

BACCALAURÉAT GÉNÉRAL 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

L'Etat est-il l'ennemi de la liberté ?

SUJET 2

Le doute est-il une force ou une faiblesse ?

SUJET 3

Expliquer le texte suivant :

« Tout homme a une conscience et se trouve observé, menacé, de manière générale tenu en respect (respect lié à la crainte) par un juge intérieur, et cette puissance qui veille en lui sur les lois n'est pas quelque chose de forgé (arbitrairement) par lui-même, mais elle est inhérente à son être. Sa conscience le suit comme son ombre quand il pense lui échapper. Il peut sans doute, par des plaisirs ou des distractions, s'étourdir ou s'endormir, mais il ne saurait éviter parfois de revenir à soi ou de se réveiller, dès lors qu'il en perçoit la voix terrible. Il est bien possible à l'homme de tomber dans la plus extrême abjection où il ne se soucie plus de cette voix, mais il ne peut jamais éviter de l'entendre. Cette disposition intellectuelle originaire et (puisqu'elle est la représentation du devoir) morale, qu'on appelle conscience, a en elle-même ceci de particulier, que bien que l'homme n'y ait affaire qu'avec lui-même, il se voit cependant contraint par sa raison d'agir comme sur l'ordre d'une autre personne. Car le débat dont il est ici question est celui d'une cause judiciaire (*causa*) devant un tribunal. Concevoir celui qui est accusé par sa conscience comme ne faisant qu'une seule et même personne avec le juge, est une manière absurde de se représenter le tribunal ; car s'il en était ainsi, l'accusateur perdrait toujours. C'est pourquoi pour ne pas être en contradiction avec elle-même, la conscience humaine en tous ses devoirs doit concevoir un autre (comme l'homme en général) qu'elle-même comme juge de ses actions. Cet autre peut être maintenant une personne réelle ou seulement une personne idéale que la raison se donne à elle-même. »

Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs, Doctrine de la vertu* (1797)

L'Etat est-il l'ennemi de la liberté ?

baccalauréat d'essai n°2

Proposition de correction



L'Etat désigne l'ensemble des institutions qui structurent et organisent la société. Dans la mesure où cette organisation contraint les membres de la société et les soumet aux lois, l'Etat peut apparaître, comme le définit Bakounine dans *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, comme « l'autel de la religion politique sur lequel la société naturelle est toujours immolée : une universalité dévorante, vivant de sacrifices humains ». En ce sens, l'Etat serait l'ennemi de la liberté, dans la mesure où il empêche les hommes de vivre comme bon leur semble. Pourtant, l'Etat peut aussi apparaître comme le garant de la liberté, et notamment celle

des plus faibles, puisqu'il permet que ne s'exerce pas seulement la loi du plus fort, seule loi qui vaille en l'absence de lois civiles. Si un Etat qui opprime semble d'emblée injuste, la fin de l'Etat est pourtant de garantir la liberté de ses sujets en assurant leur sécurité. On appelle *sujet* l'homme qui obéit à une loi (celle de l'Etat dont il est précisément le sujet) : tout le problème est que le sujet soit aussi *citoyen*, c'est-à-dire qu'en obéissant à une loi, il reste libre. Mais si la fin de l'Etat est la liberté, cette liberté accordée aux citoyens ne risque-t-elle pas de mener à la fin de l'Etat, c'est-à-dire à sa disparition et à l'anarchie ? Le paradoxe est le suivant : si le but de l'Etat est la liberté, alors l'Etat prend le risque de consacrer ainsi sa propre fin. Et si la liberté n'existe que garantie par l'Etat, alors la disparition de l'Etat est aussi celle de la liberté. Dans un premier temps, nous montrerons en quoi la fin de l'Etat est la liberté. Nous examinerons ensuite le caractère paradoxal de cette idée : comment le garant de la liberté peut voir la liberté devenir son ennemie ? Nous tâcherons enfin de déterminer les conditions de possibilité de la conciliation d'une double exigence : comment l'Etat peut-il garantir la liberté en évitant les excès de la tyrannie et de l'anarchie ?

L'Etat ne semble pas avoir d'autre raison d'être que celle d'assurer la liberté des citoyens, et par conséquent de garantir leurs droits. Les droits d'un sujet représentent un ensemble de libertés qui correspondent à ce qui lui est permis de faire au sein d'une société donnée (liberté d'expression, d'opinion, liberté physique, etc.). En ce sens la fin de l'Etat est bien de faire des sujets des citoyens, c'est-à-dire des hommes réellement libres. C'est d'ailleurs ce que revendique la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*¹ : l'Etat ne doit pas opprimer les citoyens, mais garantir leurs droits, leurs libertés.

