La dissertation philosophique

Ce texte est issu d'une expérience qui s'est déroulée pendant plusieurs dizaines d'années d'enseignement, en classes terminales, classes préparatoires aux grandes écoles et à l'université entre 1971 et 2007. Il a notamment été rédigé à la suite de conférences destinées à des élèves-professeurs, c'est pourquoi on y trouve parfois des expressions où il est question de leurs élèves ("ils" font ceci ou cela, "leur" expliquer comme ceci ou comme cela). L'essentiel étant intelligible, je n'ai pas jugé utile de modifier cette rédaction.

Je livre le texte tel quel aux lecteurs, à peu près dans l'état où je l'ai laissé au moment de mon départ à la retraite en 2007 – il n'est pas exempt de négligences et de fautes. Je l'ai retrouvé sur mon disque dur, et j'ai pensé qu'il pourrait être utile aux étudiants lors de la période de confinement due à la propagation du Covid-19 en mars 2020.

On trouvera à la suite de l'exposé[1] de nombreux exemples rédigés, issus d'exercices réellement pratiqués en classe et en séminaire.

Catherine Kintzler, mars 2020

I - Définition de la dissertation et travail sur cette définition

La dissertation est un essai de 4 à 6 pages format grande copie, destiné à mener une réflexion et à soutenir une thèse philosophique sur un ou des problèmes philosophiques. Il y a deux choses à distinguer : mener la réflexion pour soutenir la thèse ; identifier le ou les problèmes philosophiques dont il s'agit.

Soutenir une thèse et mener une réflexion : cela se fait par argumentation.

D'où viennent les arguments, quelles sont leurs sources ? De l'auteur de la dissertation, du cours et des différents documents dont l'auteur s'est servi, des auteurs philosophiques que l'auteur de la dissertation a lus. Le plus important est d'acquérir la *position* de l'auteur de la dissertation : ce n'est pas une personne particulière.

Conséquences :

• L' opinion personnelle ne vaut pas, sauf si elle est transformable en argumentation et en thèse argumentable : on ne donne pas ses préférences, ses répulsions, ses goûts, on ne "s'exprime" pas. Il y a une différence entre la personne particulière et la personne rationnelle singulière : c'est cette dernière seule qui écrit la dissertation et c'est à des personnes rationnelles qu'elle s'adresse.

• Le style allusif ne convient pas : on ne raisonne pas en faisant allusion à des choses qui ont été dites en classe, le professeur qui lit la copie n'est plus quelqu'un que l'élève connaît personnellement. Il faut supposer qu'on s'adresse à un lecteur quelconque (même si on sait que c'est le professeur que l'on connaît très bien) et donc il faut lui expliquer, et réeffectuer soi-même le détail des argumentations. La seule chose qu'on suppose du lecteur est qu'il sera attentif aux raisons.

1 - [2020] Voir ci-dessous p. 6 et suivantes.

Déterminer quels sont les problèmes

C'est le plus difficile parce que le sujet ne le dit pas. Si le sujet le disait, ce serait une question de cours et on n'aurait pas besoin de 4 heures. Le sujet n'est pas donné "sur un plateau", *il faut le transformer* pour dévoiler le véritable sujet et le traiter.

• ***Différence entre question de cours et sujet de dissertation***, exemples .

a) Question de cours : "Montrez que l'erreur est un élément à part entière du processus de la connaissance". Dissertation : " “L'erreur est humaine“ : comment comprendre cette formule ?"

b) Qu. de cours : "En quoi le doute peut-il être utile ?". Diss. : "Le doute est-il signe de force ou de faiblesse ?"

c) Cours : "Quelle différence y a-t-il entre une thèse et une opinion ?" Diss : "Toutes les opinions se valent-elles ?"

Le décryptage du sujet est décisif : c'est à ce moment qu'on peut glisser hors-sujet. Un bon exercice est de trouver les hors-sujets sur différents exemples : montrer qu'ils sont toujours des discours d'opinion. En profiter pour expliquer à quoi sert la dissertation, c'est une forme d'exercice du jugement, et en déduire qu'*il n'y a pas de "ficelle" universelle pour décoder les sujets, alors qu'il y en a pour les encoder* : il suffit de brouiller le sujet avec des formulations empruntées à l'opinion. Plus tard dans l'année, on pourra s'amuser à leur faire produire des sujets de dissertation par ce brouillage.

Il n'y a pas de "ficelle" pour dévoiler le sujet à coup sûr, mais il y a des *procédés* à essayer systématiquement. C'est une routine ou une mécanique.

On analyse les clefs de l'énoncé : il faut toujours partir de l'énoncé, qui donne les indices suffisants. Un ou deux mots-clefs, par les variations dont ils sont susceptibles, permettent de *produire un certain nombre de transformations du sujet*, ce sont ces transformations qui vont fournir la matière à argumenter.

Exemple a) "L'erreur est humaine"

Si on ne voit que le mot "erreur", cela va donner un hors-sujet du type "récitation", le sujet devient : « dites ce que vous savez sur l'erreur ». C'est à éliminer, c'est certes un sujet sur l'erreur, mais on ne demande jamais "récitez". Il faut éliminer la variation qui donne directement sur "récitez telle ou telle leçon" : les variations doivent donner lieu à des questions. Donc ici, c'est le mot "humaine" qui est plus intéressant. Cela va donner : "Seuls les hommes se trompent". On a aussitôt un problème philosophique qui apparaît : comment l'erreur peut-elle être un produit de la réflexion, un produit de la raison ? Et dans le cadre de ce problème philosophique, le cours sera utilisable, on pourra recourir à ce qu’on sait.

Si on n'avait pas fait d'analyse du tout, on aurait eu un texte du genre "les hommes sont faillibles et faibles, quel dommage !". Quand on fait une analyse, on évite le pire, mais on peut tomber dans le genre "récitation".

Donc le correcteur aura en gros trois sortes de copies sur ce sujet : les hors-sujet d'opinion (les hommes sont faibles, quel dommage) ; les hors-sujet de récitation (récitez le cours sur l’erreur) ; les copies qui ont identifié le sujet (comment expliquer que l’erreur soit un produit de la réflexion humaine, un produit de la raison?) : elles se différencient par la manière dont elles utilisent leur savoir et leur savoir-faire.

Exemple b) "Toutes les opinions se valent-elles ?"

