

BACCALAURÉAT TECHNOLOGIQUE D'ESSAI

ÉPREUVE DE PHILOSOPHIE

SESSION DE MAI 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 liberté est-elle le pouvoir de dire non ?

SUJET 2

Réclamer la justice, est-ce revendiquer l'égalité ?

SUJET 3

« La route en lacets qui monte. Belle image du progrès, qui est de Renan, et que Romain Rolland a recueillie. Mais pourtant elle ne me semble pas bonne ; elle date d'un temps où l'intelligence, en beaucoup, avait pris le parti d'attendre, par trop contempler. Ce que je vois de faux, en cette image, c'est cette route tracée d'avance et qui monte toujours ; cela veut dire que l'empire des sots et des violents nous pousse encore vers une plus grande perfection, quelles que soient les apparences ; et qu'en bref l'humanité marche à son destin par tous moyens, et souvent fouettée et humiliée, mais avançant toujours. Le bon et le méchant, le sage et le fou poussent dans le même sens, qu'ils le veuillent ou non, qu'ils le sachent ou non. Je reconnais ici le grand jeu des dieux supérieurs, qui font que tout serve leurs desseins. Mais grand merci. Je n'aimerais point cette mécanique, si j'y croyais. Tolstoï aime aussi à se connaître lui-même comme un faible atome en de grands tourbillons. Et Pangloss, avant ceux-là, louait la Providence, de ce qu'elle fait sortir un petit bien de tant de maux. Pour moi, je ne puis croire à un progrès fatal ; je ne m'y fierais point. Je vois l'homme nu et seul sur sa planète voyageuse, et faisant son destin à chaque moment ; mauvais destin s'il s'abandonne ; bon destin aussitôt, dès que l'homme se reprend. »

Alain, *Vigiles de l'esprit*, « La ruse de l'homme », 25 mai 1921

Rédaction de la copie

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. Qu'est-ce qu'une « route en lacets qui monte » ? Pourquoi cette image ?
2. Expliquez la phrase suivante : « Je reconnais ici le grand jeu des dieux supérieurs, qui font que tout serve leurs desseins. »
3. Expliquez la phrase suivante : « Et Pangloss, avant ceux-là, louait la Providence, de ce qu'elle fait sortir un petit bien de tant de maux. »

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. Quels sont les éléments de défiance qui peuvent conduire Alain à ainsi douter de la fatalité du progrès ?
2. La technique peut-elle changer la condition humaine ?

La liberté est-elle le pouvoir de dire non ? baccalauréat d'essai n°2

Proposition de correction



La définition courante de la liberté veut qu'être libre, ce soit n'être entravé par rien, n'être gêné par rien, n'être empêché par rien. Dans la mesure où nous ne vivons pas seuls et puisque nous devons composer avec nos semblables, il nous est difficile d'être nos propres maîtres. En effet, la vie oppose souvent des contraintes à l'homme : il arrive que nous soyons esclave d'un maître ou esclave de nos passions, il arrive souvent que nous dépendions des décisions, des volontés et des désirs des autres pour réaliser nos vœux. Dans tous ces cas, la difficulté d'indépendance semble tourner à l'hétéronomie. L'homme libre est alors celui qui a la capacité et la force de systématiquement refuser ce qui s'impose à lui, celui qui dit non et qui se retient d'acquiescer aux choses. Après avoir présenté cette première définition de la liberté, nous en discuterons les limites, afin de montrer que la volonté qui se construit dans l'opposition systématique n'incarne peut-être pas la forme la plus aboutie de la liberté.

Pour être libre, il faudrait réussir à surmonter les empêchements et s'affranchir de tout ce qui entrave la libre expression de la volonté. L'homme libre serait en ce sens celui dont la volonté ne rencontre aucun obstacle, celui qui peut ce qu'il veut, qui n'est contraint par rien et qui constitue son indépendance dans

l'opposition. Cet homme est celui que décrit Calliclès dans le *Gorgias* de Platon. Selon Calliclès est vraiment heureux celui qui peut satisfaire tous ses désirs : même si sa volonté est démesurée, il doit pouvoir la contenir. Est heureux l'intempérant qui a la force de ses excès : « *voici ce qui est beau et juste suivant la nature, je te le dis en toute franchise, c'est que, pour bien vivre, il faut laisser prendre à ses passions tout l'accroissement possible, au lieu de les réprimer, et, quand elles ont atteint toute leur force, être capable de leur donner satisfaction par son courage et son intelligence et de remplir tous ses désirs à mesure qu'ils éclosent. (...) La vérité, que tu prétends chercher, Socrate, la voici : le luxe, l'incontinence et la liberté, quand ils sont soutenus par la force constituent la vertu et le bonheur ; le reste, toutes ces belles idées, ces conventions contraires à la nature, ne sont que niaiseries et néant.* ».

Comme le remarque Calliclès, l'incontinence et la liberté doivent être soutenues par la force pour pouvoir s'exprimer pleinement : autrement dit, ne dépendre de personne suppose une force de caractère peu commune et une vigilance ininterrompue : il faut être très puissant pour être parfaitement indépendant. On pourrait considérer alors que cette nécessité constante de lutter contre l'adversité pour maintenir la liberté est à ce point importante qu'elle occupe l'esprit de celui qui se veut libre. Dès lors, si être maître de soi c'est lutter et perdre ses forces dans cette lutte, on peut se demander si l'on n'a pas affaire alors à une autre forme d'hétéronomie. En effet, la volonté dépend alors de son objet : lorsque celui-ci occupe l'esprit au point de l'obnubiler, le premier peut finir par diriger et prendre l'emprise sur le second. Dès lors la passion et les modalités de son assouvissement finissent par maîtriser l'esprit qui croyait être son propre maître. Définir la liberté comme puissance d'opposition, c'est donc la faire dépendre de ce à quoi elle s'oppose et dans cette mesure inféoder l'indépendance à ce qu'elle refuse.

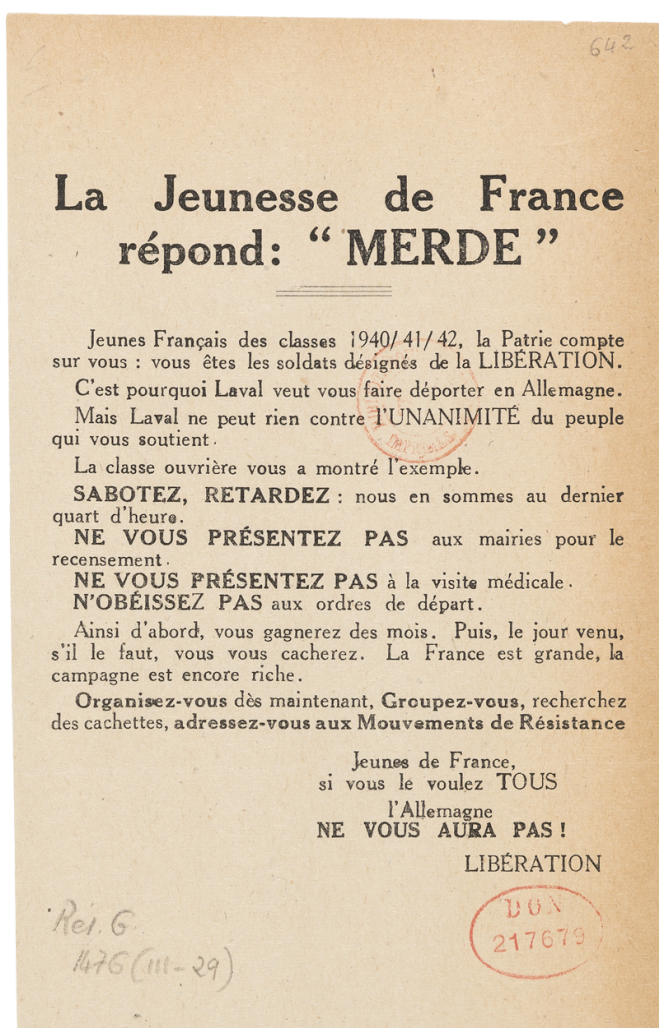
L'homme libre est son propre maître. Mais être son propre maître n'est peut-être pas tant soumettre tout à sa volonté que faire en sorte de n'avoir rien ou presque à soumettre à sa volonté. La liberté serait alors l'exercice restrictif de la volonté sur elle-même ; la volonté libre serait celle qui veut le moins possible : en ce sens, être libre, ce n'est pas pouvoir ce qu'on veut mais vouloir ce qu'on peut, non pas dire non à tout par principe mais davantage tâcher de n'avoir presque plus rien à refuser. Cette restriction du champ d'exercice de la volonté est ce à quoi nous invite Epictète. En distinguant les choses qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent pas, Epictète nous invite à ne vouloir que ce qui dépend de nous : c'est, selon lui, la condition du bonheur. Lorsqu'on ne veut pas ce qui dépend de la chance, du hasard, des autres ou du destin, on est libre, c'est-à-dire indépendant. En revanche, lorsque l'on refuse systématiquement tout ce qui s'oppose à sa volonté, on prend le risque d'être malheureux, puisqu'il est évidemment absurde de dire non à la maladie, à la mort et à tout ce qui relève de la nécessité.