Le régime tyrannique présente à ce titre l'antithèse de l'Etat juste. Dans ce type de régime, la fin de l'Etat n'est la liberté que d'un seul homme : le dirigeant. Celui-ci prétend que le seul droit naturel et légitime est celui que donne la force. Le tyran étant le plus fort, il serait juste qu'il soit le plus respecté. De fait, il ne retient pour lui que des droits. Quant à ses sujets, qui deviennent ses esclaves, ils n'ont aucun droit, mais seulement des devoirs. Cependant, l'idée que la force donnerait au plus fort un droit quelconque, est contestable. Il y a une différence entre obéir à une loi par consentement et céder par nécessité à une puissance physique supérieure à la sienne. Il est factice, comme le note Rousseau dans *Du Contrat social*, de dire que la force donne un droit au plus fort, puisqu'on obéit à la force, non par devoir, mais par nécessité². Le droit n'est que le masque derrière lequel la force se dissimule pour se faire accepter, mais la plus grande force ne posera jamais le moindre droit. Là où l'Etat doit exister en vue du bien de tous les citoyens, dans le régime tyrannique, les citoyens n'existent qu'en vue du bonheur d'un seul homme, le tyran.

La fin de l'Etat est la liberté des citoyens, mais non leur bonheur. Chaque homme se représente différemment le bonheur et chaque citoyen doit être libre de décider ce qui fera son bonheur. L'Etat n'a pas à

¹ Ce qu'on nomme la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » correspond en réalité à trois déclarations successives (1789-1793-1795), élaborées dans le contexte de la Révolution française. Ne pas confondre la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » avec la « Déclaration universelle des droits de l'homme », élaborée par les Nations Unies dans le contexte de l'après Seconde Guerre mondiale, en 1948. La déclaration de 1948 revendique en plus de l'égalité juridique des citoyens (égalité des droits revendiquée dans la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen ») leur égalité réelle, c'est-à-dire économique et sociale.

² « Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir. De là le droit du plus fort ; droit pris ironiquement en apparence, et réellement établi en principe : mais ne nous expliquera-t-on jamais ce mot ? La force est une puissance physique ; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté ; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir ? Supposons un moment ce prétendu droit. Je dis qu'il n'en résulte qu'un galimatias inexplicable. Car sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause ; toute force qui surmonte la première succède à son droit. Sitôt qu'on peut désobéir impunément on le peut légitimement, et puisque le plus fort a toujours raison, il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort. Or qu'est-ce qu'un droit qui périt quand la force cesse ? S'il faut obéir par la force, on n'a pas besoin d'obéir par devoir, et si l'on n'est plus forcé d'obéir, on n'y est plus obligé. On voit donc que ce mot de droit n'ajoute rien à la force ; il ne signifie ici rien du tout. » (*Du Contrat social*, livre I, chap. 3)

imposer aux hommes ce qu'il prétendrait être leur bien, bien qui serait sensé faire leur bonheur. D'ailleurs, l'idée d'imposer à un homme son bien malgré lui est contradictoire et contient en germe le totalitarisme. L'Etat doit se contenter de rendre les hommes libres de faire eux-mêmes leur bonheur, mais non vouloir le faire à leur place.

La fin de l'Etat est indiscutablement la liberté. Est-elle pour autant la liberté absolue des sujets ? Si c'est le cas, les citoyens ne devraient avoir que des droits, mais aucun devoir. Un devoir correspond en effet à une contrainte, donc à une limite à la liberté, qui, de ce fait, ne serait plus absolue. Certes l'Etat ne doit pas opprimer les citoyens, mais faut-il conclure pour autant qu'il doit leur donner tous les droits ?

Si les hommes n'ont que des droits, sans aucun devoir, ils n'ont en vérité aucun droit. L'idée d'un droit sans devoir est contradictoire. Dans une telle hypothèse, chaque homme aurait tous les droits, y compris celui de porter atteinte à ceux de ses semblables. Dans une telle perspective, la liberté de chaque homme constituerait une menace constante à l'égard de celle des autres dans la société. Les libertés des hommes étant toujours menacées, ils n'en auraient finalement plus aucune réellement. De ce point de vue, Hobbes, dans le *Léviathan*, oppose deux états : « l'état de nature » et « l'état civil ». Le premier représente l'état des hommes livrés à eux-mêmes, sans organisation politique qui les dirige. Hobbes dit qu'alors « l'homme est un loup pour l'homme. » Dans l'état civil en revanche, les hommes ont passé un « pacte social » par lequel ils se sont donnés un maître, le « souverain ». Son rôle est de contraindre les citoyens à suivre une loi, afin précisément qu'ils ne constituent plus une menace les uns pour les autres. On en déduit que si les citoyens, pour être libres, doivent avoir toutes les libertés, ils n'en ont finalement plus aucune. En ce sens, l'Etat est l'ennemi de la liberté.

