

BACCALAURÉAT TECHNOLOGIQUE D'ESSAI

ÉPREUVE DE PHILOSOPHIE

SESSION DE JANVIER 2026

Durée de l'épreuve : 4 heures

L'usage de la calculatrice et du dictionnaire n'est pas autorisé.

**Dès que ce sujet vous est remis, assurez-vous qu'il est complet.
Ce sujet comporte 2 pages numérotées de 1 à 2.**

**Indiquez très clairement, en tête de la copie,
La classe dont vous faites partie et le sujet traité.**

Le candidat traite un seul sujet au choix.

SUJET 1

La diversité des cultures empêche-t-elle de s'accorder sur ce qui est juste ?

SUJET 2

Avons-nous des devoirs envers la nature ?

SUJET 3

« Les artistes ont quelque intérêt à ce que l'on croie à leurs intuitions subites, à leurs prétendues inspirations ; comme si l'idée de l'œuvre d'art, du poème, la pensée fondamentale d'une philosophie tombaient du ciel tel un rayon de la grâce. En vérité, l'imagination du bon artiste ou penseur, ne cesse pas de produire, du bon, du médiocre et du mauvais, mais son *jugement*, extrêmement aiguisé et exercé, rejette, choisit, combine ; on voit ainsi aujourd'hui, par les *Carnets* de Beethoven, qu'il a composé ses plus magnifiques mélodies petit à petit, les tirant pour ainsi dire d'esquisses multiples. Quant à celui qui est moins sévère dans son choix et s'en remet volontiers à sa mémoire reproductrice, il pourra le cas échéant devenir un grand improvisateur mais c'est un bas niveau que celui de l'improvisation artistique au regard de l'idée choisie avec peine et sérieux pour une œuvre. Tous les grands hommes étaient de grands travailleurs, infatigables quand il s'agissait d'inventer, mais aussi de rejeter, de trier, de remanier, d'arranger. »

Nietzsche, *Humain, trop humain*, § 155 « *Croyance à l'inspiration* » (1878)

Le candidat a le choix entre deux manières de rédiger l'explication de texte.

Il peut :

- soit répondre dans l'ordre, de manière précise et développée, aux questions posées (option n°1) ;
- soit suivre le développement de son choix (option n°2).

Il indique son option de rédaction (option n°1 ou option n°2) au début de sa copie.

Questions de l'option n°1

A. Éléments d'analyse

1. Déterminez et justifiez la thèse à laquelle s'oppose Nietzsche dans ce texte.
2. Expliquez l'expression « *comme un rayon de la grâce* ».
3. Expliquez la différence entre reproduire et improviser.
4. Expliquez et justifiez : « *Tous les grands hommes sont de grands travailleurs.* »

B. Éléments de synthèse

1. Quelle est la question à laquelle l'auteur tente de répondre ici ?
2. Dégagez les différents moments de l'argumentation.
3. En vous appuyant sur les éléments précédents, dégagez l'idée principale du texte.

C. Commentaire

1. Qui a intérêt à croire à l'inspiration ?
2. L'artiste travaille-t-il ?



La diversité des cultures empêche-t-elle de s'accorder sur ce qui est juste ?

corrigé emprunté à Olivier Verdun

Si l'on entend par « culture » les manières d'être et les pensées de tout ordre qui distinguent un peuple ou un groupe d'un autre, on ne voit pas très bien comment l'extrême diversité des cultures pourrait être compatible avec l'existence de valeurs universelles, c'est-à-dire de critères auxquels tous les hommes devraient sans exception se référer pour porter des jugements. Il suffit d'ouvrir les yeux, en effet, pour constater que chaque culture comporte sa propre conception du bien et du mal. Comment pourrait-il exister des valeurs communes à tous les hommes, alors que la réalité nous donne à voir une extrême hétérogénéité des us et coutumes, à telle enseigne qu'on se demande si les hommes ont quelque chose en commun ? Pourtant, c'est bien au nom de principes universels (comme les droits de l'homme par exemple) que sont condamnées certaines pratiques culturelles jugées scandaleuses. Notre indignation soulève alors un problème fondamental : existe-t-il des valeurs universelles dans lesquelles toutes les cultures devraient se reconnaître ? Est-il concevable d'affirmer à la fois la capacité, pour les hommes, de partager certaines valeurs fondamentales, tout en reconnaissant l'incommensurabilité des cultures entre elles ? Prétendre qu'il existe des valeurs universelles et vouloir les promouvoir à l'échelle de la planète, n'est-ce pas faire preuve d'une volonté d'hégémonie dangereuse ? Comment une valeur pourrait-elle être relative à une culture donnée, tout en s'imposant, en droit sinon en fait, à l'humanité tout entière ? Mais récuser l'idée d'universalité au nom de la diversité culturelle, n'est-ce pas renoncer à l'unité du genre humain, avec tout ce que cette renonciation implique sur le plan moral ? Ce qui est en jeu, dans cette question, c'est donc la possibilité d'une morale universelle.

La pluralité des représentations qui dérivent des traditions et des coutumes propres à une culture ne frappe-t-elle pas d'inanité toute perspective morale universaliste ? Trouve-t-on, sous l'écume des conventions sociales, une nature humaine universelle ? Si chaque culture possède une vision du monde spécifique, la mise en avant de valeurs universelles n'est-elle pas, en réalité, la promotion d'une culture particulière érigée en modèle ?

