui l'organise. Considérons par exemple la catégorie de causalité. Elle renferme l'idée d'une liaison nécessaire entre la cause et son effet. Or l'expérience ne nous instruit pas de cette nécessité. Au mieux, nous apprend-elle que les choses se sont toujours passées ainsi. Aussi, Kant en déduit –il que le concept de causalité n'est pas lui-même dérivé de l'expérience. C'est un concept pur de l'entendement indépendant de l'expérience mais qui met en forme la matière de nos impressions sensibles.

III. LA METHODE EXPERIMENTALE

1. L'irréductibilité des théories scientifique :

L'analyse de l'activité scientifique peut-elle trancher le débat entre la conception kantienne et l'empirisme ?

L'empirisme tend à penser que les théories scientifiques ne sont que des synthèses des faits observables. Il néglige alors ce qu'apporte une théorie en l'organisant et en expliquant les faits. En effet, les concepts d'une théorie scientifique ne sont pas seulement des descriptions du monde : ils veulent aussi en être des explications. Par exemple le concept d'évolution a été avancé par Darwin pour expliquer certains faits d'observation (la relation entre des espèces actuelles et des restes fossiles, la distribution géographique d'espèce reliée par leur affinité anatomique ou morphologique systématique...) mais il n'est pas lui-même dérivé d'une observation : personne n'a jamais vu une espèce en train d'évoluer. Un tel concept est construit par la science. Ainsi, si une théorie scientifique doit évidemment rendre compte des données de l'expérience, elle le fait au moyen des concepts qui ne peuvent s'y réduire. Du reste, on peut construire sur les mêmes observations plusieurs théories différentes voire contraire. Par exemple, la théorie géo centriste de l'astronome grec du 2^{ème} siècle Ptolémée (pour qui, la terre est le point immobile autour duquel tournent les planètes et le soleil) est construite sur les mêmes données observables que la théorie inverse de Copernic (c'est le soleil qui est au centre) ; l'une et l'autre théorie rendent compte de façon opposée du même mouvement apparent des astres.

Une expérience est toujours un problème posé à la nature. Le monde de l'expérience n'est pas un livre ouvert qu'il suffirait de lire. La nature ne répond qu'aux questions que nous lui posons. Et elle répond dans les termes même dans lesquels la science l'interroge. Cela signifie que l'expérimentation scientifique elle-même est toujours imprégnée de théories. Les théories scientifiques loin d'être le résultat de l'expérimentation, la structurent. Elles permettent de

concevoir les expériences et d'en interpréter les résultats. Par exemple, les atomes et les molécules n'ont aucune réalité observable indépendamment de la théorie atomique et un observateur ignorant de cette théorie n'observerait en réalité rien du tout.

2. La base empirique des théories scientifiques :

Le propre de la science est de soumettre l'acceptation de ses théories au contrôle de l'expérience. L'empirisme a sans doute tort de faire de l'expérience l'origine de nos idées. Mais a-t-il tort d'en faire la justification. La possibilité qu'a la science dite expérimentale de contrôler par des faits d'observation si ses théories sont ou non acceptables semble bien être le gage de l'objectivité de ses énoncés, l'objectivité à laquelle aucune théorie non scientifique (par exemple la philosophie) n'est jamais parvenue. La possibilité d'une confrontation avec l'expérience semble donc être le critère de démarcation entre théorie scientifique et théorie non scientifique. Selon cette façon de voir, le propre d'une théorie scientifique n'est pas d'être vérifiée mais vérifiable, c'est-à-dire de pouvoir être expérimentalement vérifiée ou infirmée et le propre d'une théorie non scientifique n'est pas d'être démentie par l'expérience, mais de ne pas être susceptible de se soumettre à un contrôle expérimental.

3. Théorie et vérification :

Il serait totalement anti scientifique de rechercher à sauvegarder à tout prix une théorie que l'expérience aura condamnée. Une telle attitude constituerait, pour emprunter l'expression de Gaston Bachelard, un véritable obstacle épistémologique, c'est-à-dire une cause de stagnation voire de régression pour la science. Des obstacles épistémologiques sont les intuitions spontanées, des habitudes de pensée, des valorisations inconscientes qui constituent des entraves et des résistances inhérentes à l'acte même de connaître. Accéder à la science, « *c'est spirituellement rajeunir, c'est accepter une mutation brusque qui doit contredire un passé* ». La science ne progresse pas de façon continue mais elle se construit à partir des ruptures successives. Ces ruptures épistémologiques, mutation brusque que doit effectuer l'esprit pour ajuster ses cadres rationnels aux expériences nouvelles, sont autant de changements de concepts et de méthodes à l'intérieur même du devenir scientifique. Donc, même expérimentalement établie, la vérité scientifique n'est jamais définitive, les théories ont une histoire.

Si l'on peut supposer que l'ordre du monde change peu, sa connaissance en revanche n'est qu'une succession des rectifications, d'erreurs corrigées et des vérités approximatives. Ce caractère historique des théories scientifiques indique qu'elles ne sont pas indépendantes des

sociétés dans lesquelles elles naissent et se développent. Tel est le sens des propos de Pascal lorsqu'il affirme que nous pouvons dire le contraire des anciens sans les contredire : « *dans le jugement qu'ils ont fait que la nature ne souffrait point de vide, ils n'ont entendu parler de la nature qu'en état ou ils la connaissent* ».

Les théories s'appuient sur des expériences qui elles-mêmes sont relatives au degré de développement de la technique. Il ne faut donc jamais considérer une théorie comme définitivement établie. Pour Karl Popper, d'ailleurs il faut sans cesse la mettre à l'épreuve, tester sa résistance au contrôle dont le succès aboutirait à la réfutation de la théorie. Jamais, une théorie ne peut être vérifiée de manière définitive, elle ne peut être que non encore réfutée. Aussi nombreux que soit les tests qu'elle ait réussi à passer, elle ne peut être assurée de ne pas succomber à un test ultérieur.

Cette inscription des théories scientifiques dans l'histoire remet en cause le scientisme qui croit en la toute-puissance de la science. Il consiste à penser que, d'une part, les vérités scientifiques constituent un modèle pour la connaissance et sont des absolus des vérités immuables et que d'autre part, les projets de la science vont résoudre l'ensemble des problèmes humains, non seulement dans l'ordre matériel mais aussi dans l'ordre moral, politique ou spirituel. Cependant, critiquer le scientisme ne doit pas nous faire tomber dans des positions relativistes voire sceptiques.

B. CONCLUSION GENERALE :

Faut-il en conclure que le débat entre empiristes et rationalistes n'a plus aujourd'hui aucune raison d'être ? Oui, dans la mesure où la physique ne progresse qu'au prix d'une activité de plus en plus élaborée de la raison des physiciens et d'emprunts de plus en plus nombreux aux mathématiques. Mais cela veut dire que la théorie peut désormais se passer de l'expérience ? Non, et si s'était le cas, le rapport de la physique à la réalité, déjà très distendu par la complexité et l'abstraction croissante des théories contemporaines, serait bientôt perdu. Toutefois, les positivistes eux-mêmes accordent un nouveau statut aux exigences de la vérification expérimentale : pour Karl Popper, vérifier une théorie, c'est tester sa résistance aux contrôles « négatifs ».