Une telle liberté, faite d'acquiescement nécessaire, suppose une ascèse et un travail de la volonté sur elle-même : c'est un travail difficile, remarque Epictète, mais au fur et à mesure de l'exercice l'ascèse se fait moins sentir. Le *Manuel d'Epictète* présente, à cet égard, les conseils de sagesse du philosophe. Epictète le boiteux établit, comme le remarque cet ouvrage rédigé par un de ses disciples, que notre liberté ne peut être entamée par rien à moins qu'elle le veuille bien. Être libre équivaut à pouvoir vouloir sans entrave. Toutes les entraves extérieures ne peuvent rien contre la citadelle intérieure qu'est notre volonté. Epictète prend ainsi l'exemple de la maladie. Celle-ci affecte notre corps, mais non pas notre volonté. Cet exemple montre bien que pour Epictète, nous ne sommes pas notre corps, mais nous sommes à l'intérieur de lui : ce qui nous constitue en propre, c'est notre volonté et celle-ci est désincarnée. L'homme est alors considéré comme un empire dans

un empire. Ce qui arrive à notre corps ne dépend pas de nous : ainsi, même ce qui est le plus proche de notre volonté, notre corps, ne peut faire obstacle au déploiement de la liberté de notre volonté.

Par des exercices constants la volonté peut s'affermir et l'apprenti philosophe cheminer vers la sérénité. Pour se faire, il faut que chaque épreuve soit l'occasion pour la volonté de connaître ses limites. A chaque fois que nous voulons, à chaque fois que le monde nous présente des occasions de vouloir, il faut que notre volonté examine si elle peut légitimement vouloir. Plusieurs exemples sont envisagés dans le *Manuel d'Épictète* où la volonté peut exercer sa constance. Lorsque nous rencontrons « un beau garçon ou une belle fille », notre âme peut être séduite, émue, mise en mouvement, autrement dit affectée par une chose qui ne dépend pas de nous. Cette émotion n'est pas nécessairement désagréable et le désir amoureux ne nous rend pas nécessairement malheureux. Néanmoins, cet événement doit être l'occasion pour la volonté d'exercer sa fermeté, car il ne saurait être question que nous nous laissions aller à dépendre des choses qui ne dépendent pas de nous, même si ces choses ont un sourire aguichant. A la limite, la dépendance heureuse est plus à craindre que la dépendance malheureuse dans la mesure où elle nous fait moins souffrir. Néanmoins, toute dépendance est à éviter, et toute prison est à fuir, que le géôlier soit revêche ou plaisant.

La constance est difficile face à un objet séduisant. Mais elle l'est peut-être d'autant plus face à un objet repoussant. Ainsi, si on doit réaliser « un travail épuisant », on sera fort tenté de baisser les bras et de déclarer ses forces dépassées et sa constance entamée. Or, quelle que soit la nature de l'objet, il faut garder sa volonté ferme. C'est pourquoi « l'endurance », c'est-à-dire l'habitude de l'effort, doit permettre de faire face à une épreuve pénible. Si l'habitude a été prise de résister aux événements agréables, la volonté saura d'autant mieux résister aux événements pénibles. Cette endurance se transformera en « patience » face aux « insultes ». Une telle liberté n'est plus dépendante de ce qui entoure ou affecte l'individu. On comprend bien que le chemin vers la sagesse et la maîtrise de soi est progressif : c'est grâce à « l'habitude » que la volonté peut petit à petit s'affermir et l'âme trouver la tranquillité : « Et ainsi tu t'habitueras à ne pas te laisser surprendre par les idées que tu te fais des choses. ». A force de connaître mieux la nature des choses et à force d'exercer la fermeté de sa volonté, l'âme acquiert un contrôle de plus en plus grand d'elle-même.

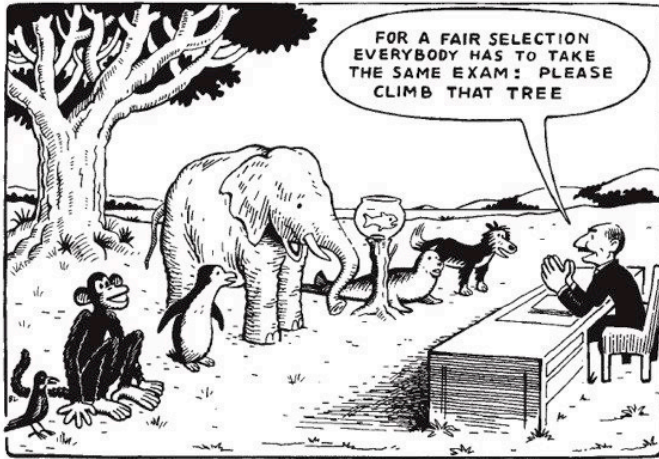


Mais à mesure que l'âme est capable de distinguer entre ce qui dépend de la volonté et ce qui n'en dépend pas, elle se doit d'acquiescer à ce qui lui semble bon. A cet égard, la volonté est d'autant mieux libre qu'elle est éclairée par un entendement lucide. En ce sens, on peut distinguer deux sortes de liberté : une liberté qui se refuse à tout et jouit de son seul pouvoir d'opposition, et une liberté qui acquiesce aux choses que l'esprit sait être bonnes. Telle est la distinction que pose Descartes, dans la quatrième des *Méditations métaphysiques*, entre liberté d'indifférence et liberté morale. Il pose ainsi cette distinction : la liberté de la volonté, dit-il, « consiste seulement en ce que nous pouvons faire une même chose ou ne la faire pas, c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir une même chose ; ou plutôt elle consiste seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne. Car afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires, mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse; et certes la grâce divine et la connaissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt et la fortifient; de façon que cette indifférence que je sens lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté, car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent. ». Autrement dit, il ne suffit pas de pouvoir dire non, encore faut-il savoir pourquoi on refuse et être capable d'acquiescer pour de bonnes raisons.

Il apparaît dès lors que la liberté est une notion à la fois métaphysique et morale : le libre arbitre, qui est la capacité de dire non, est l'aptitude à la liberté, mais être libre n'est pas seulement être capable de dire non. La véritable liberté est alors autonomie, c'est-à-dire aptitude à acquiescer à ce que l'on a choisi, capacité de dire oui aux lois que l'on considère comme bonnes. En ce sens, l'homme est par essence capable de dire non, mais ne parvient au plein exercice de sa volonté qu'au prix d'un exercice intellectuel à visée morale. Le pur refus s'épuise dans le vain exercice de lui-même et la plus haute figure de la liberté réside dans le consentement à un ordre idéal, celui du monde des valeurs que nous posons comme absolument bonnes. L'homme n'est pas seulement un empire dans un empire, mais un être capable de dire oui à ce qu'il considère comme valable.

Même si le refus est un signe de liberté, il n'empêche qu'il ne suffit pas à la définir. Celui qui est libre est capable de s'opposer à ce qui heurte sa raison mais est en même temps capable d'obéir à ce qu'elle lui commande. En ce sens, la liberté véritable est celle qu'éclaire et guide l'entendement. Etre libre n'est pas seulement dire non, mais être capable d'autonomie. Lorsque la volonté, à force d'exercice, parvient à s'épurer elle-même et à ne plus vouloir rien qui puisse l'entraver, elle parvient à être tout à fait libre, mais elle ne peut gagner ce pari d'ascèse qu'avec l'aide de l'entendement, dans la lucidité rationnelle et non pas seulement dans le refus aveugle et buté. La liberté est donc non seulement une résistance mais aussi un acquiescement : « L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. », disait Rousseau dans *Du Contrat social*.

Réclamer la justice, est-ce revendiquer l'égalité ? baccalauréat d'essai n°2



proposition de correction

Au livre V de *l'Ethique à Nicomaque*, Aristote donne déjà comme un lieu commun, une évidence universellement partagée, ce que Marx prendra, dans *Le Capital*, pour un « préjugé populaire » moderne : « si l'injuste est l'inégal, le juste est l'égal, tout le monde le croit, et sans démonstration ». Ladite croyance trouve à s'exprimer symboliquement dans l'allégorie de la balance. Ce qui peut faire douter de la validité de cette formule si simple, c'est assurément d'abord la masse et la complexité des commentaires et des distinguos dont Aristote a cru nécessaire de l'entourer pour en expliquer le sens et le bien-fondé, mais plus immédiatement le fait que la justice ne va pas pour nous sans une institution qui implique une

relation essentiellement hiérarchique, donc inégalitaire, entre le juge et ceux sur lesquels il exerce un pouvoir qu'il a et qu'ils n'ont pas. Le problème posé n'est toutefois pas une simple question de fait, qui serait sociologique ou historique plutôt que philosophique. La question porte sur une conséquence impliquée dans l'essence de la justice, c'est-à-dire sur la possibilité de définir celle-ci de façon cohérente comme visant l'égalité, eu égard à ses conditions réelles, lesquelles sont avant tout pratiques. Après avoir fait l'hypothèse que réclamer la justice vaut comme revendication d'égalité, nous montrerons les apories d'une telle conception pour lui préférer celle qui pense la justice comme équilibre et compromis.