Affirmer qu'il existe des valeurs universelles, c'est considérer que les hommes ont en partage, au-delà de ce qui les différencie, voire les oppose, un certain nombre de valeurs fondamentales : la justice, le bien, le beau, le vrai, une certaine idée de l'homme qu'incarne, depuis le XVIII^{ème} siècle, les droits de l'homme. Ce qui pose problème, dans la notion de valeur universelle, c'est justement l'idée d'universel : est universel, en effet, ce qui concerne, partout et toujours, la totalité des hommes. Or comment les hommes pourraient-ils se mettre d'accord sur un ensemble de principes réglant ou inspirant la vie en société, alors qu'ils n'ont pas la même histoire, ni la même façon de voir le monde ? Force est de constater que chaque culture dispose d'un système de prescriptions morales et d'interdits qui dérivent pour l'essentiel de ses coutumes. La culture désigne alors, en une première acception, l'ensemble des techniques, des coutumes, des institutions, des croyances, des représentations forgées par une communauté. La culture, c'est donc l'ensemble des faits symboliques et des institutions qui ajoutent à la nature une signification dont celle-ci semblait dépourvue.

De ce point de vue, l'expérience nous enseigne que les hommes ne se sont apparemment jamais accordés sur ce qu'ils jugeaient digne d'estime : ainsi le larcin, l'inceste, le meurtre, l'esclavage, la polygamie ont-ils été tantôt valorisés, tantôt condamnés, en fonction des contextes ou des époques. L'idéal universaliste se heurte, en outre, à un obstacle culturel majeur, celui de la pluralité des langues, qui rend l'unité du genre humain et la communication des hommes pour le moins problématique : chaque peuple possède une vision du monde spécifique et reconnaît dans sa langue un élément fondamental de son identité. L'idée qu'il y aurait des valeurs universelles repose donc sur un présupposé discutable : celui de l'existence d'une pensée universelle, c'est-à-dire d'un monde intérieur commun à tous les hommes, dont chaque langue nationale ne serait qu'une traduction contingente. Or il est facile de montrer que la langue que nous parlons contribue à façonner notre manière de penser. Comment, dans ces conditions, les hommes pourraient-ils partager des valeurs communes s'ils ne pensent pas de la même façon ?

Dans cette optique, prétendre qu'il existe des valeurs universelles compatibles avec la diversité des cultures relèverait d'un préjugé ethnocentriste. L'ethnocentriste considère sa propre civilisation comme supérieure, voire comme la seule à mériter le titre de civilisée. Au fond, l'option universaliste ne serait pas vraiment universaliste, puisqu'elle ne ferait qu'ériger en valeur universelle des valeurs particulières. L'universalisme serait fondé sur une conception expansionniste de la culture qui entend réduire la diversité culturelle par l'imposition d'un modèle dont la valeur ne peut être reconnue que dans une culture donnée.

Pourquoi alors la diversité des cultures contredit-elle l'existence de valeurs universelles ? En quoi l'affirmation d'une unité du genre humain autour de principes communs est-elle incompatible avec la pluralité des représentations morales et politiques qui jalonnent l'histoire humaine ? Les ethnologues nous apprennent que chaque culture constitue un dispositif complexe incluant un système de normes ne pouvant être tenues pour opérationnelles que dans un contexte déterminé. Les usages apparemment les plus barbares, les plus répugnantes, ont tous leur raison d'être par la fonction qu'ils remplissent dans la société. Toutes les cultures ont un mode d'être unique, ce qui signifie que chaque nation possède sa propre interprétation de l'universel. Qu'est une culture, en effet, sinon la façon dont les divers peuples ou les divers moments de l'histoire de l'humanité se caractérisent par des systèmes de représentations qui les diffèrentient les uns des autres et qui s'expriment dans leurs langages, leurs religions, leurs arts, leurs mœurs ? Celui qui parle de la culture ne fait au fond que parler de sa culture, c'est-à-dire de l'esprit du peuple auquel il appartient, lequel imprègne sa pensée, ainsi que les gestes les plus simples de son existence quotidienne (notion romantique de *Volkgeist*).

Ainsi, plutôt que de vouloir prôner des valeurs prétendument universelles au nom desquelles les cultures seraient jugées, il convient d'être au plus près de ce qui les singularise, en faisant preuve d'une intelligence sympathisante, en s'abstenant de les juger, surtout lorsque ces cultures sont très éloignées de la nôtre. La diversité des cultures est telle que la confrontation, puis le mélange des valeurs, ne peuvent avoir que des effets nocifs pour l'humanité dans son ensemble, surtout pour les sociétés en voie de développement, qui seront tôt ou tard forcées de s'aligner sur des modèles dépourvus de sens de leur point de vue. Ce qui est visé ici, c'est le risque d'uniformisation que la confrontation des cultures risque de faire courir à l'homme. Dans cette perspective, l'humanité abstraite est un mythe : il n'existe point d'hommes dans le monde, il n'y a que des Français, des Russes, des Mexicains,

des Juifs, des Chrétiens, etc. Les cultures sont des blocs imperméables : tout est irréductiblement différent d'une nation à l'autre ! Il s'ensuit que comme la communauté précède nécessairement l'individu, ce dernier n'existe pas indépendamment de ses appartenances, qu'elles soient ethniques, religieuses ou sociales. Il lui est impossible, par voie de conséquence, de se détacher de son histoire et de sa culture. Les individus évoluant dans des univers spirituels radicalement différents les uns des autres, nous ne pouvons les comprendre, en somme, sans adhérer globalement à leurs présupposés.

On en conclut que comme il n'existe pas de valeurs universelles compatibles avec la diversité des cultures, toutes les valeurs se valent. Les hommes sont foncièrement incapables de se comprendre lorsqu'ils appartiennent à des sphères culturelles distinctes. Les cultures sont incommensurables entre elles ; il faut donc renoncer à les évaluer ; il n'existe pas de système de référence absolu permettant de classer et de hiérarchiser les cultures selon une grille morale universelle. Chaque culture ressemble à un train qui va dans une direction. Or tous les trains ne circulent pas sur des voies parallèles. Le voyageur est donc solidaire dans son train et ne peut juger les autres cultures qu'en fonction d'un mouvement qui n'a rien d'absolu. En ce sens, la diversité des cultures exclut les universaux moraux. Les règles morales ne sont valides que par rapport à leurs propres systèmes de signification. Ainsi l'anthropophagie ou la coutume de déterrer les morts suscitent-elles notre répulsion. Mais est-il moins répugnant de neutraliser l'ennemi public par la torture, la mort ou la prison, comme on le fait dans les sociétés dites civilisées ?