CHAPITRE 6 : L'IDEE DE VERITE

INTRODUCTION

Comment parler de la vérité au sein de nos sociétés profondément marquées par la pratique du mensonge ? Ceux qui tiennent absolument à dire la vérité, ceux qui veulent vivre dans et de la vérité sont pris par beaucoup pour des cons. D'autant plus que les escrocs, les corrompus, les hypocrites et les faussaires ont souvent des conditions de vie les plus confortables. Le respect de la vérité, comme valeur morale, est en perte de vitesse. La dernière partie ce chapitre montre justement pourquoi le respect de la vérité a cessé d'être un réflexe pour la grande majorité des hommes. Les deux premières parties du chapitre sont un essai de saisie de la vérité du point de vue épistémologique. C'est-à-dire la vérité considérée non plus dans la perspective morale, mais dans celle des connaissances en général et des connaissances scientifiques en particulier.

I. LABORIEUSE QUETE DE LA VERITE

Le projet originaire de la philosophie n'est-il pas la recherche de la vérité ? La philosophie veut fonder toute connaissance en raison ; elle somme toute chose de lui révéler son sens caché. Mais au fur et à mesure que le philosophe s'investit dans la quête de la vérité il découvre l'immensité de sa tâche et aperçoit toujours plus loin de lui l'horizon de la vérité. La recherche de la vérité est donc une tâche ardue qui exige du philosophe patience et ténacité. Autrement la vérité à laquelle le philosophe hâtif parvient n'est que fragmentaire. Tout quêteur de vérité sait qu'il faut préalablement désirer la vérité pour espérer l'atteindre. Bon nombre d'hommes ne sont pas disposés à chercher la vérité parce qu'ils vivent dans l'illusion de la posséder déjà. Ainsi il n'y a pas que la recherche de la vérité qui soit laborieuse. Le désir même de la chercher résulte d'un effort préalable. Le réel désir de parvenir à la vérité est le prélude à sa recherche. Les sceptiques, dont Pyrrhon d'Elis est le maître, n'eurent pas accès à la vérité parce qu'ils n'espéraient même pas l'atteindre. Le Scepticisme pyrrhoniste ne nie pas seulement l'existence de la vérité mais il refuse aussi de se poser la question de la vérité. Protagoras d'Abdère, sceptique à ses heures et défenseur d'un relativisme intégral, pense que tout est relatif. Par conséquent chacun a sa vérité⁴⁰.

En un mot, le désir de chercher la vérité ne va pas de soi. Dans les dialogues de Platon, Socrate se sert de son tact remarquable pour aider ses interlocuteurs à laisser tomber les fausses vérités. Dans la plupart des cas les interlocuteurs de Socrate logent dans l'opinion⁴¹.

Chéréphon, un ami d'enfance de Socrate, alla consulter l'oracle du temple de Delphes pour que ce dernier lui dise s'il existait quelqu'un de plus savant que Socrate. La réponse fut à peu près celle-ci : « Socrate est le plus savant des enfants des hommes ». Informé de la

⁴⁰ David Hume et Bertrand Russell, respectivement du 17^{ème} et du 20^{ème} siècle, optent pour un scepticisme modéré. Et par ce fait ils se démarquent du scepticisme de Pyrrhon et de Protagoras. Le scepticisme modéré ne soutient pas l'inexistence de la vérité ; il montre seulement la faiblesse de la raison humaine dans son effort pour y parvenir.

⁴¹ L'opinion est un savoir superficiel et non vérifié. Savoir souvent défendu par qui le possède avec la dernière énergie.

déclaration de l'oracle à son sujet, Socrate s'inquiète et se presse de la vérifier. Un à un, Socrate rencontre les « savants » de son époque. En fait ceux qui se prenaient pour des savants et que les Athéniens considéraient comme tels. A sa grande surprise Socrate note que les prétendus savants d'Athènes ne sont pas des savants mais des imposteurs. Pourquoi ? Parce qu'ils prétendent tout savoir alors qu'ils ont un savoir très limité. Par ailleurs Socrate réalise combien vraie est la déclaration de l'Oracle du temple de Delphes. Socrate est le plus savant parce que, conscient de sa propre ignorance, il n'oublie pas que la quête du savoir et de la vérité est une quête inachevée⁴².

L'opinion est une excroissance intellectuelle. Elle empêche ceux qui y trouvent asile de parvenir à la vérité. Beaucoup de nos connaissances relèvent simplement de la *doxa* (l'opinion). Cette dernière revendique le droit d'être la vérité parce qu'elle est conforme à la tradition et à ce que les gens pensent de manière générale. Si la *doxa* n'est pas la vérité, elle est quand même le produit du vraisemblable –ce qui ressemble à la vérité-. Les détenteurs d'un savoir vraisemblable sur un sujet donné sont les moins disposés du monde à accéder au domaine de la vérité. Leur proximité avec la vérité constitue pour eux un obstacle, une pierre d'achoppement posée sur le chemin de la vérité.

Moyennant la prise en compte de quelques difficultés, la démarche cartésienne n'eût pas d'autre souci que de faire la guerre aux opinions et au savoir vraisemblable. Le doute cartésien, n'étant pas une fin en soi, se veut une porte qui s'ouvre sur la vérité. Descartes est certain d'avoir fait le bon choix. Celui du doute hyperbolique et radical. « Il y a déjà quelque temps, confiait-il, que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés ne pouvait être que fort douteux et incertain ; de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance [...] »⁴³.

Une autre difficulté à laquelle se confronte forcément tout chercheur de vérité c'est de pouvoir reconnaître la vérité. Pour cause, la définition de la vérité est problématique. A la question « Qu'est que la vérité ? », il existe une multitude de réponses. En outre, l'établissement des critères de la vérité n'est pas un problème moindre.

II. LA VERITE A-T-ELLE UNE DEFINITION ?

La tradition philosophique définit généralement la vérité comme l'adéquation entre un jugement ou une idée et la réalité. C'est-à-dire la correspondance entre une idée et ce que représente cette idée dans le monde. Ainsi l'idée que les pharaons sont Egyptiens n'est vraie que si, en réalité, les pharaons sont Egyptiens. La tradition philosophique stipule que la vérité est principalement une **vérité de correspondance**. Cette acception traditionnelle de la vérité n'est pas satisfaisante. Les faits purs –indépendants du langage, des interprétations et des catégories humaines- n'existent pas. Pour tenir un langage vrai il faut pouvoir parler sans

⁴² Cf. PLATON, *Apologie de Socrate*, 1^{er} Discours, Hatier, Coll. « Les classiques de la philosophie », 1999, pp. 10-14.

⁴³ R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, 1^{ère} méditation.

contradiction. Avec cohérence. La **vérité-cohérence** démontre que les faits existent uniquement tels que l'homme les perçoit.

Cependant la non-contradiction n'est pas un critère suffisant pour définir la vérité. Finalement, la vérité-correspondance ou vérité de correspondance paraît plus crédible que la vérité-cohérence. Il faut pourtant apporter un amendement à la conception de la vérité-correspondance. La correspondance des idées aux faits est une correspondance métaphysique. Les idées correspondent non pas aux faits en eux-mêmes –les faits tels qu'ils sont- mais aux faits tels qu'on les perçoit –les faits tels qu'ils nous apparaissent -.