Ici on analyse le mot *opinion* et on se demande quels sont ses différents sens. Opinion peut vouloir dire avis (opinion personnelle) ou idée couramment admise (doxa). Cela peut vouloir dire aussi position argumentée, hypothèse, thèse. On a alors les transformations du sujet : Si 1, alors le

sujet devient : "tous les avis se valent-ils ?" Si 2, alors le sujet devient : "Toutes les thèses et toutes les argumentations se valent-elles ?". La question philosophique principale sera alors de bien préciser comment on entend "se valoir".

Exemple c) "Un seul peut-il avoir raison contre tous ?"

L'analyse des sens de l'expression "avoir raison" permet d'éviter la restriction de sujet. 1 Découvrir et pourvoir établir une proposition vraie : on a alors l'aspect épistémologique du sujet. 2 "Avoir raison de quelqu'un" : c'est la question des rapports de force. 3 Avoir le droit de son côté : on posera alors la question de la différence entre volonté collective et volonté générale. Chacun des points donne lieu en outre à une détermination du sens de "un seul", qui est-ce ? est-ce un sujet réel, un sujet abstrait ?[2]

Exemple d) "Peut-on comparer un être vivant et une machine ?"

Si on ne procède pas aux transformations de la question, on tombe immédiatement dans le hors-sujet "l'homme et la machine". Au contraire les transformations indiquent deux voies : 1 en quoi est-il légitime d'user d'un modèle mécaniste pour penser le vivant, en quoi ne l'est-ce pas ? (stéréotypie, schémas réflexes, communication univoque ; pb de la finalité, organisation vivante et organisation mécanique, maladie et panne, organe et pièce détachée production et reproduction…). 2 y a-t-il en l'être vivant des fonctions qui peuvent être assurées par des machines ?

Exemples e) classes préparatoires et étudiants.

À un niveau avancé, les sujets ne se présente pas toujours sous forme de question, on peut rencontrer les sujets du type "A et B" ou le sujet étude de notion "à l'absolu".

Exemple e1)"Croire et savoir"

Il faut élaborer une série de distinctions et de conjonctions permettant de poser un ou des problèmes ("presser" le sujet comme un citron pour lui faire "rendre" son sens philosophique). On essaie plusieurs "clés" successivement afin de voir celles qui ont le plus de fécondité.

- Première clé: les objets. Que sait-on ; que croit-on? On est aussitôt entraîné dans un inventaire qui risque fort de ne donner aucune prise à un problème philosophique.
- Deuxième clé: la modalité. On peut opposer la certitude (savoir) et l'incertitude (croyance), mais cette entrée dans le sujet est limitée, car elle ne permet d'expliquer que les propositions du type "savoir que" et "croire que".
- Troisième clé. On peut examiner le mode de production du savoir et celui de la croyance. La croyance se donne et s'éprouve dans une expérience singulière incommunicable, le savoir se construit. Cette clé est beaucoup plus intéressante que les précédentes. On va pouvoir expliquer comment se construit une connaissance (s'extraire de l'opinion, s'arracher à l'anthropomorphisme, pouvoir formuler un "fait polémique", etc.). On va pouvoir exposer aussi les différents modes de subjectivation (savoir, c'est pouvoir s'approprier une connaissance, on est donc dans la position de l'auteur; croire c'est être saisi par une autorité, faire l'expérience d'une révélation). On va pouvoir poser aussi le problème des positions intermédiaires: il y a des croyances qui sont de l'ordre de l'hypothèse, d'autres qui sont de l'ordre de la pensée régulatrice ("le savant doute de tout, mais il croit à la science"). On pourra enfin reprendre de façon raisonnée la question des objets de la croyance et du savoir. Donc cette troisième approche du sujet est meilleure.

2 - [2020] Voir le bâti de la dissertation *infra* p. 13-14.

À quoi reconnaît-on qu'une approche est meilleure ? À ce qu'elle permet de déduire un maximum d'éléments qui ont été vus en classe. On peut alimenter les différents aspects de la dissertation avec ce qu'on sait.

Exemple e2) Sujet à l'absolu. "L'idée de monde"

Il faut trouver une batterie de questions qui permettent de balayer la plupart des aspects. Comment se forme une telle idée ? quelles sont ses propriétés ? a-t-elle un objet à proprement parler ? si elle n'a pas d'objet, a-t-elle une fonction ?

- Formation de l'idée : formation des idées de la raison. le désir d'unification ordonnée "pousse" l'entendement à la totalité. Il y a naturalité du problème cosmologique.
- Le problème du monde se pose lorsque cette opération donne lieu à une objectivation. L'explication scientifique lie les phénomènes, on passe à la formation de l'objet métaphysique lorsque l'hypothèse de liaison se prend elle-même pour objet. On tombe alors dans les antinomies de la cosmologie.
- Faut-il pour autant déclarer l'idée de monde vide et inepte ? Le monde est bien une *idée*, et non un *objet*. Cette idée assure des fonctions. Fonction investigatrice, fonction "mensongère" mais vitale qui suppose un ordre, fonction esthétique, fonction régulatrice, etc.

Une dissertation ne suit pas un « plan » extérieur : elle est elle-même la source du « plan »

Cette façon de définir la dissertation résout la question du plan.

1) Le « discours préliminaire »

Il est indispensable de rédiger une partie rendant compte du décryptage du sujet, où on explique comment on a produit les différentes transformations qui vont vraiment constituer la matière à argumenter. On y explique les transformations du sujet que l'on va aborder : le plan ne s'impose pas de l'extérieur, mais il résulte d'une sorte de déduction.

C'est un "discours préliminaire", la partie la plus philosophique de la dissertation, puisqu'on y remonte de l'énoncé du sujet aux questions et aux principes philosophiques qui le rendent intelligible. Cette partie doit être très soignée. Il faut vraiment y prendre les choses de front et dire de façon explicite : "voilà comment le sujet prend un sens". C'est une sorte de dérivation raisonnée des transformations du sujet à partir de l'énoncé.

Les élèves : "mais alors, on ne traite pas directement l'énoncé ?" -Non, on explique quels sont les vrais sujets qui sont dissimulés par l'énoncé ; mais il faut toujours partir de l'énoncé pour l'expliquer et c'est à cela que sert ce morceau. "Et l'intro ?"- L'"intro", c'est ça, et elle peut être bien plus longue qu'une "intro" ; on peut aller jusqu'à une page.