Enfin, si la fin de l'Etat est la liberté absolue des sujets, ce serait aussi la fin (la disparition) de l'Etat dont on ne verrait même plus la nécessité. Si la fin de l'Etat est la liberté, les citoyens sont libres alors de se débarrasser de l'Etat. Triompherait en somme l'anarchie. Cette notion d'anarchie elle-même admet deux sens. Elle représente d'abord l'idéal anarchiste, qui est l'idéal d'une société sans Etat. L'Etat étant considéré par les anarchistes comme une instance portant atteinte à la liberté des hommes. Or Platon, dans *La République*, considère que cette société sans Etat ne représenterait qu'un chaos, une situation anarchique. Les hommes sont-ils en effet suffisamment raisonnables pour vivre selon un tel idéal et pour se passer et de l'Etat et de ses lois ? Si la liberté absolue est le but de l'Etat, cette fin consacre aussi paradoxalement la disparition de l'Etat, par conséquent la disparition de la liberté des hommes, puisque seul l'Etat peut garantir aux hommes que leurs droits soient respectés par le moyen d'un système répressif applicable à quiconque enfreint la loi.

Les citoyens doivent être libres sans avoir pour autant toutes les libertés. Quelle est alors la juste mesure de leur liberté ? Le but de l'Etat est de concilier deux exigences. D'une part, l'Etat doit garantir la liberté des citoyens, et ce, contrairement à tout régime étatique oppressif, où les citoyens n'ont que des devoirs sans aucun droit. Mais d'autre part, si les citoyens doivent être libres, ils ne doivent pas pour autant n'avoir que des libertés, conformément à l'idéal anarchiste, puisque l'anarchie risque fort de ne conduire qu'à un désordre où les libertés seraient en conflit et finalement, s'annuleraient toutes.

Il semble que le régime démocratique ait pour vocation de concilier ces deux exigences. En tant que régime de la souveraineté du peuple, les sujets y sont libres. Ils n'obéissent, en effet, qu'à la loi qu'ils se sont eux-mêmes donnée. Certes, obéir à une loi est une contrainte (un devoir). Mais comme chaque sujet est l'auteur de la loi à laquelle il est soumis, comme elle ne lui est pas imposée par une force extérieure, il est sujet et en même temps citoyen.

Plus encore, la fin de l'Etat étant la liberté, l'Etat démocratique se caractérise par la présence d'un ensemble d'institutions ayant pour rôle de sauvegarder l'égalité juridique des citoyens, afin que l'Etat ne puisse avoir d'autre fin que la liberté. Ces institutions représentent divers contre-pouvoirs à l'action du peuple où à celle de ses représentants (appartenant tant au pouvoir législatif qu'au pouvoir exécutif) afin que l'Etat ne se détourne jamais de sa raison d'être.

L'Etat est-il l'ennemi de la liberté ? Il faut que le but de l'Etat soit la liberté, et que la réalisation de ce but ne mène pas à la fin de l'Etat, c'est-à-dire à sa disparition. Cela est possible dans le régime démocratique, régime qui ne contraint les hommes qu'à une seule chose : la liberté³.

³ « Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre ; car telle est la condition qui, donnant chaque citoyen à la patrie le garantit de toute dépendance personnelle ; condition qui fait l'artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels sans cela seraient absurdes, tyranniques, et sujets aux plus énormes abus. » (*Du Contrat social*, livre I, chap. 7)

Le doute est-il une force ou une faiblesse ?

baccalauréat d'essai n°2

Proposition de correction



Quoi de plus pénible que de voir quelqu'un hésiter et gâcher des occasions, que ce soit dans la vie ou dans les jeux. Même lorsqu'il s'agit de recherches intellectuelles, le doute, lorsqu'on en reste à lui, paraît paralysant. On en conclurait que le doute est une faiblesse. Néanmoins, ne pas douter c'est tout simplement s'abandonner à accepter tout ce qui passe, alors que le doute implique de remettre en cause ce qui semble aller de soi. En ce sens, on conclurait bien plutôt que le doute est une force. On voit donc que le problème est de savoir si le doute est une force ou une faiblesse ou les deux. Le doute est une force pour rechercher la vérité et une faiblesse comme but, une faiblesse dans la mesure où on peut s'en passer pour penser et agir, mais une force pour examiner et avoir l'esprit clair.

Le doute est non seulement l'hésitation de l'esprit lorsqu'il ne sait si une pensée est vraie ou fautive ou une action

juste ou non, mais il est aussi et surtout la condition pour que l'esprit puisse rechercher ce qui est vrai ou faux, ce qui est bien ou mal. Aussi est-il une force si on le compare à la simple croyance. En effet, croire, c'est admettre qu'est vraie ou fautive une représentation sans savoir si c'est le cas. L'esprit se laisse donc séduire par les apparences, comme le montre Platon dans l'allégorie de la caverne, au début du livre VII de *La République*. On y voit des prisonniers attachés au fond d'une caverne. Ils ne voient que les ombres des objets qui passent derrière eux, éclairés par un feu qui se dérobe également à leur vue. Ils croient que les ombres sont la seule réalité. Le doute, c'est la force de l'esprit qui s'enquiert de la vérité.