Au total, la diversité des cultures semble contredire l'existence de valeurs universelles. Il apparaît bien difficile de discerner, sous l'écume des coutumes, des traditions, des conventions, qui sont légion, des traits communs à tous les hommes. Ce qui s'impose dès lors, c'est l'hétérogénéité des conduites, des représentations humaines, bien plus que leur unité. La notion de valeur universelle est donc éminemment contradictoire. Mais si la prétention universaliste se révèle n'être que le masque dont s'affuble l'ethnocentrisme, la position relativiste est-elle pour autant défendable jusqu'au bout ? L'idée que la diversité des cultures contredit l'existence de valeurs universelles n'aboutit-elle pas à une impasse dangereuse ?

Il nous faut maintenant examiner, dans un deuxième temps, les limites et dangers de la thèse relativiste. Le relativisme, pour séduisant qu'il ait pu nous paraître, n'encourage-t-il pas le confinement culturel en refusant toute idée d'horizon commun de l'humanité ? Si aucune valeur universelle n'est compatible avec la diversité des cultures, est-il encore possible de les juger ? En d'autres termes, ne risque-t-on pas, au nom de la diversité culturelle, de renoncer à l'unité du genre humain et à l'idée même de droit de l'homme ?

Insistons, en premier lieu, sur les impasses auxquelles mène le relativisme. Notons d'abord que le relativiste est inévitablement amené à se contredire lui-même, puisqu'il présente sa doctrine comme une vérité absolue, et donc infirme ce qu'il est en train d'affirmer. C'est ce que les linguistes appellent une « contradiction performative » dans laquelle l'énoncé contredit l'énonciation. En outre, fait plus grave, l'idée que toutes les cultures ou pratiques culturelles se valent aboutit à l'impossibilité de fonder la morale, c'est-à-dire de prononcer des jugements de valeur, de dénoncer aucune injustice, aucune violence, pour peu que celles-ci fassent partie d'une quelconque tradition. Ainsi la soumission de la femme dans certains pays, la pratique des mutilations sexuelles ne pourraient-elles être condamnées au nom des droits de l'homme, car ce serait une sorte de « racisme culturel » que de dénoncer une culture différente qui possède ses valeurs propres. Le relativisme conduit tout droit à une position d'acceptation de l'ordre existant. Il peut même devenir, sous couvert d'exotisme, un auxiliaire du sous-développement.

Ajoutons que la position relativiste est implicitement celle du positivisme juridique : la réduction du droit au fait, le refus d'une norme transcendante et universelle du droit – le droit naturel – s'appuient généralement sur le constat de la variabilité des systèmes de droit, suivant les Etats, les traditions nationales, les religions, etc. En sorte que vouloir ramener cette diversité à des principes communs (les droits de l'homme, par exemple), c'est se comporter de manière purement extérieure et manquer la compréhension de chaque système de droit positif. Mais si l'on ne peut pas juger le droit, à l'aune de quels principes va-t-on refuser des lois manifestement inacceptables ? Où l'on voit que le relativisme, en niant la compatibilité possible entre la diversité des cultures et l'existence de valeurs universelles, soulève des questions fondamentales : au nom de l'égalité entre les cultures que sous-tend le principe de tolérance, peut-on accepter ailleurs l'inacceptable chez soi (l'excision des filles, la soumission des femmes, le travail des enfants, l'esclavage, la polygamie, etc.) ? L'attitude morale constraint-elle à respecter les différences entre les cultures, quitte à fermer les yeux sur des pratiques inhumaines au motif qu'elles ont une cohérence dans une configuration culturelle donnée, ou à dénoncer ces pratiques, fussent-elles traditionnelles ?

La valorisation de la diversité culturelle, dont le respect absolu serait un gage de tolérance, peut aboutir, qui plus est, à l'affirmation de l'incommunicabilité des cultures, repliées sur leurs particularismes, ce qui rend évidemment impossible tout dialogue entre elles. Puisque l'idée d'une humanité universelle relève d'un mythe, d'un préjugé ethnocentriste, l'individu se voit par là même réduit à son être culturel et interdit toute distanciation vis-à-vis de sa culture d'origine. Le relativisme, dans sa version la plus radicale, encourage donc le confinement culturel en refusant toute perspective universaliste. Ainsi, au Québec, en 1977, les autorités provinciales, souhaitant protéger la forme de société culturellement française, ont-elles promulgué une loi interdisant à la population francophone d'envoyer ses enfants dans des écoles anglaises (Charte de la langue française, loi 101, article 1). Toute ouverture de l'individu hors de l'héritage culturel est alors perçue comme une aliénation, en sorte que le surinvestissement de l'identité ethnique conduit à l'enfermement dans l'anéantissement de l'identité individuelle. Le droit à la différence risque, dès lors, de se transformer en droit à l'oppression des individus par le groupe.

Le relativisme est, d'autre part, une doctrine passablement ambiguë, qui autorise de fâcheux glissements de sens et qui fournit à certains auteurs un moyen de justifier le racisme. Le relativiste conséquent renonce à l'unité de l'espèce humaine, postulat encore plus dangereux que l'ethnocentrisme naïf de certains colons. L'idée que l'humanité abstraite n'existe pas mène tout naturellement à l'idée qu'il y a plusieurs humanités dans l'humanité. Comme certains relativistes radicaux aujourd'hui, les théoriciens du racisme à la fin du XIXe siècle justifiaient leur doctrine au nom du principe de diversité, en affirmant le caractère inconciliable des cultures ou des races, voire leur hiérarchie. Quand les hommes n'ont plus rien en partage et qu'ils se réduisent tout entier à leur être culturel, social ou biologique, il est alors tentant d'en exclure certains de l'espèce humaine.