Comme toute vertu morale, la justice se caractérise comme visée d'un juste milieu, mais ce qui la spécifie, c'est que dans son cas le milieu n'est plus seulement subjectif, relatif aux exigences chaque fois différentes du perfectionnement individuel, mais objectif, et à un double titre : car la justice a pour objet propre moins la personne que les relations entre les personnes, et d'autre part ces relations peuvent s'exercer par la médiation de biens extérieurs aux personnes elles-mêmes (*Ethique à Nicomaque*, livre V, chapitre 6). Aristote semble contester le lieu commun susdit lorsqu'il distingue deux justices : à côté de la justice particulière qui règle les échanges et se définit proprement comme égalité, il y a la justice générale, qui doit se définir plutôt comme légalité en ce qu'elle est la disposition à obéir aux lois qui régissent les rapports entre personnes au sein d'une communauté (chapitres 2 et 3). Toutefois, même la légalité peut être interprétée comme une certaine sorte d'égalité, clairement traduite dans la notion grecque d'isonomie : car la loi est par essence une exigence commune, elle est la même pour tous, et en ce sens tous sont égaux devant elle. Ici l'égalité consiste dans la réciprocité des devoirs que la loi impose aux citoyens (chap. 8).

La définition de la justice particulière par l'égalité se comprend aisément si l'on considère que les relations humaines consistent principalement en des transactions (chap. 5), c'est-à-dire en échanges de biens ou de bienfaits ou de leurs contraires (chapitre 8). Or, il y a une logique évidente de l'échange sans laquelle il serait insensé et qui veut que chacun y reçoive autant qu'il y cède. Ce principe, clairement illustré par les transactions portant sur les biens matériels, ou marchandises, peut être étendu par analogie aux autres types de transactions : toute victime d'une injustice quelconque – par exemple une séquestration (chapitre 6) – peut être considérée comme diminuée dans sa personne ou dans ses biens, dans la mesure où elle est privée de l'exercice d'un certain droit. Aristote peut dès lors définir une justice corrective – la fonction de l'institution judiciaire – qui consiste à rétablir l'égalité, en même temps que la légalité, en faisant rentrer la personne lésée dans ses droits (chapitre 7) : on répare l'injustice en restaurant l'égalité.

Le principe de réparation égalitaire trouve sa manifestation la plus claire dans le talion. Il faut voir dans celui-ci non pas une avalisation de la pratique sauvage de la vengeance mais au contraire la première norme limitative imposée à celle-ci : pour un œil pas plus qu'un œil, pour une dent, pas plus qu'une dent. Dans le talion, la vengeance devient *vindicatio*, et, comme telle, justice – moyennant l'institution d'un pouvoir spécial – précisément par l'introduction d'une exigence de stricte égalité. Le talion n'en est pas moins exemplaire de l'absurdité qui peut résulter de l'application mécanique d'un tel principe dans la mesure où il ne considère que la matérialité d'un acte et non pas la responsabilité de celui qui l'a commis. De plus, le principe de réparation est inapplicable aux injustices qui apparaissent précisément irréparables : par exemple un viol. Et même si l'on considère la responsabilité de l'agent criminel, on ne voit pas ce qu'on réparera en lui infligeant à lui aussi une violence irréparable : c'est ce qui nous rend si suspecte la peine de mort.

Ainsi la justice corrective ne semble pas pouvoir appliquer mécaniquement le principe de l'égalité transactionnelle. Mais en outre, il faut bien reconnaître que cette justice est moins égalitaire qu'essentiellement discriminatoire. Quel que soit le principe de sa détermination, toute peine infligée est une privation de droit, qui fait perdre à un individu, temporairement ou définitivement, le bénéfice de l'isonomie. La justice paraît consister ici en ce que tous les individus n'ont pas droit au même traitement, et ce en fonction de ce qu'ils ont fait d'une part, mais aussi de la manière dont ils l'ont fait – car on ne punira pas de la même façon un homicide suivant qu'il est involontaire ou volontaire, voire prémédité. S'introduit ici l'idée d'un degré de gravité, qui nous fait sortir du point de vue de la seule égalité arithmétique.

Si la définition de la justice n'est pas simple, c'est que l'égalité est un terme équivoque dont Aristote distingue deux significations, qui ont l'inconvénient d'avoir des implications apparemment contraires. Il y a d'abord l'égalité simple ou arithmétique entre deux quantités substituables : $a = b$. Mais il y a aussi la proportion, qui est l'identité du rapport entre des termes qui peuvent être arithmétiquement inégaux : $a / b = c / d$. Or il y a deux façons de manquer à l'égalité proportionnelle, et donc deux sortes d'injustice possibles : soit lorsqu'on traite inégalement des égaux – ce qui est le cas lorsque des personnes manquent à leurs devoirs réciproques –, soit lorsqu'on traite également des inégaux – ce qui serait le cas si l'on punissait pareillement des actes de gravité différente.

Ce principe de proportionnalité trouve à s'appliquer dans la répartition des richesses ou des honneurs. Il définit la justice dite distributive (chapitre 6), dont le principe s'énonce, en latin : *suum cuique tribuere*, ou, en français : à chacun son dû. Le droit est en effet ce que les personnes se doivent mutuellement, et il est ici déterminé selon ce que chacun mérite. Suivant l'adage bien connu : à travail égal, salaire égal ; mais rien n'empêche qu'untel travaille deux fois plus, ou deux fois plus vite qu'un autre, et mérite donc

de gagner deux fois plus. Suivant le même principe on doit attribuer aux personnes des responsabilités en fonction de leurs compétences, et rétribuer leur exercice en fonction du degré de responsabilité qu'elles ont à l'intérieur du travail de la collectivité, c'est-à-dire de l'importance de leur contribution au bien commun.

C'est la notion de proportion qui semble permettre de définir de façon cohérente la justice comme une égalité. La justice corrective peut en effet apparaître comme une espèce de la justice distributive si sa tâche essentielle doit être de proportionner les peines aux délits. Bien plus, Aristote veut que la justice comporte une disposition spéciale, l'équité, qui vienne chez le juge corriger les conséquences néfastes que pourrait avoir une application trop rigoureuse de la loi. Car « *la loi a égard seulement à la différence du tort causé et traite les personnes comme égales* » (*Ethique à Nicomaque*, livre V, chapitre 7) ; mais « *la loi est toujours générale, et il y a des cas sur lesquels il est impossible de se prononcer correctement en général* » (*Ibid.*, chapitre 14). Par suite, « *la nature de l'équitable est d'être un correctif de la loi là où elle est en défaut à cause de sa généralité* ». La justice apparaît alors comme une adaptation de l'égalité abstraite de la loi à la particularité des cas.

La cohérence de l'analyse d'Aristote paraît entière puisque c'est non seulement la justice corrective qui trouve son principe dans l'égalité proportionnelle, mais tout aussi bien la justice qu'on appellera par la suite commutative. Car l'égalité arithmétique qui régit l'échange des marchandises suppose l'égalisation proportionnelle de leurs producteurs, le prix marchand n'étant jamais que l'expression de cette proportion, par exemple quand on dit « *combien de chaussures équivalent à une maison* ». (*Ibid.*, chapitre 5). Pourtant la détermination d'une telle équivalence suppose entre les biens échangés une commensurabilité qu'Aristote reconnaît impossible du fait de leur différence qualitative irréductible (chapitre 8), différence que l'on retrouve dans les travaux nécessaires à leur production. Dans le domaine politique, la même difficulté se rencontre : car si l'on peut poser en principe que « *des hommes différents ont des droits et des mérites différents* » (Aristote, *Politiques*, livre III, chapitre 12), les registres dans lesquels ils peuvent différer sont divers – la taille, le talent, la richesse –, de telle sorte qu'entre eux toute commensurabilité soit « impossible ». Dès lors les critères de l'égalité constitutive de la justice paraissent inassignables et par conséquent arbitraires : tout le monde reconnaît que la justice distributive doit s'exercer en fonction du mérite (*axia*), mais tous ne parlent pas du même mérite : pour les démocrates, c'est la liberté, pour les partisans de l'oligarchie, la richesse, pour d'autres la noblesse de sang, pour les partisans de l'aristocratie, la vertu (*Ethique à Nicomaque*, livre V, chapitre 6). La définition de la justice comme égalité proportionnelle paraît formelle : caution idéologique de revendications catégorielles au service d'intérêts ou d'ambitions divers.

Le principe de proportionnalité paraît en fait entériner une inégalité supposée, et en aggraver les effets par l'inégalité de traitement qu'on en déduit. On peut voir là une raison de revenir à l'égalité simple. Si en effet la justice repose sur une logique égalitaire, elle peut difficilement se satisfaire de l'inégalité des conditions : « car pour rendre à chacun le sien, il faut que chacun puisse avoir quelque chose ». C'est pourquoi « l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien de trop » (Rousseau, *Du Contrat social*, livre I, chap. 9). Il ne saurait y avoir de bien commun, objet et principe de la justice, que si l'existence de la communauté peut apparaître comme un bien à chacun de ses membres, ce qui est impossible si certains en sont manifestement les victimes tandis que d'autres en profitent.

Même si l'on ne nie pas, par pure postulation, qu'il y ait des inégalités naturelles, il y a une telle disproportion entre celles qu'on peut reconnaître et les inégalités de condition sociale, que l'injustice de celles-ci peut aisément être dénoncée : l'inégalité morale, autorisée par le seul droit positif, est contraire au droit naturel, toutes les fois qu'elle ne concourt pas en même proportion avec l'inégalité physique ; distinction qui détermine suffisamment ce qu'on doit penser à cet égard de la sorte d'inégalité qui règne parmi tous les peuples policés ; puisqu'il est manifestement contre la loi de nature, de quelque manière qu'on la définisse, qu'un enfant commande à un vieillard, qu'un imbécile conduise un homme sage et qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire. » (Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*).