Sortir des croyances n'est pas simple. L'habitude de penser d'une certaine façon, le poids de la société, voire de la coutume, comme Montaigne l'indiquait dans ses *Essais* (I, 23) où il montre comme elle nous fait raisonner ou plutôt déraisonner : tout nous pousse à conserver nos croyances. A l'inverse, le doute, c'est la désorientation. Et pourtant, seul l'esprit peut par le doute, renverser les opinions. Douter, c'est alors renoncer à accepter comme vrai ce qui ne l'est évidemment pas. Reste que douter toujours, c'est s'empêcher de ne jamais rien connaître.

Aussi le doute est-il une faiblesse d'un autre point de vue lorsqu'il s'agit simplement de soulever des difficultés pour soulever des difficultés. C'est pour cela que le scepticisme est si décevant. Car abstraction faite du fait qu'on ne peut vivre sans agir, c'est-à-dire sans décider et donc sans sortir du doute, il est évident que soulever des difficultés sans vouloir les résoudre est bien une faiblesse.

Cependant, si le doute apparaît comme une force en tant que moyen pour rechercher de la connaissance et comme faiblesse comme but d'un esprit se complaisant dans l'hésitation, n'est-ce pas qu'il est possible de connaître ou d'agir sans jamais douter ? Dès lors, le doute n'est-il pas toujours une faiblesse malgré l'apparence de son rôle positif ?

Qu'est-ce qu'en effet que le doute sinon un état de l'esprit provoqué en lui par des représentations qui s'opposent. Spinoza n'avait pas tort, dans son *Traité de la réforme de l'entendement*, de considérer que le doute n'était pas possible ni avec une seule représentation, ni avec une idée vraie de la chose ? Dès lors, il y a doute lorsque l'esprit oscille sans le vouloir d'une représentation à son opposé. Ainsi de l'exemple que prend Spinoza sur la distance entre la terre et le soleil pour le paysan qui ne doute pas de sa distance. Par contre l'idée d'une erreur des sens va créer le doute. Une fois connue le mécanisme de la perception, le doute disparaît.

C'est pourquoi le doute est une faiblesse de l'esprit non pas lorsqu'on le compare à la croyance, mais lorsqu'on le compare à la connaissance. D'abord, le doute, n'existant que par rapport à des représentations s'opposant les unes les autres, mais certaines en elles-mêmes, manifeste une impuissance de l'esprit à se décider. La connaissance peut aller d'idées en idées dès qu'elle possède une idée vraie. C'est pourquoi Spinoza rejette l'usage du doute pour connaître, car il est inutile et surtout factice. Il faut, en effet, pour douter, un parfait équilibre entre les représentations. L'hésitation pure est donc proprement paralysante. Le doute ne manifeste-t-il pas néanmoins une certaine capacité de la volonté ?

Nullement. Il est également une faiblesse de la volonté lorsqu'il s'agit de penser ou d'agir. Dans ce dernier cas, c'est tellement évident que Descartes insiste lorsqu'il présente la deuxième maxime de sa morale provisoire, dans la troisième partie du *Discours de la méthode*, sur l'exigence de rejeter le doute lorsque l'action est urgente. Comme le voyageur dans la forêt qui est perdu, c'est-à-dire



qui sait qu'il ignore, il faut choisir un chemin et s'y tenir. Il en va de même dans l'ordre de la connaissance. Il faut s'en tenir à un chemin et aller là où il mène sans quoi d'hésitation en hésitation, la volonté ne sait quoi affirmer.



Toutefois, si le doute paraît une faiblesse pour connaître et agir, toute connaissance qui s'appuie sur de prétendues connaissances acquises, a toutes les chances de retomber dans la croyance. En outre, l'obstination en matière d'action ou de pensée n'est pas vraiment une force de l'esprit. Dès lors, ne peut-on pas entendre par doute non pas cette hésitation paralysante, mais plutôt cette capacité de l'esprit de remettre en cause même les certitudes les plus apparentes ?