Une chose est de pouvoir définir la vérité, une autre est de savoir la reconnaître. La connaissance précise de la définition de la vérité n'implique pas la reconnaissance de la vérité. Un individu peut bien posséder le sens de la vérité sans toutefois être capable de distinguer le vrai du faux. A quoi reconnaît-on alors la vérité ? Selon Descartes, à son évidence. Ce qui est vrai apparaît évidemment comme tel. L'évidence est le premier des quatre préceptes du doute méthodique. Descartes explique clairement ce qu'il entend par évidence : « Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement en mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute »⁴⁴.

On reproche à Descartes d'avoir une conception purement intellectualiste de la vérité. La démarche cartésienne est calquée sur le modèle mathématique. Les vérités auxquelles Descartes parvient sont donc des vérités de raison. Il y a accès grâce à un acte d'intelligence pure : l'intuition. A défaut de recevoir des intuitions Descartes recourt au raisonnement. A la déduction particulièrement. Descartes avait peut-être oublié qu'il existe aussi des vérités de fait.

Un discours portant sur les faits n'est pas seulement vrai par son évidence. Sa vérité doit absolument être établie à la suite d'un procès de vérification. Les vérités de raison par contre n'ont que faire de la vérification⁴⁵. En ce qui concerne l'analyse des formes de vérité, Leibniz s'est montré plus clairvoyant que Descartes. Leibniz a su établir la distinction entre vérités de raison et vérités de fait. Pour ce dernier, les vérités de raison sont des vérités nécessaires. Elles sont uniquement le produit d'une démonstration logique. Leibniz trouve par contre que les vérités de fait sont des vérités contingentes. Ces vérités sont taxées de contingentes parce qu'elles auraient pu ne pas être vraies et cela ne changeraient rien à l'ordre du monde.

III. LA VERITE EST-ELLE UNE VALEUR ?

L'humanité considère la vérité comme une valeur⁴⁶. C'est-à-dire « ce qui, dans une chose, est estimé désirable par une personne ou un ensemble de personnes. Ce qui est objet d'une

⁴⁴ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, Analyse et présentation par Sylvie PEYTURAUX, Bréal, 2003, p. 88.

⁴⁵ $2+2 = 1+3$ n'est vrai que si chacun des éléments qui constituent cette égalité est vrai. La vérité de cette égalité n'est pas à chercher en dehors d'elle-même.

⁴⁶ Nous considérons la vérité dès cet alinéa du point de vue moral. Nous ne traitons plus de la vérité sous son versant épistémologique.

estimation de la part d'une personne et qui contribue à orienter sa vie ; idée servant de norme à l'activité morale... »⁴⁷. La vérité est donc une valeur. Cette proposition ne souffre d'aucun doute. Si ce n'était pas le cas, le mensonge serait une chose louable et prisée de tout le monde. En tant que valeur –morale- la recherche et la défense de la vérité supposent un choix. Chaque homme choisit librement de vivre soit dans le mensonge soit dans la vérité.

Cerné de tous les côtés par ses passions et ses désirs non mortifiés, l'homme n'hésite pas souvent de sacrifier la vérité sur l'autel du plaisir fugace, de « l'argent trompeur », des ambitions velléitaires, etc. Parfois le prix à payer pour vivre dans la vérité est très élevé. Dans une société corrompue, l'homme juste et vrai n'a pas droit de cité. Ceux qui vivent des antivaleurs le traquent et transforment le bien qu'il fait en mal. En outre, la vérité est trop blessante parfois pour être acceptée. Dès lors, doit-on toujours vouloir la vérité ? Doit-on toujours dire la vérité ?

Emmanuel Kant pense qu'il faut toujours dire la vérité. Même si la révélation de la vérité peut entraîner des conséquences désastreuses. « Etre véridique dans les propos qu'on ne peut éluder, c'est là le devoir formel de l'homme envers chaque homme, quelle que soit la gravité du préjudice qui peut en résulter pour soi-même ou pour autrui. »⁴⁸. Sommes-nous toujours prêts à dire la vérité et en payer le prix ?

Nietzsche a un avis contraire à celui de Kant. « Qu'on prenne en effet la peine de se demander de manière radicale : "pourquoi ne veux-tu pas tromper ?", notamment s'il devait y avoir apparence –et il y a apparence !- que la vie vise à l'apparence, je veux dire à l'erreur, la tromperie, la dissimulation, l'aveuglement et l'aveuglement de soi [...]. Il se pourrait qu'un tel projet soit [...] un principe de destruction hostile à la vie... Volonté de vérité –cela pourrait être une volonté secrète de mort »⁴⁹. Nietzsche trouve insensé le désir de dire la vérité en tout et partout. C'est, à l'en croire, un désir hostile à la vie. C'est-à-dire un désir hostile à l'épanouissement de l'homme et à son plein accomplissement dans le monde. Nietzsche propose à tout homme d'être créateur des valeurs. Les valeurs ne doivent pas être imposées à l'homme. Selon Nietzsche, les valeurs, les vraies, prennent naissance dans les « trippes » de chaque homme. Ainsi, les vraies valeurs défendent la vie au lieu de la détruire.

CONCLUSION

Le chemin de ceux qui cherchent la vérité ne manque pas d'embûches : l'opinion, le vraisemblable, l'erreur, l'illusion, etc. Autant de choses desquelles il faut prendre distance pour parvenir à la vérité. La modestie est l'attitude intérieure dont s'arment les quêteurs de vérité. La vérité reste hors de portée pour qui ne veut avant tout confesser son ignorance ou, dans une moindre mesure, reconnaître l'insuffisance de ses connaissances. En outre, la croyance à l'existence de la vérité est une condition incontournable pour découvrir la vérité. Le sceptique radical n'accèdera jamais à la vérité parce qu'il met en doute l'existence même de la vérité. Bien plus, la reconnaissance de la vérité n'est aussi difficile que sa recherche.

⁴⁷ J. RUSS (Dir.), *Dictionnaire de philosophie*, Armand Colin, Paris, 2007, p. 356.

⁴⁸ E. KANT, *D'un prétendu droit de mentir par humanité* (1797), Flammarion, 1994, pp. 97-99.

⁴⁹ F. NIETZSCHE, *Le gai savoir* (1882-1887).

Du point de vue moral le respect et la défense de la vérité peuvent s'accompagner de conséquences fâcheuses. Aussi, certains choisissent de taire la vérité afin de ne pas s'attirer des ennuis.

CHAPITRE 7 : LE POUVOIR ET LA VIOLENCE

INTRODUCTION

La logique de la confiscation du pouvoir, en laquelle les dirigeants africains excellent, donne à penser. En Afrique, les survivances de la conception traditionnelle du pouvoir font obstruction au processus de démocratisation des Etats et des institutions. Le chef est chef. Il est chef pour toujours et personne ne peut le contester. L'exercice du pouvoir dans le continent noir est un peu plus problématique que dans d'autres continents ; certes. Mais en tout lieu du monde, « le pouvoir corrompt ». Le pouvoir continuera toujours de corrompre parce qu'il s'est lié d'amitié avec la violence. En fait pour partir du pouvoir à la violence, il n'y a qu'un pas à faire. Etant donné que la violence est partout il n'y a, honnêtement parlant, aucun pas à faire. Pouvoir et violence sont les deux notions que nous essayerons de bien comprendre dans ce chapitre. Aussi, le lien qui unit ces deux notions sera saisi.