Si elle n'est pas naturelle, l'inégalité sociale doit être envisagée comme le résultat artificiel de conduites volontaires, antérieures à l'institution d'une justice égalitaire : « *Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisait de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile* » (*Ibid.*, 2^{ème} partie, § 1). A ce premier droit, pure sanction du fait résultant des « *raisons spécieuses* » (*Ibid.*, § 31) invoquées par les riches, il faut substituer « *un vrai contrat* » (*Ibid.*, § 44), c'est-à-dire penser la société non plus comme une forme déguisée de la loi du plus fort, mais comme un engagement mutuel dans lequel les personnes se traitent toutes à égalité : la justice du contrat social tend concrètement à l'égalisation parce qu'elle présuppose l'égalité des individus en tant que membres potentiels de cette communauté volontaire qu'est le peuple organisé en État.

L'égalitarisme de Rousseau a inspiré les babouvistes et, par la suite, les révolutions communistes. L'histoire de celles-ci a confirmé ce que la logique permettait de prévoir aisément : que l'égalisation des conditions n'irait pas sans l'institution d'un despotisme politique (Marx et Engels présentaient comme une découverte scientifique l'idée d'une dictature du prolétariat qui serait la phase de transition vers la société communiste sans classes. La mise en œuvre historique de la découverte a produit des dictatures sur le prolétariat, et la transition vers l'abandon de l'idéologie qui servait à les justifier.). Le plus tyrannique de ceux que l'humanité ait produits était l'œuvre d'un parti appuyé sur une idéologie permettant la discrimination de ceux qui sont dans le sens de l'histoire et de ceux qui sont dans l'illusion de pouvoir lui résister. L'égalitarisme est alors contradictoire à un double titre : parce que la prétention à supprimer les inégalités socio-économiques engendre l'inégalité politique maximale sous la forme de la confiscation du pouvoir ; parce que celle-ci engendre et couvre – idéologiquement et pratiquement – des inégalités du même type que celles auxquelles elle prétend remédier.

D'où la dénonciation nietzschéenne de l'égalitarisme comme justification imaginaire d'un idéal médiocratique ne pouvant engendrer que la domination tyrannique de « la nouvelle idole » : l'Etat, « *le plus froid de tous les monstres froids* » (Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1^{ère} partie). La définition de la justice comme égalité est une exigence – une valeur – qui n'exprime que le point de vue des consciences faibles, celles à qui leur médiocrité fait détester l'excellence. Ces volontés n'ont pour elles que d'être majoritaires, ce qui montre que lorsqu'elles imposent leur conception de la justice – en démocratie –, elles ne font qu'exercer, à l'encontre des principes qu'elles affichent, la loi du plus fort.

On voit du même coup que l'inégalitarisme de Nietzsche n'est pas moins contradictoire lorsque, contre l'humanisme judéo-christiano-démocratique, il revendique une conception hiérarchique de la société qui n'est pas sans rappeler la définition sophistique du juste selon la nature. Socrate faisait déjà remarquer à Calliclès que l'égalitarisme du *nomos*, s'il correspond au vœu du plus grand nombre, a pour lui cette force qui, du point de vue même de Calliclès, lui donne naturellement vocation à s'imposer comme norme. En fait, dans la pensée de Nietzsche comme dans celle des sophistes, c'est l'idée même de justice qui s'abolit en même temps que la volonté d'égalité est contestée : l'idée de bien commun n'a plus ici de place, parce que l'idée de bien n'a plus de sens, et que ce qui est commun est considéré comme essentiellement détestable (*Par-delà le bien et le mal*, § 43). Tout est une question de point de vue, et si l'égalitarisme pense la justice d'une manière qui finit par la compromettre, rien ne permet de dire en quoi l'exaltation nietzschéenne de la « *race des maîtres* » et des aristocraties sans scrupules vaut mieux que son refus. Il s'agit donc d'échapper au renversement fallacieux de l'égalitarisme en son contraire.

Ce qui disparaît chez Nietzsche, c'est évidemment ce que Platon opposait aux sophistes, à savoir la dimension éthique de la justice. Pour penser la justice de la cité, *La République* prend pour modèle une justice de l'âme, définie comme un ordre interne, une harmonie assurée par la maîtrise intelligente de ces dispositions affectives que sont le désir (le concupiscible : *épithumètikon*) et l'agressivité (l'irascible : *thumos*). C'est bien pourquoi *l'Éthique à Nicomaque* fait de la justice une vertu morale, c'est-à-dire une rectification du caractère (*èthos*) résultant d'une ascèse (exercice) volontaire.

La définition éthique de la justice renvoie évidemment à une notion qui ne trouve sa place ni dans l'antihumanisme de Nietzsche ni dans le matérialisme de Marx : la liberté. Celle-ci est en effet impliquée dans le caractère volontaire de l'acquisition de la vertu de justice, mais aussi dans le fait que la justice instituée dicte des exigences – les lois – auxquelles on peut se soustraire, c'est-à-dire des nécessités morales dont l'accomplissement n'est pas pour autant physiquement nécessaire. C'est bien pourquoi Rousseau refuse de voir dans la loi du plus fort l'origine possible d'un droit du plus fort car « *la force est une puissance physique* » et l'on ne voit pas « *quelle moralité peut résulter de tels effets* » (*Du Contrat social*, Livre I, chapitre 3).

C'est pourquoi aussi, afin de penser l'État, conformément à sa définition aristotélicienne, comme une communauté d'hommes libres. Rousseau met à son principe la liberté en tant que disposition naturelle des individus. Cette conception apporte une cohérence qui manquait à Aristote du fait de son acceptation de l'esclavage : la liberté étant une disposition naturelle, puisqu'il serait absurde de la supposer acquise par volonté, elle est aussi universelle, et c'est cette universalité qui fonde la nécessité morale de l'obéissance aux lois. Dès lors, même si l'on ne retient pas l'idée de contrat social à cause du trop hypothétique état de nature qu'il présuppose, on peut considérer que la justice est fondée sur l'égalité de dignité des personnes humaines en tant qu'elles sont des sujets libres et responsables de leurs actions – non sans remarquer que l'égalité n'a pas ici son sens propre, quantitatif, mais bien plutôt celui d'une identité qualitative, voire essentielle.

Si la justice est fondée sur la liberté, sa mise en œuvre ne saurait contredire ce qui est le principe de sa légitimité. C'est pourquoi nous considérons aujourd'hui comme norme de la justice politique des États institués la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen. Ceux-ci définissent les modalités légitimes d'exercice de la liberté que les personnes doivent mutuellement se reconnaître, et que les États doivent leur garantir, soit comme libertés individuelles publiquement reconnues (circulation, opinion, expression, association, culte, etc. – « droits de »), soit comme conditions d'accès à l'exercice de la responsabilité (sécurité, hygiène, éducation, instruction, travail, propriété, etc. – « droits à »). Toutes ces attributions sont fondées sur le principe que « *tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit* » – sinon en fait.

Or de par son essence, du fait même qu'elle est un principe d'actions contingentes, la liberté est un facteur inévitable d'inégalité : car l'identité du cadre légal donné à son exercice ne peut précisément lui donner que la possibilité de s'exercer, et non pas déterminer à l'avance – sauf à vouloir la supprimer – la manière dont elle le fera. Rien ne permet de dire a priori que les individus mettront en œuvre également leur capacité d'acquiescer les vertus morales ou intellectuelles. De même un individu peut faire preuve d'une plus grande inventivité, et y trouver la source d'un profit collectif : tel est le cas de tout entrepreneur qui, identifiant un besoin non satisfait crée des emplois pour y pourvoir. Et il serait absurde de la part de la collectivité de décourager de telles initiatives en n'en rétribuant pas le mérite, comme ce fut le cas dans les États collectivistes.

On voit donc que même sur la base d'un principe de légitimité auquel tous puissent consentir (les droits de l'homme), l'inégalité volontaire peut s'installer, voire s'aggraver en se perpétuant. Comment empêcher par exemple que chacun désire transmettre à sa descendance des biens qu'il s'est acquis légitimement, et que par suite l'héritage, tant culturel que matériel, dont chacun bénéficie, soit aléatoirement inégal à celui des autres ? Tout ce que peut faire alors la collectivité, c'est de limiter les inégalités ou leur aggravation en imposant des redistributions par la voie de l'impôt et de l'assistance mutuelle (ce qui ne va jamais sans risque ni coût social : le traitement social du chômage peut par exemple tourner au détriment de la création d'emplois). La collectivité peut aussi rendre les inégalités supportables en donnant autant que possible à tous les moyens de mériter la part du bénéfice collectif que chacun entend obtenir : c'est ce que nous appelons l'égalité des chances, qui est en fait un retour au principe méritocratique d'Aristote.

En analysant la société américaine, Tocqueville y a vu la tension sans doute inévitable entre les deux éléments de la définition moderne de la justice. L'inégalité des conditions était dans les sociétés antiques ou d'Ancien Régime la condition de la liberté politique de ceux qui en étaient les détenteurs. La passion de l'égalité est sans doute ce qui dans les sociétés modernes s'oppose aux divisions et aux cloisonnements des anciennes. Mais comme elle consiste en ce que tout groupe social tend à revendiquer pour soi tout avantage qui aurait été consenti à tout autre, que d'autre part l'affrontement violent des groupes est ici évité par le recours à l'arbitrage du pouvoir central de l'État, il en résulte une tendance au renforcement de celui-ci et donc le risque d'un despotisme démocratique (tutelle administrative et bureaucratie) préjudiciable aux libertés.