2) La suite du "plan" s'en déduit

Une fois les les différentes transformations ou variations obtenues, on les traite une par une. Dans quel ordre ? Celui qui s'impose. Et quand cela ne s'impose pas, on va du plus banal au plus compliqué, du plus mince au plus touffu, du moins intéressant au plus intéressant. Il peut y avoir des dissertations à une seule variation.

Chaque variation donne lieu à une argumentation : arguments et exemples sont nécessaires, il faut les faire alterner. Chaque variation donne lieu à une ***petite conclusion*** *(conclusion partielle)* qui fait la *transition* avec l'étude de la variation suivante. On peut faire la transition par opposition, par consécution, par comparaison.

Il n'y a pas de nombre de « parties » fixé a priori. Une dissertation pourra aborder trois ou quatre aspects. Elle pourra aussi se présenter en une seule partie, qui détaille différents aspects en les enchaînant les uns aux autres. On a même le droit, pourvu qu'on s'en explique dans le « discours préliminaire » et qu'on expose clairement les éléments qu'on écarte, de ne traiter qu'un ou deux aspects de la question.

3) La conclusion générale récapitule les résultats des différentes variations et apporte une idée finale dominante

Cela ne veut pas dire qu'elle répond à la question de l'énoncé, qui est presque toujours une fausse question, cela veut dire qu'elle énonce une position philosophique claire sur les problèmes qui ont été abordés. Cette position philosophique peut être affirmative ou négative, elle peut être affirmative sur un des sens du sujet et négative sur l'autre (ex : "oui, le doute est positif si on considère le domaine de la connaissance, mais on a vu que dans le domaine de l'action, il est plutôt un obstacle"), elle peut être sceptique ou problématique : "voilà toutes les raisons qui montrent qu'on ne peut pas résoudre la question", elle peut conclure à un non-lieu "le sujet posait une question absurde", mais il faut conclure.

Les contraintes et les bienséances du genre.

C'est à présenter sous forme de rappel, car les élèves devraient les connaître en principe. On ne fait pas de fautes, on va à la ligne quand on change d'articulation. On ne dit pas "je" : ce point peut être expliqué comme une conséquence de la différence entre la personne particulière et la personne rationnelle. Leur montrer comment on évite ce "je", dans des textes philosophiques et par des exemples qu'on fabrique sur le champ ("on peut penser que… ; à la suite de ces arguments, il faut conclure… ; cette idée suppose certaines conditions ; cette thèse entraîne des conséquences… ; examinons à présent…"). En revanche, "je" est admis dans un exemple (ex "je viens de commettre une erreur de perception : par quels mécanismes cette erreur est-elle décelée ?"). Comment introduire une citation. Souligner les titre des ouvrages. Rappeler la différence entre interrogative directe et interrogative indirecte.

II - Travail sous forme d'exercices séparés[3]

Chaque "morceau" et chaque procédure peut faire l'objet d'exercices séparés. Il est bon de donner aux élèves une idée générale de la dissertation en leur faisant un cours, mais il faut les aider en sériant les difficultés. On peut à cette occasion expliquer la différence entre un exercice et une dissertation et pourquoi les notes ne sont pas les mêmes.

1) À la fin d'une leçon, donner une thèse, issue d'une partie du cours. "Argumentez-la et donnez des exemples". Corrigé : ordre des arguments, nature des arguments (de fait, de droit), source des arguments (comment citer une référence).

2) Après avoir expliqué une idée, faire la récapitulation des arguments, des exemples et des emprunts aux auteurs au tableau, les mettre en ordre, en trouver d'autres, trouver des variantes (on peut distinguer des variantes "courtes" et des variantes "longues »). Donner le § à rédiger, soit intégralement, soit par parties séparées. On peut aussi diviser la classe en autant de parties qu'il y a de divisions "naturelles" dans le § et construire le § en rédigeant ensuite avec les élèves les phrases de transition.

3 - [2020] Cette partie était initialement destinée aux professeurs. Mais elle peut facilement être utilisée par des étudiants pour s'exercer, sérier les difficultés.

3) Faire un bâti de dissertation au tableau avec les élèves. Prendre une des parties séparément, détailler les arguments et les exemples. Travail à donner : "rédigez la conclusion partielle et faites la transition vers l'articulation suivante".

4) Faire un bâti complet. "Rédigez la conclusion générale". On peut aussi faire le bâti, donner ensuite la dissertation rédigée.

5) Faire une lecture de sujet et inscrire les étapes du "décodage" au tableau. "Rédigez le discours préliminaire produisant les transformations du sujet que vous allez traiter"

6) Vers la fin de l'année, juste avant l'examen, exercices de lecture rapide des sujets. On lit les sujets dans les annales et on les décode, cinq minutes par sujet, c'est à présenter comme un exercice de virtuosité. Exercice très rassurant pour les élèves, parce qu'ils se sentent forts quand ils on réussi à lire beaucoup de sujets.

7) Symétrique du précédent : produire un sujet en "brouillant" un ou des problèmes philosophiques étudiés en classe. Cela n'est pas à proprement parler un exercice : on peut le faire pendant une leçon, par une brève digression.

Exemples, exercices

III – Exemples rédigés de « Discours préliminaires »

Une partie des exemples de cette section est issue de textes produits soit directement par le professeur, soit par les étudiants[4], mis au point collectivement en situation réelle et vivante, après « décryptage » du sujet en classe. J'ai remanié la rédaction et la présentation finales pour aboutir à des documents utilisables. CK.

***

Sujet : *Suffit-il d'être certain pour être dans le vrai ?*

Certains énoncés produisent le sentiment de certitude : celui qui les profère est alors sûr de la légitimité de ses affirmations et prétend détenir la vérité. Or, il existe de multiples énoncés capables de nous installer dans un tel sentiment de certitude. Au niveau pré-théorique, il y a les préjugés, les intimes convictions métaphysiques, mais aussi les savoir-faire empiriques ; au niveau théorique, il y a les énoncés scientifiques et les thèses philosophiques.

Face à un tel fouillis, le sentiment subjectif de certitude doit être interrogé. La présence de cette intime conviction est-elle suffisante pour tenir l'énoncé qui s'impose comme légitime ? Tout énoncé accompagné de certitude doit-il être tenu pour vrai et être revêtu d'une valeur objective ?