I. DU POUVOIR

1. Qu'est-ce que le pouvoir ?

Pris dans son sens philosophique, le pouvoir est la faculté d'agir. Sont dotés d'un pouvoir ceux qui agissent sur autrui, ainsi que sur les choses et les êtres du monde. Le pouvoir est proprement humain. Tout homme exerce le pouvoir sous une forme ou sous une autre. Même si un homme est privé de tout pouvoir sur autrui, la possibilité d'agir sur le monde ou sur lui-même reste toujours ouverte. Car le pouvoir n'est pas seulement une faculté d'agir en dehors de soi. Il est aussi une capacité d'action sur soi⁵⁰.

Le pouvoir n'est qu'une faculté. Il a besoin de se fonder sur la force ou la puissance pour s'actualiser. Autrement dit, le pouvoir ne peut être réel et opérationnel que s'il s'accompagne d'une puissance. Celle-ci est entendue comme l'ensemble des moyens, atouts et qualités qui donnent à un individu d'agir sur les êtres et sur les choses. C'est-à-dire d'user de son pouvoir. La puissance est au pouvoir ce que les yeux et le cerveau sont à la vue. La puissance n'est pas réductible à ses formes empiriques telles que la beauté et la force physique. Elle se manifeste aussi à travers l'éloquence, la réputation, la force de caractère, la richesse, etc. En un mot, il n'y a pas de pouvoir sans puissance⁵¹.

⁵⁰ Or, agir sur soi et se dominer demande beaucoup plus d'efforts que d'agir sur les autres. L'homme est prompt à commander aux autres. Mais il n'ose pas se soumettre aux exigences qu'il leur impose. Nous sommes loquaces et inventifs quand il va des problèmes d'autrui. Par contre, face à nos difficultés personnelles nous sommes muselés et à court d'imagination.

⁵¹ Il convient de noter que l'exercice du pouvoir n'est pas exclusivement réservé aux individus. Les groupes exercent aussi le pouvoir sur d'autres groupes.

La compréhension du pouvoir ne doit pas être restreinte au champ philosophique. Le pouvoir a des dimensions sociales et politiques. Socialement parlant le pouvoir est uniquement l'ascendance d'un individu ou d'un groupe sur d'autres individus. Dans la société, la ou les personnes investies de pouvoir dominent les autres. Cette domination se manifeste par la prise des décisions, la définition de l'orientation générale à donner au groupe et les sanctions infligées aux récalcitrants et aux hors-la-loi. Du point de vue social, les parents exercent un pouvoir sur leurs enfants, les aînés sur les puînés, le patron sur ses employés, le maître sur ses serviteurs, le dignitaire religieux sur ses ouailles. Ainsi de suite.

Pour le bien de la société il faut absolument que certaines personnes exercent le pouvoir sur d'autres. Les *leaders* et les chefs sont nécessaires aux sociétés ; aussi petites puissent-elles être. Une société sans chef est une foire à grande échelle. Dans le *Léviathan*, Thomas Hobbes décrit ingénument la situation chaotique qui prévaut dans l'état de nature⁵². Ce désordre tient de l'absence de chef.

Le pouvoir est dit politique quand on le situe dans le cadre de la société civile⁵³. En d'autres termes, le pouvoir politique est un pouvoir institutionnalisé. Il est morcelé, dans la plupart des cas, en pouvoirs exécutif, judiciaire et législatif. En principe, le pouvoir politique a pour principale mission d'assurer la paix, la sécurité et le bien-être des citoyens d'un Etat. Ce pouvoir se heurte parfois à la résistance de ceux qui devraient s'y soumettre docilement. D'où l'usage de la force et de la violence. En fait, l'Etat moderne a monopolisé l'usage de la violence à en croire Max Weber. L'Etat interdit aux citoyens de se rendre justice. Il se réserve la tâche de dire le droit et de punir les scélérats. Qu'il soit perçu du point de vue politique ou social le pouvoir pose problème : pourquoi doit-on se soumettre à lui ? Quelles sont les sources de la domination ? Quels sont les fondements légitimes du pouvoir ?

Max Weber distingue trois fondements légitimes du pouvoir :

- **La tradition** (le pouvoir traditionnel). Dans toutes les sociétés du monde, les individus vénèrent leurs coutumes et habitudes culturelles. L'autorité qui découle des traditions est souvent perçue comme sainte. Et par ce fait, elle est incontestable. Tout le monde se soumet à elle.

- **Le charisme** (le pouvoir charismatique). Certains hommes ont des qualités exceptionnelles de rhéteur et de mobilisateur. Elles ont la finesse qu'il faut pour convaincre avec peu de mots et une allure qui rassure. Ces personnes savent également poser les actions qui forcent le respect. On dit de ces personnes qu'elles sont charismatiques. Aux yeux des autres, le charismatique est une « saveur », un « guide suprême ». Chacun lui fait allégeance.

⁵² L'état de nature est un état hypothétique posé par Thomas Hobbes et Jean-Jacques Rousseau. L'hypothèse de l'existence d'un état de nature leur a permis d'amorcer et de mener à bon port des réflexions sur la société moderne. Pour Hobbes, à l'état de nature les hommes se livrent une guerre sans merci. Selon lui, cet état serait l'époque durant laquelle l'homme actuel n'était qu'un animal pré humain, un être sans foi ni loi, sans scrupules ni regrets. Seuls la soif du sang et le désir de vaincre le maintenaient en vie. Contrairement à Hobbes, Rousseau pense qu'à l'état de nature l'homme est bon. Il vit seul et ne s'encombre pas de biens matériels. Rien ne lui appartient en propre mais il dispose de tout car la propriété privée n'existe pas encore. Aujourd'hui, si l'homme est corrompu cela n'est imputable qu'à la société. « L'homme naît bon, c'est la société qui le corrompt ».

⁵³ Collectivité des citoyens d'un Etat.

• **La loi** (le pouvoir légal). A moins d'être injuste, la loi jouit toujours d'un respect quasi religieux. Ceci parce qu'elle est l'expression et la forme la plus achevée des valeurs d'un peuple. Ainsi, la loi est chargée d'une autorité devant laquelle les citoyens courbent l'échine.

Ces fondements légitimes de la domination (ou du pouvoir) ne nous renseignent pas complètement sur les motivations profondes qui poussent l'homme à accepter d'être dominé. La domination est donc une énigme que nous ne finirons jamais d'élucider.

2. Le mystère de la domination

L'exercice du pouvoir ou de la domination est étroitement lié à la volonté d'obéir de ceux qui y sont soumis. En fait, ceux qui obéissent se prescrivent à eux-mêmes les ordres que le pouvoir se leurre d'imposer. A considérer de près les trois formes de pouvoir décrites par Weber, on s'aperçoit qu'elles prennent corps uniquement avec l'assentiment des personnes qui devront s'y soumettre. La domination en elle-même ne vaut rien. Seule compte l'adhésion de ceux qu'on veut dominer. Les hommes accepteront toujours d'être dominés parce que la soumission est inscrite dans leur nature. L'homme a naturellement besoin d'un chef pour le libérer de sa propre volonté et pour l'aider à entrer dans un projet plus grand que lui, un projet universel. Emmanuel Kant avait alors raison de déclarer que « l'homme est un animal qui, lorsqu'il vit parmi d'autres individus de son espèce, a besoin d'un maître »⁵⁴.