Le totalitarisme constitue au XX^{ème} siècle la forme extrême de ce que Tocqueville pressentait. Montesquieu avait par avance défini le moyen politique d'y faire obstacle en reprenant un principe déjà esquissé, *mutatis mutandis*, dans *Les Politiques* d'Aristote : celui de la séparation des pouvoirs, c'est-à-dire de l'indépendance institutionnelle des pouvoirs exécutif, législatif, et judiciaire. Aristote y ajoutait le principe de l'alternance, pour autant que la vertu du citoyen consiste à savoir « *tantôt commander, tantôt obéir* ». Du point de vue politique, la justice apparaît alors comme un équilibre, dont la condition est que les pouvoirs institués puissent se contrebalancer, condition qu'en effet tous les régimes totalitaires se sont empressés de supprimer et qui reste souvent à réaliser dans les démocraties libérales.

Ce principe de l'équilibre des pouvoirs ou, mieux encore, entre pouvoirs et contre-pouvoirs, peut être généralisé. Selon Aristote, il faut « *toujours confier les affaires (praxeis) et les pouvoirs (archas) aux parties qui s'opposent* » (*Les Politiques*, livre 5, chapitre 8). Selon Tocqueville, la tendance au centralisme démocratique doit être contrebalancée par l'institution de pouvoirs secondaires électifs (par exemple des assemblées régionales), par la liberté de la presse, et par la possibilité de fonder des associations civiles, telles que les syndicats ouvriers, que la Révolution française a commencé par interdire, et le bolchevisme par mettre au pas. La justice sociale apparaît alors moins comme une irréalisable situation d'égalité que comme un compromis, sans cesse renégociable qui détermine quelles sont les inégalités jugées acceptables. Et sans doute ne faut-il pas avoir trop d'illusions sur ce qui apparaît comme un moindre mal par rapport au totalitarisme : car il est vraisemblable que les plus déshérités auront toujours le moins de quoi se faire entendre, et que ceux qui prendront la parole en leur nom seront toujours tentés d'exploiter leur suffrage à leur propre profit. Ici encore la justice extérieure est conditionnée par la justice intérieure de ceux qui ont à l'exercer, car il n'y a pas de garantie objective contre l'abus de pouvoir.

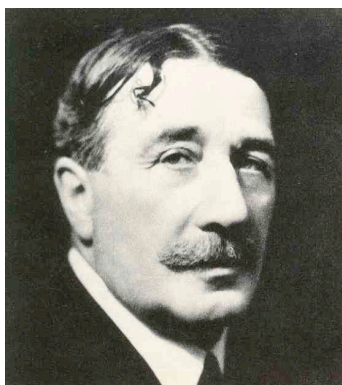
Ainsi que toute vertu morale selon Aristote, la justice ne peut que tendre à une égalité qui lui donne son sens et dont le vrai nom est la réciprocité. Il s'agit là d'un idéal plutôt que d'un état de fait, lequel ne peut jamais consister qu'en un équilibre instable, qui ne se sauvegarde qu'en se réformant. Le propre du totalitarisme a été de prétendre éliminer la vertu de justice en tant qu'exercice de la responsabilité personnelle avec toutes les conséquences contingentes que celle-ci implique et de lui substituer le mythe d'une société définitive. En ce sens, la justice est encore à naître, ou elle n'est déjà plus possible.

Commentaire d'un texte d'Alain Baccalauréat d'essai n°2 Proposition de correction (option 2)

« La route en lacets qui monte. Belle image du progrès. Mais pourtant elle ne me semble pas bonne. Ce que je vois de faux, dans cette image, c'est cette route tracée d'avance et qui monte toujours ; cela veut dire que l'empire des sots et des violents nous pousse encore vers une plus grande perfection, quelles que soient les apparences ; et qu'en bref l'humanité marche à son destin par tous moyens, et souvent fouettée et humiliée, mais avançant toujours. Le bon et le méchant, le sage et le fou poussent dans le même sens, qu'ils le veuillent ou non, qu'ils le sachent ou non. Je reconnais ici le grand jeu des dieux supérieurs, qui font que tout serve leurs desseins. Mais grand merci. Je n'aimerais point cette mécanique, si j'y croyais. Tolstoï aime aussi à se connaître lui-même comme un faible atome en de grands tourbillons. Et Pangloss, avant ceux-là, louait la Providence, de ce qu'elle fait sortir un petit bien de tant de maux. Pour moi, je ne puis croire à un progrès fatal ; je ne m'y fierais point. »

Alain

« La ruse de l'homme » (25 mai 1921), dans *Vigiles de l'esprit*



Dans ce texte, Alain soutient la thèse selon laquelle l'humanité ne progresse pas de façon fatale vers le mieux. Il commence par rappeler l'image communément admise du progrès : une route qui monte en lacets, autrement dit, non pas de façon rectiligne, mais en oscillant entre le mieux et le pire, mais dans un mouvement général et global d'amélioration. Cette image fait penser aux chemins de montagne. Il y a certes des obstacles mais ils sont contournés ; le chemin suit les méandres du réel afin de s'élever toujours. En Histoire, ces obstacles sont les conflits ou les catastrophes qui bouleversent pendant un temps l'humanité. Alain analyse ensuite cette image, pour en montrer le fondement providentialiste. Il la critique, pour finir, en affirmant que le mécanisme qu'elle suppose relève d'une croyance métaphysique et d'un optimisme auxquels il n'adhère pas.

Tolstoï est un écrivain russe (1828 – 1910), auteur de romans et de nouvelles qui en font un des phares de la littérature mondiale. Dans un de ses grands ouvrages, *Guerre et paix*, à travers le récit des destinées de deux familles de la noblesse russe, les Bolkonski et les Rostov, ainsi que de celle de Pierre Bézoukhov, Tolstoï retrace l'histoire de la Russie entre 1805 et 1820. On suit les personnages dont la vie individuelle est bouleversée, ballottée par les mouvements de l'Histoire et de ses chaos. Des salons de Saint-Pétersbourg, où tout n'est qu'appât et fausseté, à la vérité cruelle et souvent absurde des champs de bataille, de la vie des nobles retirés à la campagne aux scènes de rue, de l'évocation de l'immensité de la nature russe aux dissertations insérées sur le sens de l'Histoire, *Guerre et paix* charrie toutes les dimensions de la vie humaine. Tolstoï y oppose deux personnages qui incarnent différemment le rapport à l'Histoire : Koutouzov, incarnant l'idéal du Russe qui, sachant que l'individu, aussi volontaire et génial soit-il, ne peut changer le cours des événements, s'y soumet avec patience et sagesse, et Napoléon, paon vaniteux au « ventre proéminent et [à] la poitrine bombée », qui se glorifie des victoires que le jeu des circonstances a remportées pour lui.

Alain critique la thèse selon laquelle tous les événements – bons ou mauvais – trouvent leur place dans l'économie interne d'une amélioration globale de l'humanité. Selon cette thèse, progressions et régressions ne sont qu'apparentes et concourent ensemble à l'accomplissement d'un destin écrit à l'avance, qui dépasse les acteurs historiques. Alain refuse l'idée selon laquelle le mal est le moyen d'épanouissement et le moment transitoire d'un bien plus grand. Une telle conception fait de l'Histoire un destin, écrit à l'avance par les dieux, qui réalisent leurs projets (leurs desseins) en se servant des hommes comme de marionnettes. Un tel fatalisme ne laisse aucune place à un libre changement d'orientation. En posant l'hypothèse d'un destin écrit par avance, elle implique la réalisation de l'événement préétabli, quels que soient les moyens qu'on met en œuvre pour l'éviter.

Le spectacle de l'histoire de l'humanité est souvent affligeant. Les pires atrocités ont été possibles ; les hommes n'ont cessé et ne cessent de se détruire : les guerres, les génocides, la Shoah l'attestent assez. On pourrait considérer que ces moments où l'homme a oublié d'être digne du nom d'homme sont des moments nécessaires bien que dramatiques, qui prennent un sens quand on les considère avec du recul comme les étapes d'une progression plus globale. En ce sens, on considère que le progrès est une « route en lacets qui monte » : cela signifie que l'humanité progresse quoi qu'il arrive, même si parfois la route qu'elle emprunte est sinueuse et semble revenir en arrière. Accepter cette conception du progrès, c'est accepter l'idée que l'horreur est un mal nécessaire en vue d'un plus grand bien. Accepter cette idée du progrès, c'est donc se résoudre à admettre que le mal peut être un bien. Or il est moralement impossible de se résoudre à une telle assimilation. La Shoah est et demeure l'expression du mal et l'extermination des hommes ne saurait être tolérée ni moralement ni intellectuellement. Faut-il pour autant renoncer à l'idée de progrès ? Pas nécessairement, mais il faut cependant renoncer à cette idée que les hommes sont les acteurs aveugles d'un destin qui se réalise par eux, et à leur insu. On peut accepter l'idée de progrès et constater qu'il arrive que l'humanité progresse, mais on doit refuser l'idée (qui ruine l'imputation et donc la morale) selon laquelle ce progrès est inéluctable et s'accommode du mal. Le mal fait régresser l'humanité et les hommes sont responsables de ce qu'ils font. L'idée de progrès est acceptable à condition qu'on ne croie pas qu'il s'agit d'une fatalité.