L'absence d'unité permet l'exclusion, laquelle peut conduire à l'extermination. Le XX^{ème} siècle nous apporte suffisamment d'exemples tragiques des extrémités auxquelles mène le renoncement à l'unité du genre humain, depuis la Shoah jusqu'à l'épuration ethnique en Bosnie-Herzégovine (décembre 1992), en passant par la politique d'apartheid, le génocide rwandais, etc. Une fois niée l'humanité de l'étranger, il devient plus facile de la supprimer physiquement, car son statut ne diffère plus de celui d'un animal ou même d'une chose. L'ambition de nier l'existence d'une humanité universelle, ainsi que la possibilité, pour les hommes, de partager des valeurs communes au-delà de ce qui les sépare, comporte un danger, amplement attesté par l'histoire contemporaine : celui d'en finir avec certains hommes. Ainsi sera-t-on tenté de distinguer les hommes entre eux, en séparant ceux qui satisfont à la définition de l'homme de ceux qui n'y satisfont pas et ne peuvent que s'en trouver exclus de fait (barbares / civilisés, hommes / sous-hommes, Juifs / Aryens, etc.).

D'un côté, prétendre qu'il existe des valeurs universelles revient à nier l'incommensurabilité des cultures entre elles : on peut, au nom de l'universalisme, justifier toutes les formes de domination. D'un autre côté, l'idée qu'il n'existe que des valeurs relatives et que les différences culturelles sont irréductibles conduit à une négation de l'unité du genre humain dont on a pu mesurer les dangers. Soit on juge et on hiérarchise les cultures, soit on renonce à l'unité humaine. Comment trancher, dès lors, dans le conflit de l'universel et du particulier, de l'universalisme et du relativisme ? Faut-il abandonner tout idéal universaliste au motif que les cultures sont des blocs imperméables dont le mode d'être est irremplaçable ?

Pour essayer de sortir des antinomies susmentionnées, demandons-nous, en troisième lieu, comment il est possible de concilier la diversité des cultures avec l'existence de valeurs universelles. Comment écarter les dangers de l'universalisme perverti (celui de l'ethnocentrisme) et ceux du relativisme ? A l'universel hégémonique tant décrié par les relativistes, ne peut-on opposer un humanisme bien tempéré, critique, qui donnerait un sens nouveau à l'exigence universaliste ?

Contrairement à ce qu'il nous avait semblé, il est tout à fait possible, et même souhaitable, d'affirmer à la fois l'unité du genre humain et la capacité, pour les hommes, de partager certaines valeurs fondamentales. Le respect dû aux identités spécifiques est compatible avec l'idée de fonds commun de l'humanité. La déconstruction de l'idée de nature humaine, la critique de l'ethnocentrisme occidental, pour légitimes qu'elles soient, ne doivent pas néanmoins conduire à abandonner la thèse de la conciliation possible de tous les hommes sur la base d'une identité commune. Ainsi l'image des trains en mouvement que nous avions employée pour illustrer la thèse relativiste est-elle trompeuse. Car si les cultures étaient des bolides en mouvement, aucun passager ne pourrait en sortir pour communiquer avec un autre, ni circuler d'un train – d'une culture donc – à l'autre. Or cette idée de cultures automobiles ne correspond pas à la réalité des flux migratoires qui ne cessent de s'accentuer.

En sens, l'image des trains en mouvement nous aide à comprendre qu'il est absurde de vouloir hiérarchiser les cultures, chacune d'elles étant un modèle du monde. Nulle société n'est parfaite, chacune offre des avantages à ses membres et un résidu plus ou moins important d'iniquités. Mais cela ne nous empêche pas de porter des jugements de valeur sur ces cultures et traditions, à commencer par les nôtres, lorsque nous constatons que telle société est, à un moment de son histoire, globalement condamnable (exemple des sociétés totalitaires). L'individu n'est nullement prisonnier du train de la culture dans laquelle il a grandi, sans aucune possibilité de prendre du recul, voire de sauter du train. On peut pénétrer des cultures autres que la nôtre et donc communiquer avec leurs ressortissants. Ainsi circule-t-on d'une langue dans une autre langue grâce à la traduction. De même, les religions apportent la preuve qu'elles ne sont pas seulement source de conflits entre les hommes, mais qu'un dialogue interreligieux est possible. La culture ne se réduit donc pas à la somme des cultures particulières. Au-delà des particularités ethniques, sociales, religieuses, linguistiques, historiques qui rendent les individus plus ou moins imperméables les uns aux autres, les hommes sont à même de transcender ces particularités et de les éléver à la dimension de l'universel, que ce soit à travers les œuvres d'art, les sciences, les traductions, la construction d'une communauté politique authentique. La liberté désigne alors la faculté proprement humaine de s'arracher des contextes particuliers dans lesquels un individu est d'emblée englué.

On prendra également soin de distinguer le point de vue anthropologique du point de vue éthique et juridique, car la confusion de ces deux genres autorise la plupart des sophismes relativistes. Sur le plan proprement anthropologique, il est évident que les hommes sont différents et se définissent par leur aptitude à la différenciation culturelle. De ce point de vue, aucune règle ne vaut pour toute société. Pourtant, force est de constater que l'existence de la règle en tant que telle est un fait universel. Les principes fondamentaux de la vie en société sont partout les mêmes (l'interdit de l'inceste, l'obligation de l'échange, l'encadrement de la violence, etc.), même si, dans le même temps, le contenu et l'extension des prescriptions correspondantes varient considérablement suivant les climats et les localités. Les différences que le relativisme tend à absolutiser existent donc d'abord comme les modalités d'invariants de l'espèce humaine.