Kant montre également que la position de chef, surtout de « chef suprême », est difficile à tenir. Le « chef suprême » doit vaincre son propre désir naturel d'avoir un chef. Il est mis au défi d'être juste par lui-même. Le chef court continuellement le risque de devenir un tyran. En vue d'amoindrir ce risque, la démocratie se dérobe à tout désir de dissociation entre le peuple et le pouvoir qui en émerge. Le système démocratique repose entièrement sur le peuple. Ce dernier est l'ultime dépositaire du pouvoir. Par ailleurs les démocrates s'efforcent de faire une séparation des pouvoirs⁵⁵. Leur volonté manifeste de créer plusieurs instances du pouvoir n'est pas en reste⁵⁶.

Cependant, la démocratie est loin d'être parfaite. Elle a aussi ses tares. La démocratie, par souci de faire prévaloir la volonté du peuple tout entier, écrase les volontés particulières. Tout au moins, la promotion de la volonté du peuple tout entier se confond souvent à la promotion de la volonté de la majorité. Les minorités n'ont pas d'autre choix que d'être à la traîne de la majorité. La représentativité pose aussi problème en démocratie. Les représentants du peuple ne font pas toujours une nette différence entre leurs intérêts personnels et ceux du peuple. A défaut de trahir les intérêts du peuple, ils travestissent sa volonté et ses aspirations réelles.

⁵⁴ E. KANT, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite*, 1784.

⁵⁵ Une autre précaution à prendre pour éviter les abus de pouvoir c'est de faire en sorte que le législateur ne soit pas en même temps celui qui applique la loi. Ce principe de la séparation des pouvoirs (législatif, exécutif et judiciaire) fut énoncé par Montesquieu.

⁵⁶ En cela, la démocratie se situe aux antipodes du totalitarisme⁵⁶. « Techniquement, l'absence de toute autorité ou hiérarchie qui caractérise le système totalitaire est bien mise en évidence par le fait qu'entre le pouvoir suprême (le Führer) et les gouvernés, il n'existe pas de niveaux intermédiaires respectables et susceptibles de recevoir chacun leur juste part d'autorité et d'obéissance ». H. ARENDT, *Le système totalitaire*, Seuil, 1972.

Tout compte fait, la démocratie n'est peut-être pas le meilleur système politique. Comparée à d'autres systèmes politiques, elle est un moindre mal. Peut-il y avoir un système politique parfait ? L'homme lui-même étant un être fini et cerné de toutes parts par la violence, comment son œuvre peut-elle être parfaite ?

II. DE LA VIOLENCE

1. La violence comme caractéristique propre de l'homme

La violence se rapporte à l'usage de la force ou à la démesure dans l'usage de la force. La violence ne peut résulter que d'une intention délibérée de faire du mal. On pourrait alors la définir comme la volonté d'un individu « d'infliger un dommage physique ou moral à autrui ». Dans le cas contraire, il n'y a pas violence⁵⁷. Il y a violence chaque fois que la dignité d'une personne est foulée aux pieds. Dans certaines circonstances la violence est très subtile⁵⁸. La violence est aussi subtile lorsqu'elle devient institutionnelle. C'est ce qui arrive quand un peuple est soumis à des lois injustes, lorsque les autorités se servent des forces de l'ordre pour réprimer des manifestants pacifiques ou pour défendre des causes honteuses.

L'Etat moderne est le sommet de l'institutionnalisation de la violence. Comme dit plus haut, l'Etat moderne a monopolisé l'usage de la violence. Cet Etat ne domine que par la violence. Et de préférence la violence physique. « "Tout Etat est fondé sur la force", disait un jour Trotski à Brest-Litovsk. En effet, cela est vrai. [...] De nos jours la relation entre Etat et violence est tout particulièrement intime. Depuis toujours les groupements politiques les plus divers – à commencer par la parentèle- ont tous tenu la violence physique pour le moyen normal du pouvoir »⁵⁹. La monopolisation de la violence par l'Etat a peut-être ceci de positif qu'elle limite la violence des individus.

Nicolas Machiavel⁶⁰ est un fanatique de la violence de l'Etat. « Quiconque, dit-il, veut fonder un Etat et lui donner des lois, doit supposer que les hommes sont méchants »⁶¹. Machiavel a une anthropologie négative et pessimiste : les hommes sont foncièrement méchants. S'il leur arrive d'être bon et agréables, c'est par accident. Le prince (ou le chef de l'Etat) ne doit pas être dupe de la méchanceté ontologique⁶² de l'homme. Il s'efforcera d'être un personnage prudent et rusé, préférant être craint plutôt qu'aimé. Machiavel conseille au prince de ne pas

⁵⁷ Le chirurgien qui, à l'aide d'un bistouri fait de grandes entailles sur le corps d'un patient ne peut pas être taxé de violent. De même, il serait inapproprié de qualifier de violent le *designer* qui réalise des tatouages sur le dos de son client. Les éléments de la nature, eux non plus, ne sont violents. Les expressions « tempêtes violentes », « vents violents » ... sont purement métaphoriques. En dehors de l'homme il n'existe pas de violence.

⁵⁸ Nous connaissons tous des personnes qui excellent dans l'art de tourner d'autres en dérision et de les blesser dans leur amour-propre en utilisant des mots apparemment courtois.

⁵⁹ M. WEBER, *Le savant et le politique, Le métier et la vocation d'homme politique*, Trad. de Julien Freund, Coll. 10 / 18, Union générale d'éditions, 1998.

⁶⁰ Homme politique italien doublé de philosophe. Il fut secrétaire (diplomate) de la République de Florence et écrivit beaucoup d'ouvrages sur la manière dont la politique est faite concrètement et non sur la manière dont la politique devrait être faite.

⁶¹ N. MACHIAVEL, *Le prince*.

⁶² Ce qui est lié à l'être d'une chose ou d'une personne, à sa nature profonde, à son essence.

avoir peur d'agir contre la morale et la religion si cela est le prix à payer pour conserver son pouvoir et maintenir l'ordre⁶³. Une chose est claire pour Machiavel : l'Etat doit être violent pour pouvoir contenir la violence des citoyens. Mais, l'Etat ne peut rien contre l'omniprésence de la violence.

2. L'omniprésence de la violence

Il est difficile, voire impossible, de trouver une sphère de la vie sociale exempte de violence. La violence est partout. Son étau pourrait se resserrer autour de nous à tout moment. L'empire de la violence s'entend jusqu'aux moindres coins et recoins du monde. « Violence » semble être le mot d'ordre pour qui aspire à une vie longue en ce monde⁶⁴.

Dans beaucoup de cas, la violence se veut une réponse à une violence antérieure. A la violence du criminel on oppose celle de l'incarcération. Le criminel répondrait lui aussi aux injustices sociales ou à la violence subie pendant son enfance. Ce raisonnement laisse entendre que l'homme n'est pas violent pour le plaisir d'être violent. Sa violence a toujours pour but de mettre fin à une autre violence. Ainsi, la motivation inconsciente de la violence est la recherche du bien ou la recherche de ce qui est tenu pour un bien. Le fameux « Nul n'est mauvais volontairement » de Socrate a alors tout son sens. Le mal ne serait autre chose que la conséquence d'une mauvaise perception du bien.