Dans *Candide ou l'optimisme*, Voltaire s'attaque ouvertement à l'optimisme leibnizien et fait de Pangloss un défenseur ridicule de cette philosophie. La critique de l'optimisme est le principal thème du conte : chacune des aventures du héros tend à prouver que l'on a tort de croire que notre monde est le meilleur des mondes possibles. C'est ainsi que les épisodes s'achèvent souvent par une réflexion de Candide à propos de la théorie de Pangloss.

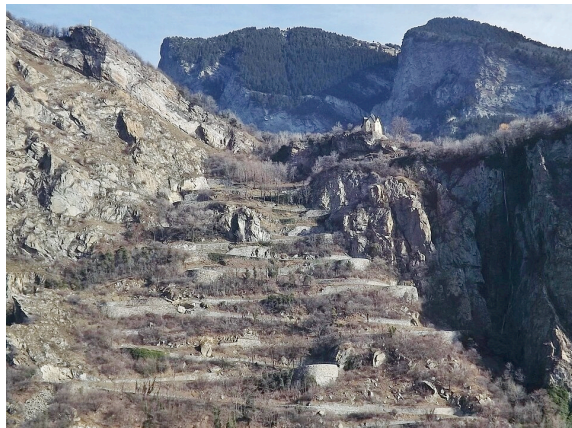
Cet ouvrage s'inscrit dans un débat important du XVIII^{ème} siècle sur le fatalisme et l'existence du mal. Depuis longtemps déjà, Voltaire est farouchement opposé aux idées du philosophe Leibniz au sujet de Dieu, du « principe de raison suffisante » et son idée d'« harmonie préétablie ». Pour Leibniz, Dieu est parfait, le monde ne peut pas l'être, mais Dieu l'a créé le meilleur possible. Le mal existe ponctuellement, mais il est compensé ailleurs par un bien infiniment grand. De plus, selon Leibniz, rien n'arrive sans qu'il n'y ait à cela une cause nécessaire. Cette croyance est ce que l'on appelle l'optimisme leibnizien. Voltaire voit dans cette philosophie un encouragement au fatalisme. Il oppose à cet optimisme qu'il juge béat, une vision lucide sur le monde et ses imperfections et il affiche, notamment dans ses *Lettres philosophiques* une foi optimiste envers l'homme qui est capable d'améliorer sa condition. C'est le sens de la conclusion de *Candide* : « Il faut cultiver notre jardin. »

Jeté dans une nature dont les périls et les dangers le menacent, seul de tous les vivants à ne pas posséder dès l'abord les moyens de sa survie, l'homme doit mettre à profit son intelligence et ses mains pour créer autour de lui un monde où soient assurés son maintien et son développement. La technique est l'ensemble des moyens que déploie l'homme pour que soient possibles les conditions de sa vie : il se fabrique un toit, un vêtement, il invente les outils lui permettant de ne pas voir dépendre sa nourriture des seules offres hasardeuses de la nature. Il crée au sein de la nature et à partir de ses ressources, un monde de sûreté. Si le propre de l'homme est de parvenir à ne pas dépendre des seules conditions naturelles en reprenant et en médiatisant ce qui l'entoure pour réaliser les fins qu'il se fixe, la technique paraît être la marque de l'humanité.

Ensemble de moyens mis en œuvre pour réaliser une fin, la technique fait état en sa définition des rapports entre la médiation et la finalité. Interroger la technique doit donc nous pousser à mettre en question ce couple moyens-fins pour saisir, non seulement ses caractéristiques, mais aussi ses tensions et ses enjeux. Or, la question de la technique se noue au cœur même de sa définition. Nous allons voir que le couple moyens-fins, envisagé sous cet angle, recèle des contradictions et des dangers. Etablissant d'abord la légitimité d'une telle caractérisation de la technique, nous envisagerons ensuite les perplexités qu'elle engendre pour examiner enfin les moyens de résoudre ces perplexités qui se changent parfois en périls, comme si la technique, censée garantir l'homme, le menaçait paradoxalement là où elle devait le sauver.

Protagoras, dans le dialogue éponyme de Platon, raconte comment, après avoir créé les êtres vivants, les Dieux chargèrent Epiméthée de leur distribuer des qualités leur permettant de résister aux « saisons de Zeus ». Seul de tous les vivants, l'homme fut excepté du partage par oubli. La race humaine était nue, « sans chaussures, ni couvertures ni armes ». L'étourdi Epiméthée fit alors appel à son frère, Prométhée, pour réparer son erreur. « Pour donner à l'homme le moyen de se conserver », Prométhée lui fit don du feu et de la connaissance des arts qu'il vola aux Dieux. Ainsi pourvus de la technique, les hommes purent fabriquer eux-mêmes les moyens de leur survie au sein d'une nature peu clémente et au milieu des animaux hostiles.

Ce mythe est la meilleure illustration qui soit de la spécificité humaine : parmi tous les vivants, l'homme est le seul qui ne peut pas survivre dans la nature s'il ne la transforme à son profit, faisant de la pierre une arme, du bois un toit, de la laine ou du lin un vêtement. Ce qui distingue l'homme des autres vivants est à la fois le signe de sa force et de sa faiblesse : il est nu donc il se vêt. Contrairement à l'animal que sauve l'instinct qui lui désigne sa nourriture et son gîte, l'homme n'a que la ressource de son intelligence pour transformer la nature à son avantage. Or, comme le dit Bergson dans *L'Evolution créatrice*, « l'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils et d'en varier indéfiniment la fabrication ». L'homme apparaît donc originellement comme un être de technique, un fabricant, un *homo faber*.



Cette définition de l'homme n'est pas seulement ethnologique ou mythique. Sa valeur et sa vérité sont fondamentales et ne reposent pas seulement sur un fantasme des origines. En effet, l'homme est le seul de tous les êtres vivants à n'être pas ce qu'il est, à ne pas avoir d'essence, à ne pas être un « en-soi » dirait Sartre. L'homme est un « pour-soi », c'est-à-dire qu'il ne coïncide jamais avec lui-même, et qu'il est un être dont les fins ne sont jamais posées que par lui. Les fins de l'animal sont déterminées dès l'abord, par l'héritage de l'espèce ; l'homme n'a pas de fins déterminées qu'il soit contraint de réaliser. On pourrait pousser la formule jusqu'au paradoxe et dire que de tous les êtres naturels, l'homme est le seul à n'avoir pas de nature.

Sans fins déterminées, l'homme s'en pose lui-même. Il existe dans la seule mesure où il se réalise, il n'est rien d'autre que l'ensemble de ses actes. Il est un être en projet, c'est-à-dire qu'il n'est jamais fixé dans une essence qui scelle ses possibilités. Au contraire des autres vivants, l'homme est ouvert aux possibles : il se pose à lui-même sa destination et il doit mettre à profit son intelligence pour créer les moyens de la réalisation de cette destination.

On voit donc que le rapport de l'homme à la technique n'est pas accidentel car il est « condamné » à réaliser ses fins par des moyens appropriés. Telle

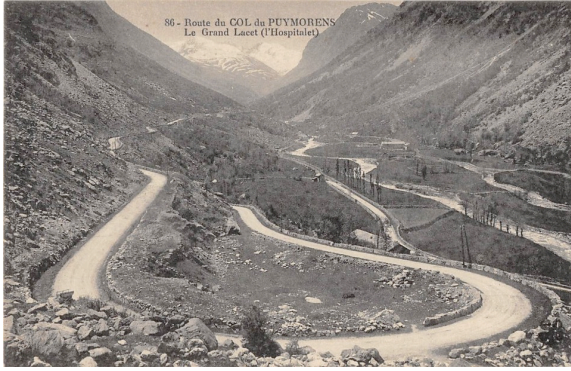
est bien la définition de la technique : la mise en œuvre de moyens en vue de réaliser une fin. La question de la technique est donc en ce sens la question de l'homme. La technique est la marque distinctive de l'homme : elle désigne l'ensemble des médiations mises en œuvre pour atteindre les buts qu'il se propose.

Par la technique, l'homme crée des objets issus de la transformation d'éléments naturels : il fait de la matière son matériau. Les objets ainsi fabriqués « donnent au monde la stabilité et la solidité sans lesquelles on ne pourrait compter sur lui pour héberger la créature instable et mortelle qu'est l'homme », remarque Hannah Arendt dans *Travail, œuvre, action*. Grâce à sa relation avec des objets dont l'identité persiste (la chaise est la même aujourd'hui et demain, la maison est la même de la naissance à la mort), l'homme érige un monde stable : l'objectivité de l'artifice humain rompt avec l'indifférence de la nature. L'homme crée un environnement artificiel dont les caractéristiques sont le pouvoir de durer et l'objectivité. Ce monde artificiel le protège, et la destruction de ses objets, bien qu'inévitable, est toujours accidentelle et est toujours partielle puisque ces objets sont renouvelables. L'*homo faber* crée donc par la technique un monde au sein de la nature, une structure organisée que fixent des objets durables et reproductibles. La technique procure à l'homme une puissance qu'il est le seul à posséder, en luttant contre l'inertie que la matière oppose à son activité.