Dans une première partie, nous établirons que toute certitude obtenue au niveau pré-théorique est ou bien illégitime, ou bien insuffisante pour être tenue comme vraie. Dans une deuxième partie, on verra que seules les sciences peuvent, mais dans certaines limites, conjoindre sentiment de certitude et énoncé vrai. Enfin nous soulignerons le paradoxe de la philosophie, où l'effet d'universalité et de vérité peut être obtenu en l'absence de certitude subjective. Autrement dit, en philosophie, nous avons affaire à une vérité sans certitude.

***

Sujet : *Le travail est-il toujours pour l'individu le moyen de devenir une personne ?*

Le fait d'être né libre et de pouvoir s'installer avec d'autres dans une culture donne à tout être humain une dignité spéciale : il fait de lui une personne, et nous lui devons le respect dû à la personne humaine.

Mais être une personne n'est pas un statut moral simple. Le statut de personne convoque chaque être humain à la question de sa responsabilité, car n'étant pas programmé biologiquement, l'homme doit décider pour lui-même et

---

4 - [2020] Remerciements aux étudiants de Lille-III au long des années 1993-2007 qui ont contribué à ces travaux, par écrit ou par leurs propositions orales, notamment Nicolas Bezard, Stéphanie Cabuzel, Jean-Luc Cagneaux, Patrice Cuvéreaux, Jérôme Charlet, Catherine Clausse, Gaëlle Demelemestre, Stéphanie Duez, Cécile Faidherbe, Sarah Khalil, Cathy Leblanc, Maud Piontek, Nicolas Righi, Frédéric Rogalewicz, Catherine Weyrich, Jérôme Wannepain, Julie Wlodarczak, Sophie Zajac… et tous ceux dont je n'ai pas conservé les noms.

avec d'autres ce qu'il va faire de sa vie. Il lui appartient de décider si oui ou non il va dégrader la dignité de la personne humaine, soit en lui-même, soit en autrui.

C'est au niveau de cette responsabilité que le sujet nous convoque à une interrogation : le travail est-il pour chacun d'entre nous le moyen de devenir une personne, autrement dit le moyen d'asseoir et de consolider cette dignité morale ? Et s'il l'est, l'est-il dans tous les cas de figure ? Le travail ne peut-il pas prendre des formes qui, loin de consolider la dignité humaine, contribuent au contraire à sa dégradation ?

***

Sujet : *La raison entre-t-elle nécessairement en conflit avec la croyance religieuse ?*

Le premier devoir de la raison est un devoir de méfiance et d'abord à l'égard d'elle-même et de ses prétentions théoriques : la fin du géocentrisme, la relativisation des thèses et des lois scientifiques nous invitent au doute et à la prudence plus qu'à la certitude. Mais méfiance n'est pas conflit : douter d'un énoncé ce n'est pas vouloir son anéantissement, alors que tel est le cas du conflit. Le conflit, c'est la guerre, et le but de toute guerre est la mise hors-circuit de l'adversaire. Le problème est d'autant plus épineux s'agissant du conflit entre deux énoncés. Car tout énoncé, étant un acte de parole est de ce fait un enfant de la raison elle-même. Lorsque deux énoncés sont en conflit, c'est donc une forme de la raison qui veut anéantir une autre forme de la raison.

Pour éclairer cette question, on peut distinguer deux usages de la raison radicalement opposés et qui sont exclusifs l'un de l'autre : il s'agit de l'usage dogmatique et de l'usage critique et socratique. Dans le premier cas, on a affaire à une raison arrogante, sûre d'elle-même, au service du préjugé. La seconde est une raison ouverte aux objections d'autrui, au service de l'universalité.

Se demander si, en toutes circonstances, la raison entre nécessairement en conflit avec la croyance religieuse revient à se demander si toute foi religieuse est nécessairement de l'ordre du préjugé, et si revendiquer la foi c'est faire un usage dogmatique de la raison. La réponse est négative.

Dans une première partie, on établira que c'est la présence en nous d'une forme pré-scientifique de la raison qui nous impose l'idée de transcendance, faisant ainsi de nous des "animaux métaphysiques". Dans une deuxième partie, on verra pourquoi la raison, dans son usage scientifique, ne peut rien établir de certain sur cette idée. Dans une troisième partie, on en conclura que nous avons tous des intimes convictions métaphysiques, mais que ces dernières ne doivent pas être un obstacle à un usage critique de la raison, car la transformation des convictions métaphysiques en préjugés est susceptible de déboucher sur un conflit entre raison et religion.

***

Sujet : *Si l'erreur est humaine, alors comment la science est-elle possible ?*

Derrière l'adage "l'erreur est humaine" il y a comme une excuse : on ne saurait être rendu responsable d'une erreur alors qu'on l'est d'une faute. L'erreur est inconsciente et aveugle, tandis que la faute est une conduite immorale, consciente et inexcusable. Mais si l'erreur fait intimement partie de la condition humaine, s'il faut reconnaître que nous naissons enchaînés à l'erreur, elle n'est pas néanmoins une fatalité. L'activité scientifique atteste quotidiennement qu'il est possible d'échapper à l'erreur et d'accéder à des énoncés vrais. Comment le passage de l'erreur, à laquelle m'enchaîne l'expérience immédiate, à la vérité est-il possible ?

Dans une première partie, on verra pourquoi l'erreur fait partie intégrante de la condition humaine. Dans une seconde partie, on montrera comment il est possible de rompre avec l'erreur première. Pour ce faire, nous disposons d'au moins deux méthodes, la méthode dialectique et la méthode expérimentale.

***

Sujet : *Le moi s'identifie-t-il à la conscience ?*

Se saisir comme *moi*, c'est accéder à une étape décisive et en même temps contradictoire de la conscience humaine. D'une part, en se nommant, en disant "Je", l'enfant prend conscience de son existence d'homme ; il devient une personne humaine qui, avec d'autres personnes, va décider de sa vie dans l'ordre de la culture. Mais, et d'un autre côté, en se nommant cet enfant va aussi, et dans un premier temps, s'aliéner : il va s'identifier à une culture, à une langue et à travers l'éducation il va devenir le jouet de coutumes, de mœurs, d'erreurs et de préjugés.