C'est qu'il faut distinguer entre l'hésitation de l'esprit qui est un effet d'une croyance erronée ou au moins non fondée qui est démenti, qu'Alain appelle un doute de faiblesse dans un de ses propos

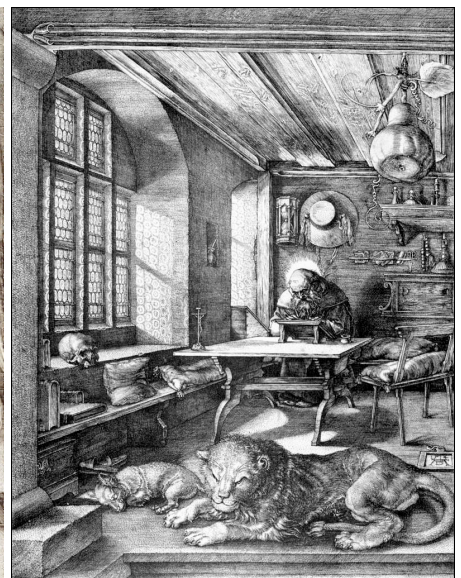
« Les ânes rouges », daté du 5 mai 1931, et le vrai doute qui consiste à examiner, et donc à remettre en cause de façon permanente toutes les connaissances et toutes les maximes de l'action. En ce sens, le doute méthodique de Descartes est bien l'idée même du doute porté à sa plus grande valeur. Il consiste en effet à traiter comme si elles étaient fausses toutes les représentations qui présentent le moindre doute. Ainsi, même les connaissances des sciences sont renversées afin d'être mieux fondées. C'est en ce sens qu'Alain a pu dire métaphoriquement que « le doute est le sel de l'esprit » en tant qu'il conserve les connaissances. En quoi donc est-il une force de l'esprit ?

D'abord parce qu'il permet à l'esprit de rompre avec l'erreur. Dans l'ignorance où nous sommes de la connaissance, dans l'ignorance où nous sommes de savoir si nous sommes dans le vrai ou le faux, seul l'examen continu nous permet de rompre avec l'erreur. C'est ainsi que déjà Socrate ne se contenta ni de croire simplement l'oracle qui le déclarait l'homme le plus sage, ni de rester paralysé par l'énigme qu'il constituait, lui qui ne se croyait pas sage tout en admettant la vérité de la parole du Dieu, si l'on en croit son *Apologie*, écrite par Platon. Il examina le propos afin d'en dégager le sens en interrogeant les prétendus sages sur leur supposé savoir. Il découvrit que c'est la connaissance de son ignorance qui le constituait comme l'homme le plus sage. Mais il ne se reposa pas sur cette conclusion : il continua à examiner. N'est-ce pas alors sombrer dans le scepticisme paralysant ?

En réalité, il n'y a que l'examen qui empêche l'esprit de retomber dans la simple croyance, que ce soit au niveau de la pensée ou à celui de l'action. Car s'il faut savoir affirmer afin d'agir, lorsque l'action est urgente, il faut savoir examiner lorsqu'elle ne l'est pas et surtout ne pas croire qu'elle est valable parce qu'on en a décidé ainsi. Le sportif ni le militaire n'ont aucune assurance de vaincre : cela ne les empêche pas d'agir. De même une pensée qu'on n'examine plus n'est plus une connaissance. C'est pourquoi la connaissance s'acquiert de façon problématique. C'est cet esprit d'examen qui est la force de l'esprit et qui est le doute véritable. Il montre que l'esprit finalement donne son assentiment s'il le veut.

Le problème était de savoir si le doute est une force ou une faiblesse, voire les deux. Il est tentant de voir en lui d'abord et une force pour examiner et une faiblesse s'il est le terme de l'examen. Mais, avons-nous vu, autant alors le considérer comme une faiblesse. C'est qu'on prend pour le doute l'hésitation subie par l'esprit. Le vrai doute, c'est celui d'un esprit qui s'affirme contre les apparences et contre lui-même, c'est celui d'un esprit qui montre sa force, sa capacité à ne pas se courber même devant les évidences. Cette force est celle de la liberté.

Corrigé emprunté à Patrice Bégnana et amendé (laphilodeluxe.blogspot.com)



Kant, *Doctrine de la vertu* *baccalauréat d'essai n°2*

Proposition de correction

« Tout homme a une conscience et se trouve observé, menacé, de manière générale tenu en respect (respect lié à la crainte) par un juge intérieur, et cette puissance qui veille en lui sur les lois n'est pas quelque chose de forgé (arbitrairement) par lui-même, mais elle est inhérente à son être. Sa conscience le suit comme son ombre quand il pense lui échapper. Il peut sans doute, par des plaisirs ou des distractions, s'étourdir ou s'endormir, mais il ne saurait éviter parfois de revenir à soi ou de se réveiller, dès lors qu'il en perçoit la voix terrible. Il est bien possible à l'homme de tomber dans la plus extrême abjection où il ne se soucie plus de cette voix, mais il ne peut jamais éviter de l'entendre.