L'homme est donc fondamentalement un *homo faber* puisque son rapport au monde (plus encore que les conditions de sa survie) est régi par la catégorie moyens-fins : il est un être qui choisit ses fins et détermine les moyens de les réaliser. La technique étant l'ensemble des moyens mis en œuvre pour réaliser des fins, il semble alors que sa neutralité est acquise et que sa valeur dépend de celle des fins auxquelles elle est soumise, dont elle est l'instrument. Mais cette neutralité présumée de la technique annule le questionnement à son sujet en le supposant réglé dès l'abord. Pour que la technique soit une notion problématique, il faut suspendre la neutralité qui lui semble accordée, et interroger plus avant les ressorts de cette catégorie moyens-fins qui la définit. C'est alors seulement qu'apparaissent ce qu'on peut appeler le péril et la perplexité de l'*homo faber*.

Le processus de fabrication, caractéristique de la technique, est entièrement déterminé par les catégories du couple moyens-fins. En effet, la chose fabriquée est la fin du processus de fabrication qui arrive en elle à son terme et à son but. Mais la caractéristique de ce schéma moyens-fins est d'être inépuisable. En effet, bien que l'objet fabriqué soit une fin par rapport au moyen de sa fabrication, il ne peut acquiescer le statut de fin en soi, c'est-à-dire de fin ultime, puisqu'il est toujours un objet d'usage. Dès lors, tout objet entre dans une chaîne ininterrompue de médiations où la fin est reportée à l'infini : la chaise, qui était la fin de l'activité technique du menuisier, devient le moyen pour lui d'une autre fin, l'enrichissement par exemple, s'il la vend. Une fois acquise, cette chaise est le moyen d'une autre fin encore, qui est le confort de celui qui l'a acquise, etc. Les fins ne peuvent être que de courte durée et le monde que dessine la technique est un monde où les fins sont sans cesse transformées en moyens pour des fins ultérieures. L'*homo faber* se trouve donc confronté à une première perplexité inhérente à l'utilité qui fonde son activité : « il se trouve pris dans une chaîne infinie de moyens et de fins sans jamais arriver à un principe susceptible de justifier la catégorie, c'est-à-dire l'utilité elle-même », remarque Hannah Arendt dans *Travail, œuvre, action*.

La tentation de cette catégorie moyens-fins est donc d'élargir l'instrumentalité et l'utilité de façon indéfinie. Dès lors, on voit que la technique porte déjà en elle sa perte puisqu'elle dissout son sens : en faisant des moyens et des fins des figures de métamorphose continue, la fin disparaît en étant sans cesse reconduite et le moyen devient la caractéristique ultime du processus. Toute signification semble abandonnée au cœur de l'utilité puisque celle-ci est incapable de répondre à la question que lui posait Lessing : « *Et quelle est, je vous prie, l'utilité de l'utilité ?* ».



La seconde perplexité de l'*homo faber* découle également du paradoxe de la médiation et de la finalité que dessine la technique. Cette seconde perplexité révèle le péril de la technique. Loin de soumettre, comme l'apparence le laissait supposer, les moyens aux fins, la technique opère la soumission inverse. En effet, la limite des fins gît au cœur des moyens : la technologie moderne ne crée pas tant des machines pour des objets que des objets que peuvent fabriquer les machines inventées. Les objets sont conçus pour, et non seulement par, la capacité opérationnelle de la machine. Cette limite n'est pas inhérente au machinisme moderne ; elle relève bien plutôt de la technique sous toute ses formes : ainsi le menuisier construira des charpentes en plusieurs morceaux parce que sa technique lui interdit d'en concevoir en un seul bloc. Ce renversement ne se borne pas non plus aux seules techniques de fabrication : ainsi, la mnémotechnique nous en offre un bon exemple. *L'Odyssée*, pour pouvoir être retenue par cœur et chantée, est écrite selon des procédés de leitmotivs, avec une structure formelle simple

et redondante : l'objet (le récit du retour d'Ulysse) dépend de la technique du récit, le récit est modifié pour pouvoir être retenu, la fin est soumise au moyen.

La technique aboutit donc au renversement de la catégorie qui la fonde. Comme le dit Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, « *l'homme, en tant qu'homo faber, instrumentalise, et son instrumentalisation signifie que tout se dégrade en moyens, tout perd sa valeur intrinsèque et indépendante* ». Pour que la catégorie fins-moyens soit maintenue, et soutenue la technique dans ce qui semble la caractériser comme telle, il faudrait pouvoir échapper au dilemme que fait naître le renversement de la finalité et de la médiation. Une échappatoire pourrait être offerte à ce dilemme en faisant de l'utilisateur - l'homme - la fin ultime qui mettrait un terme à cette chaîne infinie des fins et des moyens. Il faudrait donc, à côté des impératifs hypothétiques reposant sur le principe analytique selon lequel « *qui veut la fin veut les moyens* », ériger un impératif catégorique, reposant sur l'idée que « *l'homme (...) existe comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen dont telle ou telle volonté puisse user à son gré* », et se formulant sous la forme suivante : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen.* », comme le dit Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

Cependant, cette exigence que formule l'impératif catégorique ne semble pas contredire la technique. En effet, si, comme nous l'avons remarqué au début, la technique est le propre de l'homme et est le déploiement de moyens en vue d'assurer sa survie, son confort et son bonheur, il semble évident que sa fin ultime est toujours l'utilisateur. Une technique qui ne serait pas faite pour l'homme serait contradictoire, et la technique répondrait toujours que le kantisme ne lui apprend rien ! Bien plus, la technique se satisfait de l'impératif catégorique dans la mesure où il semble l'autoriser à user de l'homme comme moyen si en même temps il le maintient comme fin. Ainsi, dans les manipulations génétiques, la technique biologique dira qu'elle médiatise le génome humain, mais que sa fin est en vérité l'homme lui-même puisqu'il s'agit de préserver la santé de l'espèce ou le bonheur des mères.

Faut-il alors reformuler l'impératif kantien au sein de la problématique technicienne ? C'est ce à quoi s'essaie Hans Jonas dans *Le Principe responsabilité*, en proposant cette loi éthique fondamentale : « *Agis de telle façon que les conséquences de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre.* » Mais on peut alors objecter, d'un point de vue kantien, à Jonas, que la reformulation de l'impératif catégorique est effectuée en vertu des modifications empiriques du respect de la vie humaine, et qu'en cela cet impératif n'est pas complètement recevable, en tout cas pas sous la forme d'une loi inconditionnée. Comme le remarque Dominique Janicaud dans *La Puissance du rationnel*, « *la restriction de la sphère d'application de ladite loi aux opérations qui mettrait en danger la permanence d'une vie authentiquement humaine sur la terre peut (...) être, en fait, une concession casuistique à tous les abus techniques.* » En effet, la loi formulée par Jonas peut repousser de façon continue les limites du tolérable dans la mesure où les conditions d'une vie authentiquement humaine peuvent souffrir des définitions diverses : si on pose par exemple que la guerre mondiale ne permet pas ces conditions, alors il est légitime de bombarder Hiroshima et Nagasaki pour forcer la reddition du Japon et mettre fin à la guerre.

Il semble que tout impératif forçant la technique à se soumettre en dernier ressort à la fin en soi qu'est l'homme ne constitue pas pour elle une restriction véritable, dans la mesure où toute activité technique est orientée en vue de l'homme. Cette impossibilité se renverse en paradoxe si l'on considère que l'homme envisagé comme fin en soi peut devenir l'autorisation faite à la technique de développer sans frein son instrumentalité. En effet, élever l'homme utilisateur à la position de fin ultime, c'est réduire encore plus fortement toutes les autres fins au rang de simples moyens. Comme le souligne Hannah Arendt dans *Travail, œuvre, action*, « *non seulement la nature, traitée par la fabrication comme « le matériau sans dignité » ou presque (...) mais aussi les choses « de valeur » elles-mêmes deviennent de simples moyens et perdent par là leur propre dignité intrinsèque* ». Faire de l'utilisateur la fin en soi de l'activité technique, c'est faire de l'homme, comme dit Protagoras, « *la mesure de tous les chrēmata, de l'existence de ceux qui existent, et de la non-existence de ceux qui n'existent pas* » (le mot *chrēmata* signifiant « choses employées, demandées ou possédées par l'homme », et non pas « toutes choses », que le grec aurait désigné par *pantôn*). Or, comme le remarque Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, « *si l'on fait de l'homme la mesure de tous les objets d'usage, c'est avec l'homme usager et instrumentalisant que le monde est mis en rapport, (...) puisqu'il est dans (sa) nature (...) de tout regarder comme moyen en vue d'une fin - tout arbre comme bois en puissance - il s'ensuivra éventuellement que l'homme sera la mesure non seulement des objets dont l'existence dépend de lui, mais littéralement de tout ce qui existe.* »

Vouloir borner la transformation incessante des moyens et des fins caractérisant la technique en assignant à l'homme le statut de fin en soi venant clore la série des métamorphoses, ne résout pas les perplexités de l'*homo faber*. C'est, au contraire, justifier un nouveau péril de la technique. En apparence, la soumission de la technique à l'homme paraît sauver l'humanité en évitant qu'elle ne puisse devenir esclave de la technique, fin soumise aux moyens. Mais cette sauvegarde cache - et permet - un péril aussi grand, laissant croire à l'homme que l'ensemble de la nature est pour lui « *comme une immense étoffe où nous pouvons tailler ce que nous voudrions, pour le recoudre comme il nous plaira* », ainsi que le dit Bergson dans *L'Évolution créatrice*. Créant, par la technique, un monde de survie au sein de la nature et à partir d'elle, l'homme risque de voir la nature devenir le monde de la technique. La prise de la nature par la technique est un rapt sans rançon possible, sans déprise possible. Une des caractéristiques de la technique tient au fait qu'elle est toujours une destruction en même temps qu'elle est une production : l'arbre est détruit dans le bois, lui-même détruit dans la table. Or, le péril qui guette l'*homo faber* est de ne plus tenir cette caractéristique pour problématique, puisque tant que n'est pas menacé l'utilisateur, l'instrumentalisation peut s'étendre à l'envi.