Si la conscience humaine était totalement réductible au *moi*, alors ces identifications initiales seraient indépassables. Elles fonctionneraient comme une fatalité et les déterminismes sociaux s'imposeraient à nous de façon absolue à l'instar des lois de la nature et de la biologie. Tout serait joué à trois ans. Or tel n'est pas le cas. Au-delà du moi qui est le reflet de ses identifications, la conscience humaine est aussi capable de réflexivité. Elle peut prendre une position de sujet, se mettre à distance des évidences de la culture, les reproblématiser, les relativiser et les dépasser. La conscience n'est donc pas réductible au moi : au-delà des identifications infantiles, elle est capable de réflexivité, capable de distanciation, capacité que Descartes saisit à travers le *Cogito*, le *Je pense* dont l'auteur des *Méditations* fait la propriété fondamentale d'une conscience qui ne se réduit pas à une psychologie ou à des déterminations données.

Dans une première partie, on montrera qu'en accédant au *moi*, en s'identifiant à un nom propre et à une culture, l'enfant acquiert une dignité spéciale, celle de personne humaine. Dans une seconde partie, on verra néanmoins que cette étape initiale de la construction de la conscience doit être dépassée. Pour accéder au statut de sujet, la conscience doit remanier ses identifications en utilisant sa capacité de réflexivité. Enfin, dans une dernière partie on verra que la dimension essentielle de la conscience humaine est la pensée, et que c'est en elle que réside la capacité de réflexivité et de distanciation.

***

Sujet : *La connaissance scientifique peut-elle seule atteindre la vérité ?*

L'humanité n'a pas attendu la science moderne pour construire des savoirs et des connaissances. Sur le plan théorique, non seulement la philosophie est apparue avant la forme classique de la science, mais encore elle a rendu cette dernière possible en reliant la question de la vérité à celle de l'effet d'universalité. Sera considéré comme vrai tout énoncé produit par une communauté d'experts qui l'a soumis sans succès à réfutation.

Or, les connaissances scientifiques jouissent d'un tel prestige que beaucoup pensent qu'elles sont les seules à produire l'effet d'universalité et qu'elles détiennent le monopole de la vérité. Une telle prétention n'est pas fondée.

Dans une première partie, on montrera que les sciences sont efficaces mais dans un champ limité. On verra ensuite que bon nombre des problèmes rencontrés par l'homme débordent ce champ et qu'en dehors de lui, la philosophie opère de façon efficace. Dans un dernier temps, on verra quels enjeux il y a à développer la philosophie et à résister à l'illusion de la toute puissance de la science.

***

Sujet : *La raison peut-elle vouloir la violence ?*

Au premier abord, tout oppose raison et violence. Chez les Anciens, la raison consistait en la recherche de la juste mesure - on doit rappeler que le terme "ratio" renvoie à l'idée de calcul et de proportion. De nos jours, la raison désigne aussi bien une attitude morale empreinte de modération, que, dans le domaine de la connaissance, une faculté de réflexion et d'argumentation. Enfin l'usage de la raison, quel qu'en soit le domaine, suppose, en chacun, la présence d'une autorité intérieure et n'est pas sans rapport avec la liberté. Par son caractère immédiat, irréfléchi, impensé, par son extériorité, la violence lui est contraire. La violence suppose en effet, d'une manière ou d'une autre, la notion d'hétérogénéité et celle d'aliénation : subir une violence, c'est être contraint de faire ce qu'on n'a pas décidé soi-même ; en exercer une, c'est imposer à quelqu'un une forme d'effraction.

La question de savoir si la raison peut vouloir la violence ne peut donc prendre sens, tout d'abord, qu'en termes d'obstacles et sur fond d'hétérogénéité. Il arrive que, dans son travail d'investigation et d'unification, la raison outrepasse les limites d'une connaissance possible et qu'elle se fasse elle-même désir ou, plus banalement, qu'elle se mette au service d'un mobile qui lui est étranger. Il arrive aussi que la raison doive s'imposer malgré ce qui l'entrave et qu'elle se pose en s'opposant aux résistances qui l'obscurcissent ou qui lui font obstacle.

On peut même se demander si un tel conflit n'est pas essentiellement lié à l'exercice de la raison et s'il ne révèle pas une relation plus étroite et plus ontologique que le simple "vouloir" entre des éléments qui s'opposent en apparence. Cependant, si une violence raisonnée et raisonnable, justifiée en raison, est concevable, si une forme de violence a pour effets l'autonomie et la liberté, ne serait-il pas plus correct de parler, à propos de la raison, de force plutôt que de violence ?

***

Sujet : *Pourquoi écrit-on les lois ?*

S'il est vrai que les lois n'existent pour l'homme qu'à partir du moment où elles sont représentées dans l'ordre du signe, il faut souligner que les lois naturelles existent indépendamment de cette représentation et antérieurement à elle. En revanche, l'énonciation est une des conditions de possibilité des lois juridiques : sans loi énoncée ou écrite, il n'y a ni délit ni châtiment.

La question de l'écriture s'insère donc dans cette propriété initiale de la loi entendue comme juri-diction. Mais elle se présente elle-même comme problème : pourquoi ne pas s'en tenir au dit, à l'énoncé oral ? Le passage de la coutume orale à la loi écrite ne peut pas se réduire à une question de degré : l'écriture a plus d'effets qu'un simple renforcement dans l'ordre de l'institutionnalisation.

On pense aussitôt à l'aspect négatif de l'écriture : celle-ci fige, réifie, fixe un contenu qui devient muet et sans âme. Elle contribue à un processus d'amnésie et, comme l'a montré Platon, elle pourrait usurper, par une série de procédé extérieurs, l'effectuation vivante de la pensée. Le citoyen peut-il faire l'impasse, en obéissant aveuglément aux textes, sur la vertu politique ?

Cette argumentation perd néanmoins de sa pertinence si l'on envisage la dimension d'universalisation que donne l'écriture. Par elle, la loi devient accessible à tout homme - de même que l'alphabet fait de chaque lecteur un

sujet autonome et souverain, libéré du recours à une autorité interprétative. Prise de ce point de vue, la loi écrite, transcendant la particularité de la coutume, fait accéder l'homme à une forme de liberté et le constitue en sujet. Ce lecteur de la loi reconnaît du même coup, en tout autre lecteur, un *alter ego* souverain. En outre, le processus de réification propre à l'écriture suppose une mécanique salutaire et dont l'aveuglement révèle une propriété essentielle de la loi, celle de s'appliquer à tous. Texte de loi en main, le juge est tenu de faire abstraction de ses sentiments personnels ainsi que des particularités qui pourraient infléchir son jugement. Il est souvent libérateur d'appliquer la loi sans trop y penser.