Cette disposition intellectuelle originaire et (puisqu'elle est la représentation du devoir) morale, qu'on appelle conscience, a en elle-même ceci de particulier, que bien que l'homme n'y ait affaire qu'avec lui-même, il se voit cependant contraint par sa raison d'agir comme sur l'ordre d'une autre personne. Car le débat dont il est ici question est celui d'une cause judiciaire (*causa*) devant un tribunal. Concevoir celui qui est accusé par sa conscience comme ne faisant qu'une seule et même personne avec le juge, est une manière absurde de se représenter le tribunal ; car s'il en était ainsi, l'accusateur perdrait toujours. C'est pourquoi pour ne pas être en contradiction avec elle-même, la conscience humaine en tous ses devoirs doit concevoir un autre (comme l'homme en général) qu'elle-même comme juge de ses actions. Cet autre peut être maintenant une personne réelle ou seulement une personne idéale que la raison se donne à elle-même. »

Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs, Doctrine de la vertu* (1797)



On représente parfois l'exigence morale comme une réalité extérieure au sujet, un ange par exemple, comme si quelqu'un en lui ou hors de lui, lui intimait des ordres. Et pourtant, le sujet doit bien se juger lui-même, sans quoi ce jugement ne serait pas vraiment moral. Or, s'il se juge, il a toutes les chances de ne pas être impartial. Dès lors, on peut se demander si la conscience morale peut se concevoir comme une sorte de tribunal et si oui, s'il s'agit d'un tribunal réel. Tel est le problème que Kant résout dans cet extrait de la *Métaphysique des mœurs*. Le philosophe veut montrer que c'est légitimement que la conscience, qui nous constitue, a le devoir moral de se juger à partir de la représentation d'un autre qu'elle. Reste qu'ainsi conçue, rien ne lui interdirait de toujours plaider pour sa cause et donc de n'être qu'un leurre. Dès lors, l'autre qui me juge dans le phénomène de la conscience morale ne doit-il pas être un autre réel qui se montre à moi ? On verra pourquoi, selon Kant, l'homme, quelle que soit sa façon d'agir, ne peut pas ne pas être jugé moralement par sa conscience. Puis

nous verrons d'où vient qu'elle se dédouble. Et enfin on pourra s'interroger avec lui pour savoir comment concevoir cet autre qui juge nos actions.

L'auteur commence par poser l'universalité de la présence de la conscience en l'homme. Il indique son action en la présentant comme un juge intérieur, par différence avec le juge du tribunal qui est une autre personne que les parties. Comme juge, la conscience connaît ce qui se passe, elle observe, selon Kant. En effet, il n'y a pas de jugement sans connaissances des faits. Or, en matière morale, c'est l'intention qu'il faut connaître. La conscience saisit donc l'intention du sujet, car c'est la sienne ou ça a été la sienne.

Mais elle menace également. Celle-ci ne consiste pas à simplement produire la crainte, même si elle la produit aussi. Car Kant généralise son propos en disant que le rôle de la conscience est de tenir en respect l'individu. La menace est donc morale. La conscience a pour objet de faire en sorte que l'individu agisse en fonction des lois. Or, de telles lois ne peuvent qu'être morales, c'est-à-dire être obligatoires et avoir le bien pour objet. Kant ne dit pas explicitement que la conscience énonce ce qui est bien ou mal comme Rousseau le fait dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, au livre IV de *l'Emile*. D'où viennent ces lois ? Elles ne viennent pas simplement de l'individu, puisque la conscience apparaît aux yeux de Kant comme appartenant essentiellement à chaque homme. Dès lors, il faut en conclure que les lois morales ne sont pas non plus arbitraires. Elles ne peuvent être les coutumes ou les lois sociales. Car sinon on comprendrait qu'il y ait en nous un autre qui nous juge et qui nous semble être nous-mêmes, en ce sens, comme le montre Montaigne dans les *Essais*, que la coutume étant introduite en nous dès la naissance, elle nous semble naturelle (I, 23, *De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue*). Mais cet autre ne serait alors que la société. Dans ce cas, il serait possible de s'en passer en se retrouvant soi-même ou en usant de sa raison, comme le préconise Montaigne. Or, c'est ce que Kant refuse, pour qui la conscience émane de la raison.

En effet, selon l'auteur, la conscience nous est essentielle. Il le note à travers une comparaison qu'on peut expliciter en disant que la conscience est à l'âme ce que l'ombre est au corps. De même donc que notre ombre nous suit toujours, ainsi notre conscience. Kant indique toutefois comment il est possible par moment de ne pas l'entendre. C'est ce qui pourrait donner à penser qu'elle n'est pas essentielle. Il faut, soit vivre dans les plaisirs, soit dans les distractions. Les uns et les autres permettent de s'étourdir ou de s'endormir. Ce qui correspond à une autre sorte de perte de conscience. Celui qui vit dans les plaisirs est certes conscient. Mais sa conscience est tournée vers les plaisirs et non vers soi. De même celui qui est endormi, au sens propre ou figuré. On peut dire avec Descartes, dans la *Lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642*, qu'il est conscient à chaque instant, mais qu'il ne se souvient pas de l'avoir été. Bref, pour ne plus entendre sa conscience alors