L'omniprésence de la violence est peut-être liée à la nature même de l'Etre. En d'autres termes, la violence serait contenue dans l'Etre. C'est la thèse que défendait Héraclite d'Ephèse (vers 540-480 av. JC). Selon lui, l'harmonie qui règne dans l'univers est le résultat d'une opposition (violence) entre les contraires⁶⁵. L'univers ne serait ni en équilibre ni en ordre si les contraires n'étaient pas en guerre permanente. Pour Héraclite « la guerre est la mère de toute chose ».

Le point de vue de Hegel n'est pas très différent de celui d'Héraclite. Hegel soutient que la contradiction est le moteur de l'histoire. Cette dernière n'est d'ailleurs pas linéaire mais dialectique. Les sociétés dans lesquelles les individus sont nivelés ne progressent pas parce qu'elles ne laissent aucune place à l'émulation. Or les oppositions et les affrontements entre les hommes ne sont pas que négatifs. Ils sont une voie vers le progrès. Après une guerre les peuples qui se combattaient peuvent accepter de cheminer ensemble et de construire une paix durable. Ainsi la guerre devient une étape vers la paix. Mais cela veut-il dire que la violence est une chose louable ?

3. La violence n'est pas louable

⁶³ Même s'il ne l'affirme pas explicitement, Machiavel part du principe selon lequel « La fin justifie les moyens ». Pour lui, tous les moyens sont bons à condition qu'ils soient efficaces.

⁶⁴ Pour assurer sa sécurité, il faut faire sentir à ceux qui pourraient lui porter atteinte qu'on est plus violent qu'eux. Tout le monde craint de s'attaquer à l'homme bien formé aux arts martiaux et au maniement des armes. Les pays les mieux sécurisés sont aussi les mieux armés. Ces pays ont un capital de violence toujours plus grand que celui de l'éventuel agresseur.

⁶⁵ Exemples de contraires : le froid et le chaud, le laid et le beau, l'humide et le sec, la mort et la vie, etc.

Par exemple pour obtenir une harmonie musicale il faut mettre ensemble des sons contraires. C'est-à-dire des sons graves et des sons aigus.

Est-il juste et moralement recommandable de recourir à la violence pour répondre à une violence antérieure ? Non ! Celui qui répond à la violence par la violence entre dans un cercle vicieux duquel il devient impossible de sortir. La guerre n'apporte pas la paix véritable. On y recourt simplement là où tous les autres moyens ont échoué. Tout bien considéré, la guerre est l'aveu de l'échec des pourparlers et des voies diplomatiques. Ni les officiers supérieurs de l'armée, ni les hommes de troupe, personne ne s'engage dans la guerre d'un cœur joyeux.

En divers pays du monde, de grands révolutionnaires ont obtenu par la non-violence ce que la violence ne leur aurait jamais donné. Gandhi a héroïquement conduit son pays à l'indépendance en employant des méthodes de résistance passives et non-violentes. Martin Luther King a aussi opté pour la non-violence afin de faire reconnaître les droits civiques des Noirs et lutter contre la ségrégation raciale en Amérique. En Afrique du Sud, Steven Biko a laissé sa vie dans la lutte pacifique contre l'*Apartheid*. Mais jusqu'où peut-on aller dans la non-violence sans devenir complice de la violence ? L'ennemi peut prendre l'adversaire non-violent pour un faible et refuser de lui faire des concessions.

CONCLUSION

Contrairement à ce qui est généralement dit, le pouvoir n'est pas seulement politique. Chacun d'entre nous est, d'une façon ou d'une autre, détenteur d'un pouvoir. Car le pouvoir se définit comme faculté d'agir sur autrui, sur les êtres et les choses du monde ou sur soi-même. Cependant nous avons accordé une attention particulière au pouvoir politique, en nous attardant sur ses fondements légitimes et sur le mystère de la domination, parce que son exercice exige des qualités exceptionnelles. La prudence est l'une de ces qualités. Prudents, les hommes d'Etat ont monopolisé l'usage de la violence dans le but de tracer des limites au-delà desquelles la violence des individus ne peut se manifester. Malgré tout, l'Etat ne peut rien contre l'omniprésence de la violence. Intrigués par son omniprésence, certains penseurs ont lié la violence à la nature même de l'Etre. Mais il reste que rendre la violence par la violence n'est pas toujours approprié.

CHAPITRE 8 : LA JUSTICE ET LE DROIT

INTRODUCTION

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

inséparables l'une de l'autre. La justice implique le respect du droit et des droits du citoyen. Engagée dans la recherche de la paix, l'humanité ne peut se soustraire à la nécessité de clarifier les rapports qui lient la justice au droit.

I. QUEL LIEN ENTRE LA JUSTICE ET LE DROIT ?

Le désir et la soif de justice ne peuvent être éprouvés que par celui qui pense être victime d'une injustice. Celui qui n'a jamais subi une injustice ne peut comprendre combien la justice est précieuse. L'histoire des sociétés humaines nous apporte bien de preuves que toutes les révoltes populaires, tous les soulèvements et toutes les mutineries naissent toujours d'une injustice ou de ce qui est tenu comme tel. En amont de tout combat pour la justice se trouve très souvent une injustice. Par exemple, seuls des ouvriers clochardisés et réduits à la mendicité peuvent décider de faire la guerre au patron pour exiger de lui le paiement des mois d'arriéré ainsi que l'amélioration des conditions de travail. En un mot, les injustices sont la matrice de la justice. Mais qu'est-ce que la justice ?

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

Cependant le respect strict de l'égalité peut devenir une injustice. Car la reconnaissance de l'égalité naturelle qui existe entre les hommes, égalité qui tient de leur facticité⁶⁶, n'implique pas la négation des différences. Ces différences sont à la fois naturelles⁶⁷, socio-économiques et culturelles⁶⁸. Par souci de respecter l'égalité, ce serait une injustice criante que de soumettre tous les hommes à un même traitement sans tenir compte des différences qui les éloignent les uns des autres. En d'autres termes, la justice n'est pas uniquement le respect de l'égalité. Ce respect n'en est qu'un volet.

En effet la justice est non seulement le respect de l'égalité des individus par-delà leurs différences, mais aussi la prise en compte ces différences par le moyen de la légalité. Considérée à un autre niveau, la justice est le respect de la légalité. La légalité est « en général le caractère de ce qui est conforme aux lois établies »⁶⁹. Ceci étant, la conformité à la loi rend juste. Pour rémunérer les travailleurs d'une entreprise de façon juste il faut que les critères de rémunération soient conformes à la loi. Ainsi, le cadre d'entreprise ne peut recevoir un salaire équivalent à celui d'un ouvrier sans qualification. De même un handicapé

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

⁶⁷ Différence de taille, de tempérament, de potentialités, de force physique, etc.

⁶⁸ Différences causées par les positions sociales, les handicaps physique et psychologique, les maladies, la formation professionnelle, le genre et l'orientation sexuels, etc.