L'horizon universaliste ne saurait, par conséquent, être jeté aux oubliettes. La plus grande compréhension à l'égard des différences culturelles va de pair avec la promotion d'un idéal de justice universalisable. Ce qui est universel, c'est notre appartenance à la même espèce. Et l'idéal de justice que cristallisent les droits de l'homme n'est qu'un autre nom donné à cette prise en considération du genre humain. Si la reconnaissance du droit à la différence, au fondement du principe humaniste de tolérance, est elle-même un principe universaliste, c'est parce que nous postulons l'unité de l'espèce humaine, ainsi que l'égale dignité de tout homme, titulaire de droits naturels inaliénables. De sorte qu'il existe bel et bien des principes universels qui fondent en dernière instance ce droit à la différence, à partir duquel nous pouvons reconnaître le droit de tel groupe particulier à vivre comme il l'entend.

Il y a donc un noyau universel dans les diverses formes de vie morale que l'on rencontre. La morale, au-delà des morales particulières, peut être, doit être universalisable et, de fait, est de plus en plus universelle. Malgré leurs innombrables oppositions, les prêtres égyptiens, les prophètes hébreux, les sages hindous, les Lao Tseu, Confucius, Bouddha, Jésus, Mahomet ont des messages fondamentalement convergents. Qu'est-ce à dire, sinon qu'un long processus historique de convergence des plus grandes civilisations autour d'un certain nombre de valeurs communes ou voisines est à l'œuvre depuis fort longtemps – valeurs qui nous permettent de vivre ensemble sans trop nous nuire ou nous haïr, malgré les formes violentes que ce processus prend souvent ? C'est ce qu'on appelle aujourd'hui les droits de l'homme, qui sont surtout, moralement, des devoirs. Les normes généralement partagées sont beaucoup plus exigeantes aujourd'hui que dans les siècles antérieurs. Notre notion d'humanité s'est élargie et enrichie. Les droits de l'homme, loin de se réduire à un pur produit de la civilisation occidentale, même s'ils le sont, de fait, historiquement, fournissent le ciment qui permettrait l'unification des cultures : au-dessus de la diversité culturelle existent des valeurs supérieures, universelles, absolues, dont le respect doit s'imposer à toutes les cultures sans exception. Ces valeurs universelles proclament qu'au fond, les civilisations importent moins que les individus qui les constituent et que leur liberté, leur égalité et leur fraternité méritent notre attention plus que tout autre chose.

Le problème était ici de savoir s'il est possible de maintenir l'unité de l'idée de justice sans manquer au respect dû à toutes les traditions autres que la nôtre. L'extraordinaire variété des cultures que l'on observe et que l'on ne saurait réduire, sauf à vouloir uniformiser le monde, est-elle vraiment incompatible avec les idéaux universalistes ? A l'universel hégémonique qu'une certaine conception de l'universalisme a pu imposer, il convient d'opposer un universel pluriel soucieux de concilier la protection des droits universels avec la reconnaissance des cultures particulières. Car si aucun d'entre nous ne veut renoncer à ce qu'il est, du fait de sa naissance ou de ses convictions propres, nous ne devons pas pour autant abandonner l'horizon universaliste sans lequel l'idée de droit de l'homme perd tout son sens. La reconnaissance de la diversité des cultures est donc tout à fait conciliable avec certaines normes morales universalisables comme les droits de l'homme, ce qui signifie que les hommes devraient pouvoir s'accorder, et s'accordent, de fait, de plus en plus, sur la nécessité de lutter contre la barbarie. Ainsi, lorsqu'elles ne sont pas durcies par les conflits et le mépris social, les cultures ne sont pas ces puissances réifiées qui se referment sur ses membres au point de les étouffer, mais cet effort permanent pour rejoindre l'humanité de l'homme.



Baccalauréat d'essai

Proposition de correction

Avons-nous des devoirs envers la nature ?

Corrigé emprunté à Christophe Lutet et amendé



Introduction

Depuis quelques dizaines d'années, les performances techniques de l'humanité semblent devenir authentiquement inquiétantes. Sans doute a-t-on conçu dès le XIX^e siècle (cf. le mythe de Frankenstein ou certains textes de Jules Verne) que la technique avait autant de mauvais que de bons côtés, mais c'était de manière encore fictive ou théorique. Au XX^e siècle, les nouvelles conquêtes de la science et les possibilités techniques inédites qu'elles offrent sont peu à peu mises en cause, dans la mesure où elles paraissent capables de détruire le milieu même dans lequel l'homme doit vivre. La nature n'est plus seulement exploitée ou utilisée, elle commence à être détruite. Est-il temps, dans ces conditions, de considérer que l'homme doit

en venir à la respecter ? Un tel respect peut-il s'instaurer grâce à un devoir authentique ? Ces concepts, dans nos habitudes de pensée, ne semblent pas si aisément applicables à ce qui ne saurait constituer une personne, sujet de droit, et c'est pourquoi il peut être également nécessaire de commencer à les élargir.

1. La tradition d'exploitation

Dans la mentalité occidentale, la nature est comprise comme un donné, qu'il appartient à l'homme d'utiliser à son profit : c'est un ensemble de matières premières et de sources d'énergie que la culture humaine peut utiliser pour combler les besoins de son espèce. Par son travail et ses techniques, l'homme ne se prive pas de retirer ce qui lui convient de la nature, et de l'obliger à produire ce qui est nécessaire à sa propre survie. On constate ainsi que, au cours de l'Histoire, la culture humaine s'est montrée capable de passer d'une exploitation simple – celle que l'on rencontre dès les sociétés primitives ou traditionnelles par le biais de la chasse, de la cueillette ou de la pêche – à une totale transformation du milieu premier, effectuée de manière de plus en plus intense, grâce, non seulement à l'agriculture et à la métallurgie, mais surtout à la découverte sans cesse nouvelle de richesses naturelles (minéraux, charbon, pétrole) et à la mise au point d'énergies de transformation qui finissent par déséquilibrer totalement le milieu.