qu'elle nous constitue, il faut se tourner vers autre chose que soi, ce que signifie proprement se distraire. Or, comme la conscience est nous-mêmes, elle n'est donc pas une donnée, mais une exigence. Et comme elle est une exigence qui nous constitue, l'homme ne peut constamment être inconscient, c'est-à-dire sourd à la voix de sa conscience. Aussi lorsqu'il prend conscience de lui, entend-il la voix de sa conscience. Et cette voix est terrible puisqu'elle est celle de l'exigence morale qui somme l'individu d'agir pour le bien et non pour lui. Kant présente un dernier cas : c'est celui d'un homme qui ne se soucie plus de la voix de la conscience parce qu'il est arrivé à « *la plus extrême abjection* ». Il faut comprendre qu'il a depuis longtemps choisi la voie du mal et que toutes ses actions sont contraires à la morale. Il est donc clair qu'il n'écoute pas sa conscience. Est-ce à dire qu'il s'est détruit moralement ? Nullement. Même dans ce cas, dit Kant, un tel homme doit entendre sa conscience. Pourquoi ? Sinon, il n'en aurait plus et elle ne serait plus constitutive de l'essence de l'homme.



Or, Kant présente la conscience comme si elle était extérieure à l'individu tout en affirmant qu'elle lui est essentielle. Si donc c'est sa conscience, comment pourrait-il l'entendre puisqu'elle est justement ce qui rend possible d'entendre ? Autrement dit, comment rendre compte de ce dédoublement ? Ne montre-t-il pas justement que la conscience n'appartient pas originellement à l'individu ?

Kant précise les caractères de ce qui est nommé habituellement conscience. C'est une disposition intellectuelle, puisque la conscience me livre un savoir sur moi-même. Or, ce savoir n'est pas un simple sentiment. Sinon, il disparaîtrait après chaque acte de conscience. Quant au terme intellectuel, il indique que le sujet conceptualise et ne se contente pas de percevoir, autrement dit que je me représente l'universel et non seulement le particulier ou le singulier. Il peut donc porter un jugement. C'est un savoir sur soi, c'est-à-dire sur la personne en tant qu'elle reste identique à elle-même. Car, il faut, pour que je puisse me juger, que je me pense comme le même que celui que j'étais précédemment. Et pour que je puisse être le même que précédemment, il faut que je sois conscient de moi. C'est la raison pour laquelle Kant écrira dans *l'Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, que c'est par le « je » que l'homme se pense comme une seule et même personne. C'est une disposition originaire, en ce sens qu'elle est première et

constitutive de l'essence de l'homme. Kant ne dit pas qu'elle est innée, comme Rousseau l'indique, car, il est possible que la culture soit nécessaire pour que la conscience se manifeste. Par culture, on entend alors l'éducation au sens de ce qui permet de mettre en œuvre ce qu'on possède déjà. A l'inverse, ce qui est inné, même s'il se manifeste tardivement, n'a pas besoin de culture comme éducation. Dire donc que la conscience est une disposition originaire, c'est dire qu'elle est à l'état de germe en tout homme ou encore qu'il n'y a pas d'homme sans conscience.

Et comme elle est la représentation du devoir, elle est morale. En effet, devoir signifie une obligation à laquelle le sujet a à se conformer librement parce que ce qu'elle prescrit est bien – que le devoir précède la définition du bien ou le suive importe peu ici. C'est une obligation car le sujet n'y obéit pas spontanément, parce qu'elle s'oppose en lui à ses désirs.

C'est ce qui explique qu'il y ait des hommes qui ne se soucient pas de leur conscience. Aussi Kant indique en un sens qu'il n'y a pas deux consciences, une psychologique par laquelle on sait son existence à la façon du *cogito* cartésien. Une conscience qu'on imagine comme une sorte de lumière et qu'on distingue de la conscience morale qu'on imagine comme une voix. Il n'y a qu'une seule conscience. Et il faudrait dire alors avec Alain dans les *Définitions* que « *La conscience est toujours implicitement morale* ».

Kant en vient alors à noter le paradoxe de la conscience. En effet, avec elle, l'homme a affaire avec lui-même. C'est sa conscience qui se juge puisqu'elle est bien l'instance de décision en matière de morale. C'est en effet en conscience que je choisis par exemple de mal agir. C'est donc bien moi, en tant que conscience, qui est susceptible d'être accusé. Or, pour se juger, il faut, dit Kant, que la conscience agisse comme si c'était une autre personne. L'argument qu'il avance repose sur le modèle du tribunal. On y juge une cause, au sens étymologique, puisque Kant donne le terme latin *causa*, qu'il paraphrase en cause judiciaire. Il justifie alors le dédoublement, parce que si le juge et le jugé sont identiques, l'accusateur sera toujours débouté. Un tribunal exige donc qu'on ne soit pas juge dans sa propre cause. Autrement dit, si ma conscience ne se dédouble pas, elle devra donc se juger comme identique à elle-même. Cela reviendrait donc à se trouver des excuses lorsqu'on a mal agi, c'est-à-dire à justifier tous ses actes. On pourrait dire que Kant dévoile implicitement le phénomène de la mauvaise foi ou du mensonge à soi qui consiste à ne pas se dédoubler et à faire jouer le rôle de l'accusateur par l'accusé que je suis.