⁶⁹ Cf. *Dictionnaire de philosophie*, Armand Colin, Paris, 2007, p. 199.

physique ne sera soumis ni aux mêmes horaires, ni aux mêmes exigences de travail que ses collègues bien portants. Afin de traiter un mineur de façon juste, le juge s'abstient de lui infliger des peines réservées aux adultes. Peu importe si le mineur est coupable des mêmes crimes que l'adulte.

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

Contrairement au droit positif, défini ci-dessus, le droit naturel est la somme des principes rationnels et universels émanant de la conscience et de la raison humaine. Ces principes sont reconnus comme valides en tout lieu du monde et par tout homme. Le droit positif serait donc une codification du droit naturel. Avant que le droit positif ne soit, le droit naturel était déjà. C'est ce que Montesquieu note : « Les êtres particuliers intelligents peuvent avoir des lois qu'ils ont faites ; mais ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites. [...] Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé le cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux »⁷⁰. On ne saurait nier sans se tromper l'existence du droit naturel. Ce droit découle du désir de justice inscrit dans toute conscience humaine. La conscience de l'homme déborde de lois non écrites. Le droit positif a une longue histoire. Il n'a pas surgi de nulle part. Différents événements et tournants de l'histoire lui ont permis de se constituer.

La violence de la deuxième guerre mondiale a éveillé la conscience de l'humanité à l'urgence d'une Déclaration universelle des droits de l'homme. 1948, l'année de promulgation de ces droits humains, est une année sacrée dans l'histoire mondiale. En cette année les hommes de notre temps ont grandi dans leur humanité. La Déclaration tenait à donner une légitimité politique aux droits naturels de l'individu. Ces droits avaient déjà été publiquement bafoués par les belligérants de la deuxième guerre mondiale malgré la connaissance qu'ils avaient de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 27 août 1789 (lors de la Révolution française) dont la DUDH est fille.

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

II. LA LOI EST-ELLE TOUJOURS JUSTE?

⁷⁰ C. S. De MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, 1^{ère} partie, Livre 1, Chap. 1, Gallimard, 1951.

Parfois ce qui est légal –c'est-à-dire conforme à la loi- peut ne pas être juste. La conformité à la loi n'est pas un gage de justice. Il n'est pas rare que les lois soient injustes. Dans plusieurs pays du monde les gouvernants se servent de la loi pour opprimer leurs subordonnés. Les hommes politiques n'hésitent pas souvent de recourir à des lois injustes pour exécuter leurs projets liberticides. Les injustices sociales les plus révoltantes bénéficient généralement du soutien de la loi⁷¹.

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

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

Malheureusement certains milieux intellectuels ont laissé croire qu'il y a une hiérarchie dans l'humanité. Toute anthropologie qui affirme l'existence des degrés dans l'humanité est raciste. Elle encourage la violence et justifie les politiques esclavagistes⁷². Si le droit n'est pas toujours juste cela revient à dire que l'homme a besoin d'une justice plus grande ou plus achevée que celle proposée par le droit. St. Thomas d'Aquin fait d'ailleurs une nette différence entre la justice des hommes et la justice de Dieu. Le grave manquement dont souffre la première c'est de ne pas exiger des personnes un devoir de charité. Aussi se contente-t-il de prescrire ce qui est permis et ce qui est interdit. Sans pour autant garantir les conditions du respect de ce qu'elle prescrit. La loi divine crée et se fonde sur un devoir de charité. Ce qui est perçu comme un vol du point de vue du droit positif peut ne pas l'être dans

⁷¹ Sur quoi reposent les mariages forcés, le système des castes, la paye des dots exorbitantes, etc. ? N'est-ce pas sur des lois ? La loi, quelque religieuse ou positive qu'elle soit, reste dégradante tant qu'elle n'est pas au service de l'égalité.

⁷² A la veille de la deuxième guerre mondiale les exécutions massives des Juifs dans des « camps de la mort » étaient sous-tendues par l'idée que les Juifs sont des hommes au rabais. Du moins, pas au même titre que les Allemands, membres de la race aryenne. En Amérique latine les *conquistadores* ont fait la chasse aux Amérindiens parce qu'ils ne les considéraient pas comme des hommes. La traite négrière et le commerce triangulaire ont continué aussi longtemps que le Noir était pris pour un animal.

le droit divin. La loi de Dieu est un droit fondamental qui offre à tout homme des garanties minimales que ne peut lui offrir le droit positif.} Décidément, la justice est la vertu des institutions.

III. LA JUSTICE COMME VERTU DES INSTITUTIONS

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

Pour John Rawls, la justice est la vertu des institutions. Il recommande même le recours à la *désobéissance civile* lorsque les institutions ne sont plus à la hauteur de leur mission. {Ce n'est pourtant pas pour toute occasion que Rawls conseille la désobéissance civile. Cette dernière est mise en pratique uniquement dans des situations extrêmes. On en vient à la désobéissance civile « que dans les cas d'injustice majeure et évidente, particulièrement dans ceux qui font obstacle à la suppression d'autres injustices »⁷³. Cependant n'importe quelle révolte sociale ne doit pas être prise pour de la désobéissance civile. Surtout lorsqu'une révolte s'accompagne de pillages, d'enlèvements, de vols et de viols. La désobéissance civile se veut plutôt un acte public et non violent dont le but est de contraindre un gouvernement incompetent à revoir ses lois et sa politique}.

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

S'il est vrai que la justice est la vertu des institutions, Thomas Hobbes n'avait donc pas tort d'insister sur la nécessité pour les hommes de confier tous leurs pouvoirs à un seul. Car par temps de guerre, lorsque « chacun est l'ennemi de chacun », justice et injustice sont des mots vides de sens. Il faut absolument qu'on ait une société avant de prétendre pratiquer la justice. « Cette guerre de chacun contre chacun a une conséquence : à savoir, que rien ne peut être injuste. [...] Là où il n'est pas de pouvoir commun, il n'est pas de loi ; là où il n'est pas de loi, il n'est pas d'injustice »⁷⁴. Pour assurer le minimum de justice entre les citoyens un Etat bien

⁷³ J. RAWLS, *Théorie de la justice* (1971), Seuil, 1997, § 57.

⁷⁴ T. HOBBS, *Léviathan* (1651), 1^{ère} Partie, Chap. XII.

organisé fait tout ce qui est possible pour atténuer les inégalités économiques et sociales, pour favoriser le changement de positions sociales, pour investir dans la construction des logements sociaux, etc. Dans ce cas, la question de la justice devient plus concrète : elle revêt un caractère social.

IV. LA JUSTICE SOCIALE

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

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

Il apparaît clairement que la justice est une réalité multiforme. Loin d'être une et unique, la justice se conjugue au pluriel. Aristote l'a compris. Il distingue trois formes de justice : la justice commutative, la justice distributive et la justice rectificative ou corrective⁷⁵. Aristote ne dit rien de l'origine du droit. D'où vient le droit ?

V. DE LA FORCE AU DROIT

⁷⁵ • **La justice commutative.** Cette forme de justice repose sur une égalité de type arithmétique. Pour cela, elle est applicable principalement aux échanges et aux contrats. Ainsi un échange est juste uniquement dans la mesure où les biens échangés ont la même valeur.