Pour Descartes, dans le *Discours de la méthode*, il ne s'agissait encore que de « *jouir des fruits de la nature* », et l'homme n'était annoncé que « *comme maître et possesseur de la nature* ». Il semble bien que, depuis le XVII^e siècle, nous ayons oublié le sens du « comme » et que la culture moderne, effectivement devenue maîtresse de la nature, s'accorde à son égard tous les droits. Ce mouvement général d'appropriation caractérise la société occidentale, en tant que technoscientifique : les primitifs se montrent en général plus soucieux de maintenir les équilibres initiaux, ou de ne pas les détériorer, comme le montrent par exemple les rituels qu'ils accomplissent avant d'entreprendre certains travaux (chasse, labours), où se manifeste le désir de ne pas « choquer » les espèces ou l'environnement – ne serait-ce que pour éviter des réactions trop agressives de leur part.

Qu'une telle mainmise sur le milieu soit typique de l'Occident n'est peut-être pas si surprenant, si l'on pense que l'attitude scientifique qu'il a privilégiée suppose l'objectivation du monde, c'est-à-dire sa déspiritualisation (il n'en allait pas encore ainsi chez les Grecs, qui concevaient combien les techniques pouvaient être violentes – ce pourquoi ils attribuaient leur découverte à des non-humains : c'est Prométhée qui ravit le feu, et non un homme ordinaire) : un univers ainsi privé de toute dimension spirituelle est offert à une action qui peut se penser sans limitation.

2. Pourquoi respecter la nature ?

Les résultats de cette action sont désormais visibles, ou sensibles, et provoquent une sorte de prise de conscience. On n'en finit plus, très quotidiennement, de déplorer la pollution, les méfaits de l'effet de serre, le rejet dans l'atmosphère des fumées et autres déchets de l'industrie, la transformation des océans en une gigantesque poubelle, l'extinction de certaines espèces animales, etc. L'homme se trouve donc mis en accusation globalement (même si l'on en profite au passage pour oublier que le responsable est surtout l'homme occidental, tel que son modèle se diffuse désormais sur tous les continents). La rupture des équilibres naturels fait affleurer des problèmes écologiques multiples.

Mais les agressions contre le milieu se complètent désormais de nouvelles possibilités d'action sur l'homme lui-même, qui apparaît, sinon transformable à merci, du moins susceptible de ne plus se définir traditionnellement, dès lors que l'on évoque le clonage, le repérage prénatal de malformations ou d'insuffisances graves, l'éventualité de pratiquer un eugénisme à fondement scientifique, etc. Il ne s'agit plus seulement, dans de telles conditions, de protéger les arbres ou la qualité de l'air que nous respirons : il semble, plus fondamentalement, qu'il soit désormais question de protéger l'homme lui-même contre certaines de ses capacités.

C'est dans un tel contexte que l'on évoque de plus en plus fréquemment la nécessité, ou l'urgence, de concevoir un véritable devoir de respecter la nature, qui serait une voie – peut-être pas la seule – permettant de freiner les méfaits de la technoscience, ou même, si l'on est optimiste, d'y mettre fin. On doit pourtant se demander, au-delà de ce que la formule peut avoir de séduisant ou de prometteur, ce que peut signifier exactement un tel devoir de respecter la nature.

Ce devoir suppose d'abord que l'on reconnaissse à la nature et aux espèces non humaines qui la peuplent un droit à exister sans que l'homme les transforme. Or, par définition, le droit implique l'existence de sujets juridiques, et il est *a priori* difficile d'admettre comme tels des êtres sans conscience (Kant affirmait que l'homme n'a de devoirs qu'envers lui-même, et en aucun cas envers d'autres êtres naturels), *a fortiori* la nature dans son ensemble.

De plus, il est habituel de considérer l'existence d'une réciprocité des droits et des devoirs : comment la nature, si nous lui reconnaissions un droit, pourrait-elle avoir des devoirs envers nous (à moins de considérer qu'elle a jusqu'à présent rempli involontairement, du fait de nos techniques, ces prétextes devoirs et qu'il est temps, en échange, de lui accorder des droits pour en constituer une sorte de compensation différenciée) ?

3. Un devoir élargi

Faut-il considérer que la situation à laquelle mène le progrès technique est telle que nous devons réformer la notion même de droit ? C'est ce que propose Michel Serres, avec l'idée d'un « contrat naturel » qui généralise la réciprocité fondant, dans la philosophie politique, le contrat social. Un tel contrat naturel se trouve évidemment bafoué lorsque l'humanité exploite la nature sans rien lui fournir en échange. Comme il est peu vraisemblable que la nature soit apte à faire valoir son droit, il appartiendrait alors à l'humanité de s'imposer le devoir de la respecter.

De la sorte, c'est toujours l'homme qui reste le seul sujet juridique, mais ce qui est attendu de ses décisions concerne l'autolimitation de ses droits sur la nature. Il est clair que, si l'humanité (ou une partie de l'humanité) parvient à mieux maîtriser l'évolution de sa technique, c'est avant tout pour son propre bien, beaucoup plus que pour celui des arbres ou des araignées, dont la survie n'a de sens que relativement à notre existence. Mais aussi relativement à l'existence d'une humanité future.

On peut en effet considérer que l'humanité d'aujourd'hui a des devoirs par rapport à son propre futur. La responsabilité doit alors être entendue dans un sens élargi, qui concerne les conséquences les plus lointaines de notre comportement actuel. Hans Jonas, dans *Le Principe responsabilité*, en propose ainsi une définition nouvelle : il nous faut désormais penser l'existence de devoirs à l'égard d'êtres qui ne sont que potentiels, puisque l'humanité a désormais la possibilité de se détruire en même temps qu'elle détruit la nature. La nouvelle responsabilité de l'homme s'exerce à l'égard d'êtres « vulnérables », car on doit garantir les conditions dans lesquelles ils pourront naître et vivre. D'où une nouvelle formulation de l'impératif catégorique, ne concernant plus seulement l'humanité actuelle (à laquelle se limite l'impératif kantien), mais une humanité potentielle : « *Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre* ».