Reste que s'il sait qu'il se dédouble, l'homme pourra toujours faire tenir au juge le rôle qu'il veut. Et si la conscience est inflexible, elle jugera. Dès lors, comment penser cet autre ?

Kant en déduit que pour éviter de se contredire, la conscience, lorsqu'elle a à se juger, a comme devoir de concevoir un autre différent d'elle qui juge ces actions. S'il s'agit d'un devoir, il est alors clair que la conscience peut le transgresser. Et si elle le transgresse, dès lors, il n'y a pas d'instance pour juger. Autrement dit, un homme pourrait ne pas avoir de conscience morale. Or, selon Kant, tout homme a nécessairement une conscience morale. Comment donc peut-il soutenir

à la fois que tout homme a une conscience morale et qu'elle n'est possible que par devoir ? N'est-ce pas la preuve que la conscience n'appartient pas originellement à l'individu, mais qu'elle est, au mieux, instituée originellement par un autre ? Quant à cet autre, est-ce un autre homme ou bien la société ?

Cet autre, Kant note qu'il peut être l'homme en général. En ce sens, l'autre représente l'universalité de l'homme. C'est donc dire que c'est sur cette base qu'il est susceptible de juger l'individu singulier. Il faut donc comprendre que lorsque je me conforme aux exigences universelles, j'agis bien. Au contraire, lorsque je me conforme à mon seul intérêt singulier au détriment de l'universel, j'agis mal. Dès lors, la conscience qui juge, je ne me la représente pas comme ma conscience singulière, mais comme la conscience de l'homme en général. Ainsi est-elle à la fois la mienne et autre. La mienne en tant que je suis un homme. Autre en tant que je suis un homme singulier parmi tous les hommes. Certes, sans éducation, l'homme ne pourrait peut-être jamais connaître le phénomène de la conscience morale. Mais comme la société ne prescrit que ce qui l'intéresse et qui va à l'encontre parfois de l'universalité de l'homme, il est clair que l'autre n'est pas la société. Par conséquent l'autre est tout homme. Dès lors, l'homme en général, est-il la seule personne possible ? Nullement, puisque pour qu'il soit possible, encore faut-il qu'un autre que moi m'apparaisse comme m'intimant des ordres.

Aussi Kant précise-t-il à la fin de cet extrait que l'autre peut être une personne réelle. C'est donc dans la relation à l'autre et dans les exigences qu'il pose qu'est susceptible d'advenir la conscience morale. On comprend alors qu'elle puisse être un devoir et me constituer. Elle me constitue en ce sens que je ne suis homme que s'il y a un autre qui me permet de réfléchir, c'est-à-dire d'être conscient de soi. C'est un devoir, en ce sens qu'il faut que je me représente l'autre comme me jugeant. Car je puis toujours en faire un simple masque de moi-même. Autrement dit, on se représente juger par quelqu'un qui existe. Il est clair que si je me représente ainsi l'autre me jugeant, je puis assez facilement lui faire dire ce que je veux. Je dois donc m'obliger à l'entendre. Par contre, si l'autre est bien présent en quelque façon en moi, dès lors, il me jugera. Or, cette nécessaire présence de l'autre en moi, Kant ne la note pas. Il en va de même de la personne idéale. Soit il s'agit de Dieu ou d'un ange. Soit il s'agit d'une personne qui ne peut être réellement présente comme un défunt ou un homme qu'on n'a pas connu. Dans les deux cas, la simple représentation ne rend pas possible la véritable réflexion. Il faut donc que l'autre soit présent en moi comme autre. Là encore, Kant ne précise pas vraiment ce point.

Disons donc pour finir que le problème était de savoir comment est possible la conscience morale. En effet, elle implique que tout homme a le devoir de se représenter un autre que lui qui le juge. A cette condition, toute conscience de soi est morale. Elle est la capacité à prononcer un jugement quant au respect de ce qu'il y a d'universel dans l'exigence morale, soit ce qu'on peut nommer le bien moral qui s'oppose parfois à notre intérêt, soit le bien particulier. Or, Kant démontre que pour que le jugement soit légitime, la conscience a pour devoir moral de se représenter un autre la jugeant. On a vu qu'il avait en ceci raison. Toutefois, il est nécessaire que cet autre ne soit pas seulement représenté, sans quoi la conscience resterait de mauvaise foi. Il faut donc que l'expérience de l'autre soit première pour que la conscience de soi soit possible.

Corrigé emprunté à Patrice Bégnana et amendé (laphilodeluxe.blogspot.com)