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

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

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

Le droit positif est donc un droit contre nature. En d'autres termes il est l'œuvre des faibles. L'ordre naturel des choses était difficile à tenir pour les plus faibles qui sont aussi les plus nombreux dans la société. Voilà pourquoi ils ont inventé le droit positif. « Certes, ce sont les faibles, les masses des gens, qui établissent les lois, j'en suis sûr. C'est donc en fonction d'eux-mêmes et de leur intérêt personnel que les faibles font les lois, qu'ils attribuent des louanges, qu'ils répartissent des blâmes. Ils veulent faire peur aux hommes plus forts qu'eux et qui peuvent leur être supérieurs »⁷⁶.

Le point de vue de Calliclès est insoutenable. Calliclès a du mal à saisir la différence entre le fait (ce qui est) et le droit (ce qui doit être). Que la nature soit régie par la loi du plus fort, cela est un fait et non un droit. C'est-à-dire qu'il ne doit pas en être ainsi. Les hommes politiques les plus violents dans l'exercice de leur pouvoir le savent. Ils masquent leur violence et font tout pour lui donner l'apparence du bien ou du droit. La force brutale peut servir à soumettre les individus mais jamais à les gagner à un idéal. Avec la force on vainc sans convaincre⁷⁷. « Le plus fort, déclare Rousseau, n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir »⁷⁸.

CONCLUSION

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

⁷⁶ PLATON, *Gorgias*, 483 a-d, Flammarion, 1993.

⁷⁷ C'est ce que Miguel de Unamuno rappelait aux franquistes à la veille de la guerre civile d'Espagne : « *Vencereis pero no convencereis* ». « Vous vaincrez, leur disait-il, mais vous ne convaincrez pas ».

⁷⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social* (1762), Livre 1, Chap. III, Garnier-Flammarion, 1966.

CHAPITRE 9 : LA LIBERTE

INTRODUCTION

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

I. LA LIBERTE ET SES FAUX-AMIS

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

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

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

Comment comprendre que certains de nos semblables vivent dans la servitude et l'oppression sans jamais se plaindre ni manifester le moindre signe de mécontentement ? La chose est d'autant plus étonnante que les opprimés sont toujours plus nombreux que les oppresseurs. Le nombre de ceux qui gardent les autres dans les fers est souvent fort négligeable. Mais ils ont une autorité dévoratrice et une insolence tapageuse qui les font craindre de tous. Or, à bien réfléchir à la chose on perçoit clairement qu'une minorité insignifiante ne peut dominer une majorité et la priver de liberté que si la majorité se laisse faire. Les dominés de notre monde sont donc complices, même de façon inconsciente, de la domination à laquelle on les soumet. Soit ils sont résignés à l'oppresseur, soit ils ignorent qu'on les opprime. Etienne de la Boétie trouve une autre explication au fait que beaucoup se soumettent à la tyrannie sans regretter : « Ainsi la première raison de la servitude volontaire c'est l'habitude. [...] Ils disent qu'ils ont toujours été sujets, que leurs pères ont vécu ainsi. Ils pensent qu'ils sont tenus d'endurer le mal, s'en persuadent par des exemples et consolident eux-mêmes, par la durée, la possession de ceux qui les tyrannisent »⁷⁹.

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

II. LA LIBERTE AUX PRISES AVEC LE DETERMINISME

Le fatalisme⁸⁰ est probablement le pire des ennemis de la liberté. Les fatalistes prennent la vie comme elle se présente à eux. Difficile? Facile? Ils acceptent la vie et les événements qui la jonchent sans vouloir y changer quoi que ce soit. Le fatalisme prétend que tout homme a son destin. Et le destin, rien ni personne ne peut le changer. Tout homme qui croit diriger sa vie par ses talents et ses initiatives s'agit en fait à l'intérieur de ses propres limites⁸¹. Le fatalisme décourage donc toute recherche de la liberté. Selon cette doctrine aucun homme n'est libre parce que chacun ne fait qu'accomplir, sans le savoir, ce que son destin a prévu pour lui.

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

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

⁸⁰«Croyance en un destin inéluctable et irrationnel. Attitude qui consiste à s'abandonner au cours des événements ».

⁸¹«La célèbre histoire d'Œdipe, dont un oracle avait prévu dès avant sa naissance qu'il tuerait son père et épouserait sa mère, est une illustration radicale de la notion de destin : l'existence entière d'Œdipe, consacrée à lutter contre les prédictions de l'oracle, travaillera en réalité à les accomplir. Lutter contre le destin, c'est ainsi se soumettre à lui malgré soi... ». Michel Delattre et Chantal Demonque (Dir.), *Philosophie*, Hatier, 2009, p. 452.

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

Le fatalisme tout comme le déterminisme n'est pas des doctrines crédibles. Tout homme fait l'expérience qu'il a la possibilité d'influencer le cours de sa propre vie par les décisions qu'il prend, le comportement qu'il adopte, le style vestimentaire qu'il choisit, etc. Nous pouvons être libres au milieu des nécessités qui s'imposent à nous. La liberté humaine n'est pas une liberté désincarnée. Jean-Paul Sartre souligne que la liberté s'incarne toujours dans une situation donnée. C'est à l'intérieur des frontières imposées à l'homme par la nature que sa liberté doit se déployer. L'homme possède une intelligence et une volonté qui lui permettent de donner une teinte particulière à sa vie. Sartre ne doute pas du fait que la nature humaine soit déterminée. Il met plutôt l'accent sur ce que nous faisons de cette nature. Nous sommes capables de transformer notre nature déterminée. Cela parce que nous existons avant d'être. «L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. L'homme est non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence, l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait »⁸².

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

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

⁸² J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme* (1946), Gallimard, 1996, p. 27-30.

penser. Ou plutôt c'est penser à s'unir et à rester unis ; c'est ne rien penser d'autre »⁸³. La liberté n'implique pas pour autant le refus catégorique d'écouter l'autre. La personne libre sait prendre le temps d'écouter les positions et les conseils des autres. Seulement elle ne met pas automatiquement en pratique ce qui lui est conseillé. Car la liberté n'a de sens que dans la vie en société.

III. HORS DE LA SOCIETE POINT DE LIBERTE

La liberté ne devient réalité qu'au sein d'une communauté humaine. Originellement le concept de liberté n'était applicable qu'à la sphère de la vie sociale et des rapports interpersonnels. La notion de liberté politique est donc antérieure à celle de liberté intérieure. Hannah Arendt tient à le rappeler : « Le champ où la liberté a toujours été connue, non comme un problème certes, mais comme un fait de la vie quotidienne, est le domaine de la politique »⁸⁴. Autrui ne limite pas seulement ma liberté, il en est la condition. En effet comment être libre ou en captivité si on est seul ? Etant donné que la liberté n'a de sens que dans la vie sociale il revient aux autorités de la société de veiller à la préservation de la liberté de chacun. Le train-train quotidien abonde en exemples qui prouvent que la société ne libère pas forcément les individus. Elle devient parfois un obstacle à l'exercice même de leurs libertés.

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

CONCLUSION

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

⁸³ Emile CHARTIER, dit ALAIN, *Propos sur l'éducation* (1932), PUF, 2004.

⁸⁴ H. ARENDT, *La crise de la culture* (1968), Gallimard, 1989.

Bibliographie

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


Partenariat
Lycée Saint François Xavier
Label 109



Livret à ne pas vendre

Contact
info@label109.org

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

 Mobile et WhatsApp: 0023566307383



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