Conclusion

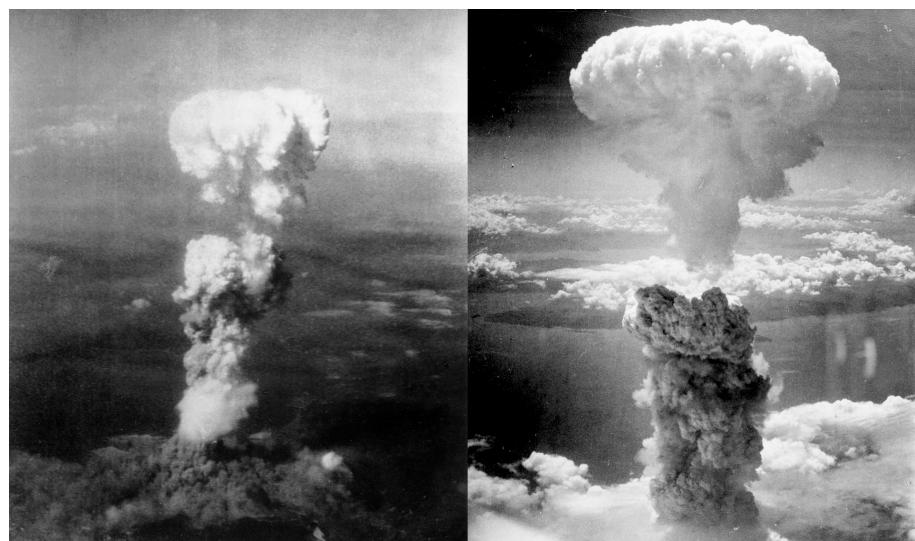
Au nom de quelle valeur supérieure la vie humaine devrait-elle ainsi être préservée ? En d'autres termes : pourquoi faut-il qu'il y ait quelque chose – une humanité – plutôt que rien ? Que la réflexion suscitée par les relations entre technique et nature débouche ainsi sur une interrogation métaphysique peut surprendre – sauf si l'on admet avec Heidegger que la technique, désormais mondiale, est la version ultime de la philosophie, caractérisée par l'oubli de l'être. La technique moderne n'est pas seulement liée à la science : son essence réalise un projet philosophique qui a entremêlé connaissance et puissance pour métamorphoser tous les êtres. Elle constitue ainsi « *la métaphysique poussée jusqu'à son terme* » : il n'est alors plus surprenant que, dans un monde où la nature devient problématique, « *partout l'homme ne rencontre plus que lui-même* » et le résultat de ses actions, mais que, ce faisant, « *il ne rencontre plus nulle part son être* ».

Pour aller plus loin...

« L'expérience a prouvé que les développements déclenchés à chaque fois par l'agir technologique afin de réaliser des buts à court terme ont tendance à se rendre autonomes, c'est-à-dire à acquérir leur propre dynamique contrainte, une inertie autonome, en vertu de laquelle ils ne sont pas seulement irréversibles, comme on l'a déjà dit, mais qu'ils poussent également en avant et qu'ils débordent le vouloir et la planification de ceux qui agissent. Ce qui a été commencé nous ôte l'initiative de l'agir et les faits accomplis que le commencement a créés s'accumulent pour devenir la loi de sa continuation. Même s'il se peut que « nous prenions en main notre propre développement », celui-ci échappera à nos mains simplement du fait qu'il s'est incorporé son impulsion, et, plus que partout ailleurs, vaut ici la loi qu'alors que le premier pas relève de notre liberté, nous sommes esclaves du second et de tous ceux qui suivent. Ainsi au constat que l'accélération du développement alimenté technologiquement ne laisse plus le temps pour des corrections automatiques, s'ajoute le constat ultérieur que pendant le temps que, malgré tout, nous avons encore à notre disposition, la correction devient de plus en plus difficile et la liberté pour la faire diminuer continuellement. Cela renforce l'obligation de veiller aux commencements, accordant la priorité aux possibilités de malheur fondées de manière suffisamment sérieuse (et distinctes des simples fantasmes de la peur) par rapport aux espérances – même si celles-ci ne sont pas moins bien fondées. »

Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité* (1979)

Question d'interprétation philosophique : Pourquoi, selon Hans Jonas, la précaution vaut-elle mieux que l'espérance ?



Jonas enseigna notamment à Munich. C'est en mémoire de sa propre mère assassinée à Auschwitz qu'il prononça en 1984 une conférence intitulée *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, texte dans lequel il développait l'idée d'un Dieu paradoxalement placé sous la responsabilité de l'homme, appliquant ainsi à la théologie la thèse de son fameux *Principe Responsabilité* (1979). Ce dernier lui valut en 1987 le prestigieux prix de la Paix décerné par les libraires allemands.

Hans Jonas (1903-1993) est né en Allemagne, où il fut l'élève de Husserl, de Heidegger et de Rudolf Bultmann, éminent philosophe des religions qui dirigea sa thèse de doctorat sur le mouvement gnostique des premiers siècles chrétiens. De religion juive, il choisit l'exil dès 1933, s'établit en Palestine, professe à Jérusalem, puis s'engage dans l'armée britannique pendant la Seconde Guerre mondiale, rentrant au pays sous l'uniforme des vainqueurs. Parti au Canada en 1949, il finit par s'installer à New York. De 1955 à 1976, aux côtés d'Hannah Arendt, son amie de toujours, il enseigne la philosophie à la New School for Social Research (école fondée dans les années 30 par d'autres éminents penseurs allemands chassés d'Europe par le nazisme, Max Horkheimer et Theodor Adorno, les deux chefs de file de l'Ecole de Francfort). Par la suite,

Baccalauréat d'essai

Eléments de correction

Nietzsche, « Croyance à l'inspiration »