***

Sujet: *Entre croire et savoir, y a-t-il une différence de nature ?*

Credo ; *scio*. Je crois ; je sais. Ces deux énoncés, simples, impliquent tous deux de notre part une prise de position vis-à-vis d'une proposition donnée. Je crois qu'il fera beau demain. Je sais qu'il fera beau demain. Aussi nous vient à l'esprit la question de découvrir s'il y a ou non, entre ces deux verbes, une différence de nature. Cette différence pourrait être liée au degré de certitude que donnent l'un et l'autre. Croire serait moins certain que savoir ; je sais de manière certaine, mais je crois lorsque je n'ai pas de preuve. Cependant apparaît alors un fait polémique : posant la différence ainsi, nous devrions accepter certaines croyances religieuses comme des savoirs, et certaines hypothèses scientifiques comme n'étant que des croyances.

Il faut alors tenter autre chose. Peut-être poser la différence entre certitude objective et certitude subjective. La première serait de l'ordre du savoir, la seconde de la croyance. Cependant là encore un obstacle se présente: on ne pourrait plus faire les distinctions entre opinion droite et science d'une part, entre un postulat métaphysique et la croyance à une opinion de l'autre.. Le problème semble insoluble, puisque nous avons découvert l'existence de croyances qui n'ont avec le savoir qu'une différence de degré, à côté d'autres qui lui sont étrangères.

Peut-être est-ce lié à notre point de vue initial. Peut-être n'est-ce pas une question de certitude, mais d'attitude. Pour faire apparaître une différence de nature, il conviendra de considérer le savoir et la croyance du point de vue du mode de production qui les rend possibles.

***

Sujet : *Peut-on être libre sans le secours de la raison ?*

Avoir besoin d'un secours, n'est-ce pas s'en remettre à une instance extérieure, et peut-être à une autorité étrangère ? Pourtant, si l'homme naît libre, on peut aussi soutenir qu'il le devient : la liberté d'essence reste abstraite en dehors de toute effectuation. Or, c'est bien parce que la loi vient au secours du faible que celui-ci peut être libre ; c'est grâce à la règle que l'enfant s'élève ; c'est en se soumettant à une discipline que le corps et la pensée acquièrent force et puissance, qui ne sont rien d'autre qu'une forme de liberté. Il faudra donc examiner si tous ces "secours" qui libèrent ne tiennent pas leur vertu émancipatrice de leur rapport à la raison.

Nous pourrons découvrir alors le point où leur extériorité s'abolit, point où la liberté, pourvu qu'on l'entende comme autonomie ou comme déploiement absolu d'une autorité qui ne doit rien à personne, n'a de sens que par l'usage même de la raison. On ne saurait donc avoir recours à la raison comme à une aide ou l'utiliser comme un outil : on ne peut que l'exercer comme une force que l'on possède.

***

Sujet : *Peut-on faire la paix ?*

Si la paix est l'objet d'un "faire" c'est que, déjà, le langage courant en dit plus que l'opinion. Celle-ci imagine volontiers en effet la paix comme un état ou une chose ; mais elle s'expose ainsi à confondre la paix et la simple absence de guerre apparente, qui peut être une situation de terreur. Nous serons donc d'emblée conduits à nous demander en quoi la paix, si elle doit se distinguer d'une pure inertie, est le fruit d'un effort, lequel réaliserait la concorde. Or, l'hypothèse qui accompagne cette analyse n'est autre que la primauté du conflit : en quoi la guerre est-elle primordiale ? Donner à cette question toute sa dimension philosophique suppose qu'on lui accorde plus qu'un sens chronologique, mais celui d'un "ordre des raisons" qui s'interroge en termes d'intelligibilité.

L'examen de ce problème nous amènera certainement sur le terrain de la philosophie politique en nous faisant rencontrer des théoriciens classiques comme Spinoza et Rousseau. Mais les notions de conflit et de résolution du conflit débordent l'objet politique au sens strict ou plutôt en révèlent les aspects plus fondamentaux. Car si la paix se produit par un travail, si un conflit se règle, c'est que l'*autre* se présente à moi et, en exigeant la reconnaissance, fait de moi tout aussi bien son adversaire que son frère : c'est sur fond de similitude que se placent la discorde et la concorde.

On peut aller plus loin ; si l'accord des esprits est pensable, il suppose avant tout que chacun puisse le réaliser et l'atteindre par lui-même, en surmontant les forces qui s'y opposent. Le *dialogue* tel que le pratiquait Socrate, bien plus qu'un échange de vues, est plutôt une manière de troubler en soi la tranquillité inerte des évidences et de mener une forme de guerre contre soi-même. Tomber d'accord avec autrui ne signifierait rien qu'une coïncidence fragile d'opinions

si on n'a pas réellement pensé l'accord avec soi-même. Aussi les parties prenantes d'un conflit (que l'énoncé désigne par "on") et d'une paix qui se fait ne sont-elles pas toujours repérables dans la pure extériorité. Puisque, dans le travail de la pensée, je me révèle comme mon pire adversaire, l'idée d'une paix intérieure suppose finalement que le sujet de la souveraineté, que j'appelle confusément "moi", lui aussi est à construire par un travail de pacification.

***

Sujet : *A quoi reconnaît-on un homme libre ?*

La liberté se définit comme autonomie et absence de contraintes extérieures ; l'homme libre serait donc celui qui manifesterait dans ses discours, ses faits et gestes, une indépendance à l'égard de toute détermination extérieure, de toute autorité. Il y aurait alors des symptômes observables de la liberté. Ainsi par le refus, par l'affirmation pure et simple d'une distance par rapport au monde, la liberté se donnerait à voir.