Dès lors, face à l'homme en surplomb, fin en soi et maître de l'activité technique, s'étend une nature objectivée, devenue matériau, réservoir d'objets et terrain d'exploitation. La conquête de l'homme et la perte de la nature sont indissociables : la technique plonge donc l'homme dans une situation de détresse. En effet, la technique est pour lui, comme nous l'avons vu, une nécessité de survie (s'il veut résister dans la nature, il faut qu'il en extraie les moyens de sa résistance), mais elle est la condition de la perte simultanée

de la nature ainsi objectivée. Cette détresse est d'autant plus aiguë qu'elle découle d'une nécessité : naître homme dans la nature, c'est se donner des fins et mettre en œuvre par la technique les moyens de leur réalisation. L'homme surmonte ainsi doublement la nature : d'une part en suppléant aux manques et aux défauts auxquels elle l'a condamné, et d'autre part en résistant à sa rigueur et à ses dangers ; mais surmonter la nature, c'est en même temps la perdre. La technique est un combat où l'homme est obligé de l'emporter sur la nature tout en sachant que cette victoire sera en même temps une défaite. Entrer dans la catégorie moyens-fins qui caractérise la technique, c'est accepter l'extension infinie de cette catégorie qui aboutit à son propre renversement : les fins sont alors soumises aux moyens, le monde humain ne considère plus la technique comme le moyen de sa réalisation, il en devient le résultat. Dès lors, le monde humain est celui de la technique, puisqu'il dépend des possibilités de celle-ci pour être. Bien plus qu'elle ne cherche à réaliser le possible, la technique fait du réel le seul possible.

La définition de la technique comme ensemble de moyens mis en œuvre pour réaliser une fin se heurte, comme on l'a vu, à une triple perplexité qui paraît remettre en cause le fondement même de cette définition. La technique conduit d'abord à l'enchaînement incessant des moyens et des fins, toute fin devenant, une fois réalisée, le moyen d'une autre fin, et ainsi à l'infini. On remarque ensuite que la technique conduit au renversement des moyens et des fins : l'impératif de la technique étant un impératif d'efficacité et d'utilité, les fins sont déterminées par les moyens existants, car la technique ne saurait supporter que le possible ne soit pas réel et demeure en suspens. Dès lors elle fait du seul réel le possible. La dernière perplexité tient au fait que la technique croit se trouver une fin ultime en l'homme - fabricant et utilisateur - mais que cette fin en soi dresse face à un sujet omnipotent une nature objectivée et maîtrisable en droit.

Cette triple perplexité montre que la conception instrumentale et anthropologique de la technique provoque de façon paradoxale la dissolution de toute idée de fin : fin reconduite en moyen, fin soumise aux moyens, fins abandonnées et méprisées. La question se pose alors de la raison de cette dissolution. Comment se fait-il que la technique porte en elle-même son impossibilité ? Comment se fait-il que sa définition soit en fait contradictoire ?

L'enchaînement infini des moyens et des fins signifie fondamentalement que l'homme est, par nature, un être qui n'a pas de fin déterminée, ou qu'il ignore sa fin suprême. Dans la mesure où il ne peut pas se penser sur le mode de l'en-soi, l'homme est condamné à n'être qu'en projet. C'est en ce sens que Sartre dit de l'homme qu'il est une « *passion inutile* » à la fin de *L'Être et le néant*. L'homme ne peut que vouloir vainement abandonner le pour-soi qui le constitue pour atteindre l'adéquation avec son essence : celle-ci lui échappera toujours. Si la technique est la reconduction continue des fins en moyens, c'est parce que la fin véritable n'existe pas, et que l'homme reconduit incessamment ses projets. L'homme est toujours affairé, mais sa nature ne lui donne jamais rien à faire c'est toujours lui qui se détermine.

La constante métamorphose de la finalité et de la médiation qui caractérise la technique ne doit donc pas être considérée comme un défaut, fruit d'une malédiction. Du fait de ce qu'est l'homme, son activité est nécessairement sans fin mais jamais sans fins. C'est le projet qui constitue tant l'homme que son activité, et si ce projet est nécessairement sans fin cela ne signifie pas pour autant qu'il doive être sans but et se résoudre à l'absurde.

L'absurde réside justement dans ce que nous avons appelé la deuxième perplexité de l'*homo faber* : celle qui constate le renversement des moyens en fins. L'hyper concentration sur les moyens qui voudrait que ne soit possible que ce qui est réalisable, est une façon de se masquer que tout projet est déterminé en dernier ressort par une fin. L'asservissement de celle-ci aux moyens de sa possibilité est une manière d'ignorer l'essence du projet. Croire que la réalisation dépend des conditions de son effectuation, c'est accepter la préexistence de l'essence sur l'existence, c'est-à-dire accepter que toute réalisation dépende des conditions qui la précèdent et la fondent. Or, cette prééminence de l'essence oblitère le projet, en rend l'idée même impossible. Le repli sur la médiation et l'hyper concentration sur les moyens doivent donc être considérés comme une reddition de l'homme vis-à-vis de la technique. L'homme doit avoir face à cette tentation un sursaut et s'apercevoir que si les moyens l'emportent, c'est qu'il les a laissés l'emporter. Même si les fins sont la reconduction continue d'un projet de réalisation impossible de l'homme, ces fins ne doivent pas être obliérées : paradoxalement ici, l'impossibilité ne signifie pas l'irréalité. Au cœur de tout projet, c'est sa réalisation que l'homme vise, même s'il agit toujours en aveugle.

Dès lors, une solution se dessine pour ce qui concerne la troisième perplexité de l'*homo faber*. Comme le dit Sartre au début de la quatrième partie de *L'Être et le néant*, « *la responsabilité du pour-soi est accablante, puisqu'il est celui par qui il se fait qu'il y ait un monde ; et, puisqu'il est aussi celui qui se fait être (...) il doit l'assumer avec la conscience orgueilleuse d'en être l'auteur, car les pires inconvénients ou les pires menaces (...) n'ont de sens que par mon projet ; et c'est sur le fond d'engagement que je suis qu'ils paraissent.* » Cette responsabilité de tout acte et de tout projet fait que l'homme ne peut asservir la nature qu'à ses risques et périls. Il est responsable de ce qu'il fait jusqu'aux plus lointaines conséquences de ses actes. Il n'est pas question, dès lors, d'adopter une position moralisatrice qui interdirait à l'homme de réduire à néant les fins des objets dignes de valeur qui l'entourent. Il passera toujours outre si tel est son projet. L'éthique ne peut rien contre la technique puisqu'en dernier ressort, son déploiement inconsidéré lui donnera toujours raison par les faits. Il s'agit plutôt de mettre en garde l'*homo faber* pour l'inciter à la conséquence.

Dès lors, se dessinent deux corollaires inhérents au rapport de l'homme à la technique. D'une part, l'homme doit comprendre que son projet, de par sa nature même, est toujours susceptible d'être mis en suspens. En ce sens, la technique n'est pas une malédiction au développement autonome : « *ce qui m'arrive est mien* », dit Sartre. D'autre part, et en conséquence, l'homme est engagé dans une éthique de la responsabilité. Il fait toujours ce qu'il a projeté de réaliser et il est sans excuse. La nature ne lui a pas été offerte pour qu'il y bâtit son monde, elle lui a juste été confiée. C'est en ce sens que Descartes disait de l'homme qu'il est « *comme maître et possesseur de la nature* » : il n'en est pas le maître car seul celui qui crée peut maîtriser. L'homme est maître de son monde, il est responsable de ce qu'il fabrique. Mais il n'est pas maître du monde, il en est seulement le gardien : à l'instar du berger, il se doit de conserver ce qui lui a été confié.

Les perplexités que soulève la technique sont inhérentes à sa définition comme ensemble de moyens en vue de réaliser une fin. Mais ces perplexités ont aussi leur limite dans la mesure où les moyens n'ont pas de valeur en tant que tels et où ce sont les fins fixées qui sont seules porteuses des valeurs. C'est en ce sens que la technique dépend avant tout du projet qui la fonde. L'homme n'est pas condamné à un technicisme dévoyé où échoue son humanité ; il est seul porteur à la fois du sens et de la valeur de ce qu'il réalise. L'homme entretient avec la technique un rapport double d'obligation et de liberté. Il y est contraint dans la mesure où il se pose à lui-même ses fins et se doit donc de mettre en œuvre les moyens de réalisation ; mais la possibilité de toute déprise est constamment offerte puisque l'existence humaine est un projet continué où la fin peut être tant reportée qu'interrompue et modifiée. Cette nécessité ontologique qu'accompagne une liberté fondamentale est le signe de l'obligation de l'homme à la responsabilité.