« Les artistes ont quelque intérêt à ce que l'on croie à leurs intuitions subites, à leurs prétendues inspirations ; comme si l'idée de l'œuvre d'art, du poème, la pensée fondamentale d'une philosophie tombaient du ciel tel un rayon de la grâce. En vérité, l'imagination du bon artiste ou penseur, ne cesse pas de produire, du bon, du médiocre et du mauvais, mais son *jugement*, extrêmement aiguisé et exercé, rejette, choisit, combine ; on voit ainsi aujourd'hui, par les *Carnets de Beethoven*, qu'il a composé ses plus magnifiques mélodies petit à petit, les tirant pour ainsi dire d'esquisses multiples. Quant à celui qui est moins sévère dans son choix et s'en remet volontiers à sa mémoire reproductive, il pourra le cas échéant devenir un grand improvisateur mais c'est un bas niveau que celui de l'improvisation artistique au regard de l'idée choisie avec peine et sérieux pour une œuvre. Tous les grands hommes étaient de grands travailleurs, infatigables quand il s'agissait d'inventer, mais aussi de rejeter, de trier, de remanier, d'arranger. »

Nietzsche, *Humain, trop humain*, § 155 « Croyance à l'inspiration » (1878)

Ce texte correspond au § 155 de *Humain, trop humain*, intitulé « *Croyance à l'inspiration* ». Nietzsche y dénonce l'idée selon laquelle la création artistique serait une spontanéité immédiate, étrangère à toute peine, à toute réflexion et à tout travail. Nietzsche établit que la création est autant une intuition qu'une conception : « *Toute peinture*, disait Léonard de Vinci, est chose mentale. ».

Ce texte établit que l'artiste est davantage un artisan conscient de sa technique qu'un enthousiaste médiateur de forces qui le dépassent. Cette thèse est en même temps une démythification : en effet, les artistes ont intérêt à ce que le public croie à l'inspiration. La dénonciation de cette mystification est l'objet de la première partie de ce texte, constituée par la

première phrase. Dans une deuxième partie, Nietzsche montre que la création est aussi un exercice du jugement, et dans une troisième partie, il examine la pauvreté créatrice de l'artiste qui oublie cet exercice indispensable. La dernière phrase de ce texte le conclut en le résumant : toute création véritable est un travail.



Pourquoi les artistes ont-ils intérêt « à ce que l'on croie à leurs intuitions subites » ? Parce que la beauté semble décuplée lorsque n'apparaît pas la peine qui l'a fait naître. De même que l'on retire les échafaudages pour qu'un monument se dresse dans toute sa splendeur, de même les artistes n'ont pas intérêt à ce que le travail d'esquisse, de reprise, de correction transparaisse dans la contemplation de leurs œuvres. Le beau doit s'offrir aux yeux du spectateur comme un don, une « *grâce* » et non comme le résultat d'un labeur harassant. Un artiste semblera d'autant plus grand que sa main paraît avoir été guidée par une transcendance descendue jusqu'à nous par son intermédiaire. L'artiste semble alors un intercesseur du divin, un homme plus qu'humain et non un tâcheron laborieux. Il est dans l'intérêt de l'artiste que le spectateur le croit surhumain, possédé par une inspiration divine, tombée « *du ciel tel un rayon de la grâce* ». De fait, c'est bien ainsi que nous apparaît l'œuvre d'art dans le miracle de la contemplation esthétique : un don divin. Ne s'extasie-t-on pas devant les portées sans ratures de Mozart, « *Amadeus* », c'est-à-dire « aimé des Dieux » ?

Néanmoins, si l'œuvre nous apparaît au final comme le fruit facilement mûri du génie inspiré, il n'empêche que la réalité de la création dément cette illusion rétrospective. Tel est ce que montre Nietzsche dans la deuxième partie de ce texte.

Il est bien possible que l'artiste créé dans la spontanéité, mais cette spontanéité est toujours reprise, et toute production doit

être soumise au crible du « *jugement* ». L'esprit met en forme la matière sensible, et la lueur de l'inspiration a tôt fait de s'éteindre si un travail conscient et patient ne vient pas le reprendre et l'organiser. Valéry déclarait ainsi que l'intuition n'apporte à l'esprit du poète qu'une lueur plus éblouissante qu'éclairante et qu'il faut ensuite « *passer au laboratoire* » et travailler « *comme le contremaitre de soi-même* ». On peut, contre cette conception, évoquer les tentatives d'écriture automatique faites par les Surréalistes pour faire surgir l'œuvre à partir d'une spontanéité inconsciente ; mais on peut également montrer les limites d'une telle esthétique...

Cette analyse de la vérité de la création ainsi menée, Nietzsche examine alors ce que serait une création faite hors de tout travail et de toute reprise du jugement. Une telle création, faite toute de spontanéité, ne serait pas une œuvre à proprement parler, et l'artiste spontané, qui ne croit pas aux vertus ascétiques du travail n'est finalement rien d'autre qu'un « *improvisateur* ». Son œuvre peut être brillante comme l'est une improvisation de jazz, mais comme beaucoup d'improvisations, elle finit vite par s'éteindre dans la fulgurance même de sa naissance. Pour que l'étincelle se transforme en brasier, pour que l'œuvre soit durable et véritable, il est nécessaire qu'elle soit polie, ciselée, travaillée. L'inspiration produit des pierres brutes qui ne deviennent diamants qu'après un travail artisanal long et patient. C'est bien pourquoi Nietzsche conclut en disant qu'il ne suffit pas d'« *inventer* », mais qu'il s'agit aussi de « *rejeter, de trier, de remanier, d'arranger* » pour qu'assomption véritable du beau il y ait. En ce sens, l'artiste est bel et bien un artisan, c'est-à-dire un technicien qui informe la matière brute de l'inspiration. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, le jugement n'est pas la stérilisation de la création mais la condition même de sa fécondité. Le spectacle du beau doit nous faire oublier le travail qui l'a fait naître, mais cet oubli du travail ne doit pas se confondre avec une absence pure et simple de travail.