Mais admettre qu'il y a des signes, des manifestations extérieures et matérielles de la liberté, n'est-ce pas se méprendre sur le concept même de liberté ? Toute affirmation de la liberté qui prendrait la forme du signe ne saurait en être qu'une expression abstraite. La liberté véritable échappe à l'ordre empirique, elle est inconditionnée : vouloir "reconnaître" l'homme libre à des marques extérieures, c'est faire entrer la liberté dans le domaine des déterminations naturelles, là où elle n'a que faire. Reconnaître de la sorte la liberté, c'est la rendre méconnaissable. Du reste, on peut montrer que l'affirmation pure et simple de la liberté se retourne en aliénation.

Il faut néanmoins souligner que le mot "signe" ne renvoie pas toujours à l'idée d'univocité, et que "reconnaître" ne signifie pas toujours "désigner" ou "identifier certainement". Lorsque j'attribue à autrui la qualité de sujet libre, je le reconnais comme mon semblable, mais je ne le fais jamais sur la foi d'une signalisation certaine. Bien au contraire, c'est plutôt la présence inquiétante de signes équivoques qui m'amène à conjecturer l'existence d'une conscience libre. Il semble bien que le doute et l'ambivalence soient constitutifs de ce mouvement de reconnaissance.

Ainsi, les enjeux de la réflexion se précisent. Après avoir étudié les symptômes de la liberté, nous nous demanderons dans quelle mesure cette prétendue signalisation est insatisfaisante. Enfin, nous réfléchirons aux raisons pour lesquelles une reconnaissance de la liberté, qui est bien de l'ordre du signe (mais en tant qu'il s'oppose au signal), est essentielle dans la relation à autrui et révèle la difficulté même de l'idée de liberté.

***

Sujet: *L'inhumain*.

Le premier sens, littéral, du terme *inhumain* est celui d'une exclusion de tout ce qui n'appartient pas à l'espèce humaine. Nous constatons donc que parler de l'inhumain, c'est parler des autres êtres vivants et du monde sensible en général, en totale extériorité avec le sujet humain qui le perçoit. Mais nous sommes alors amenés à nous demander si cette extériorité, posée en hypothèse, est réelle ou si le monde sensible en tant que nous lui appartenons et qu'il existe en nous au travers de la perception n'est pas toujours déjà humain.

D'autre part, nous retrouvons ce présupposé d'extériorité dans 1'acception courante du mot « inhumain », à savoir le monstrueux, ce dont n'est pas capable l'être humain digne de ce nom. Le caractère péjoratif qu'il implique nous conduit alors à examiner deux problèmes fondamentaux: étant admis que l'idéal que tente d'atteindre l'homme et dont la poursuite ou la négligence a pour conséquence la classification de ses semblables en êtres dits « humains » ou « inhumains » est toujours la morale (quelle que soit la forme qu'elle revêt), existe-t-il une spécificité humaine qui le pousse ainsi à la rechercher au point de renier ceux qui ne la respecteraient pas? En d'autres termes, qu'est-ce qui, en l'homme, juge l'immoralité si sévèrement qu'elle soit reléguée au rang de « ce qui ne peut pas être humain »?

Enfin, comment comprendre que ce soit l'être humain lui-même qui définisse 1' « inhumanité », alors même qu'il est, en tant que tel, le seul être vivant capable d'actes immoraux, « inhumains »; ou encore, I'existence de tels actes ne tend-elle pas à remettre en cause la légitimité de la morale, entendue comme vertu suprême et essentielle de l'homme, le terme d'inhumain n'étant plus qu'un artifice pour préserver une pseudo dignité humaine?

IV - Exemple d'une partie de dissertation avec analyse préalable du sujet

Sujet : *Les philosophes se comprennent-ils ?*

Analyse préalable du sujet. On dégage trois manières de comprendre la question:
1° Les philosophes comprennent-ils eux-mêmes ce qu'ils font ?
2° Les philosophes sont-il compréhensibles ?
3° Les philosophes se comprennent-ils mutuellement ?
Ce paragraphe est consacré à la première interprétation, qui pourrait sembler absurde ou injurieuse.

Nous pourrions être tentés d'écarter l'une des manières de comprendre la question "les philosophes se comprennent-ils ?" comme inconvenante et injurieuse, à savoir : "les philosophes comprennent-ils ce qu'ils font ?".

L'impertinence est évidente dans la mesure où la philosophie se présente dès l'origine comme un effort d'élucidation de la pensée par elle-même. Supposer une forme d'incompréhension interne reviendrait à méconnaître la nature réflexive de la philosophie, qui fait que la pensée s'y interroge sur les conditions même du pensable. Cet argument, s'il est suffisant pour écarter une interprétation générale de la question, a cependant moins de prise pour peu qu'on affine celle-ci.

En effet ce que *font* les philosophes prend forme dans l'élément de l'écriture : or ce n'est pas tout à fait la même chose de se demander si les philosophes comprennent ce qu'ils pensent, et s'ils comprennent ce qu'ils *écrivent*. La question est d'autant plus sensée que, à la différence de la plupart des disciplines rationnelles, la philosophie ne produit que de façon très restreinte ce qu'on appelle une langue technique ou une langue artificielle. Et même lorsqu'il lui arrive de le faire, le résultat n'est pas comparable à ce qui se passe dans les sciences positives. D'abord la technicité du vocabulaire philosophique est presque toujours empreinte d'équivocité en son propre fonctionnement. Prenons l'exemple du mot "métaphysique" chez Kant : il revêt au moins trois significations différentes - prétention de la pensée à une forme de connaissance inaccessible ; validité réelle d'un principe ; exercice critique de la raison. Ensuite, à supposer que l'univocité soit atteinte de manière interne, elle ne l'est que de façon purement locale. Si scrupuleux que soit un auteur philosophique sur l'usage qu'il fait des termes, il ne saurait faire en sorte de les soustraire à la puissance de la langue naturelle à laquelle il les emprunte, y compris lorsqu'il l'enrichit lui-même par des détournements ou des néologismes qui, pour être efficaces, ne doivent pas se soustraire à la langue, mais au contraire s'y insérer et ce faisant s'y soumettre.

La philosophie s'écrit en langue naturelle[5] : ce fait ne relève pas de la pure instrumentalisation ; la langue naturelle n'est pas pour le philosophe un outil extérieur auquel il recourt et qu'il modifie à son gré. Elle est aussi l'élément de sa pensée, comme l'eau est l'élément du poisson. Le statut critique de la philosophie s'incarne dans la langue naturelle. De même que, pour penser la pensée, il n'y a rien d'autre que la pensée, de même tout lecteur fait l'expérience en lisant un texte philosophique que la langue, comme élément de la pensée, n'a pas d'extérieur. Il n'y a pas de métalangage en philosophie, et la proposition est à entendre en son sens fort, qui excède son interprétation wittgensteinienne : les propositions pertinentes sur une langue, non seulement sont possibles, mais le sont à l'intérieur même du système de cette langue.

Cette propriété réflexive de la pensée à l'intérieur de l'usage de la langue fait que les textes philosophiques entrent de plein droit dans la sphère de la *littérature*, et explique que leur lecteur soit saisi par l'effet littéraire, caractéristique des grands textes, d'une sorte de familière étrangeté. A la lecture d'un grand texte philosophique dont nous comprenons la langue originale parce que nous croyons la "savoir" (nous prendrons pour cette raison l'exemple de textes en français), cette langue s'élève à son point d'étrangeté, qui la réfléchit et qui nous la fait comprendre mieux en mettant en déroute notre compétence première de locuteur naturel. Lorsque Rousseau écrit au début du *Contrat social* "l'homme est né libre, et partout il est dans les fers", nous croyons d'abord comprendre parce que nous savons le français : il y a une liberté fondamentale, et pourtant le réel occulte celle-ci. Mais en y pensant bien, en y réfléchissant, nous voyons aussi que la richesse spéculative de cette proposition est dans son équivocité, laquelle réside dans le séparateur "virgule, et" : sans doute y a-t-il une liberté essentielle, mais ne serait-ce pas *à cause* d'elle que l'esclavage existe ? Nul doute que notre pensée est élevée par là et rendue attentive à elle-même, en tout cas mise en mouvement. Nul doute aussi que celle de Rousseau, loin d'être trahie par cette équivocité, est au contraire révélée et éclairée. Le travail au sein de la langue dément le moment figé du savoir.

Nous pourrions faire une remarque analogue sur le début de la deuxième partie du *Discours sur l'inégalité* , où Rousseau qualifie de "simple" l'homme qui croit la déclaration "ceci est à moi". De quelle "simplicité" faut-il faire preuve pour croire à l'appropriation ? Or la suite du texte nous instruit en nous dérangeant : ce n'est pas parce que je manque de lumières que j'adhère à l'idée de l'appropriation, c'est plutôt parce que je n'en ai que trop ! La simplicité s'élève alors à son sens spéculatif : elle renvoie à des "simples" comme *sujets* de l'appropriation et *finalement* nous comprenons comment ils peuvent être les "véritables fondateurs de la société civile". Une lecture crispée sur l'univocité aurait tôt fait d'accuser Rousseau de contradiction, ou de dire qu'il écrit mal ; un lecteur qui consent à la puissance et à la réflexivité de la langue naturelle voit que la compréhension déborde l'intelligibilité ponctuelle, il voit aussi que Rousseau est un grand écrivain, c'est-à-dire un grand penseur. La confiance dans la puissance de la langue coïncide avec la confiance accordée à la puissance spéculative du concept.

La question est-elle vraiment de savoir ici si Rousseau a compris lui-même ce qu'il écrivait alors ? Posée ainsi, elle n'aurait qu'un intérêt anecdotique et psychologique, et c'est en quoi elle serait injurieuse. Ce qui apparaît à la lumière de tels exemples, c'est que l'intelligibilité du texte philosophique, parce qu'il est écrit (et en particulier parce qu'il est *bien* écrit par un grand écrivain) en langue naturelle, reçoit une profondeur qui lui vient du travail de la langue et dans la langue. L'écriture n'est pas un simple véhicule neutre d'une pensée à laquelle elle se plierait, mais un élément qui, en disant la pensée, l'excède, la déborde et la révèle à elle-même par un travail réflexif. Pour "se comprendre", il ne suffit pas de savoir ce qu'on dit, il faut aussi embrasser l'horizon de pensée que libère l'expression travaillée, "l'expression belle et forte" dont parle Alain et à laquelle il faut consentir. Ainsi la philosophie n'échappera pas à cet effet débordant et on pourra soutenir sans injure que le philosophe peut mieux dire qu'il n'avait pensé tout d'abord.

---

5 - Voir Yvon Belaval, *Les philosophes et leur langage*, Paris : Gallimard, 1952.

Précisément parce que le travail philosophique consiste à mener la pensée de son moment immédiat à son moment spéculatif, il s'effectue dans la langue et par une série d'écarts où le moment de non compréhension est nécessaire.

V - Analyse de 2 sujets avec bâti de la dissertation et rédaction partielle

Sujet : *Une vengeance peut-elle être juste ?*

La question "est-ce juste ?" renferme une ambiguïté ; elle peut être comprise de deux manières : est-ce explicable ? ou bien : est-ce justifiable ?. On peut montrer que, si la vengeance est explicable, en ce sens qu'on peut lui trouver des raisons, on ne peut pas en revanche lui trouver une légitimation : vouloir la transformer en loi valide pour tous serait se soumettre à l'arbitraire.

1 - La vengeance est-elle explicable ?

Il n'y a pas de vengeance gratuite, elle repose toujours sur un motif que l'on peut comprendre, sinon partager. Les raisons subjectives que quelqu'un peut avoir de se venger sont en général compréhensibles. (ex)

On peut aussi, au-delà des raisons subjectives, se demander si la vengeance est théorisable, si on peut l'expliquer objectivement. Il semble nécessaire pour cela de recourir à une théorie de type symbolique. En effet, on ne peut pas réduire la vengeance à une défense (elle est presque toujours différée et réfléchie), ni à une réparation (elle est la plupart du temps inutile et nuisible).

Quel désir pousse un être humain à se venger, alors qu'un animal se contente de se défendre ? Le désir est de répondre, la vengeance installe une sorte de "dialogue", où la douleur (physique ou symbolique), l'affront, sont destinés à marquer l'objet de la vengeance, à le désigner comme "coupable". On voit alors que le châtiment, les peines que la plupart des législations prévoient, ont un certain rapport avec ce désir : car le droit pénal ne se propose ni une défense ni une réparation, il se propose avant tout d'atteindre celui qui est déclaré coupable, de le déclarer tel. En ce sens le châtiment, comme la vengeance, est une forme de rite d'expiation.

2 - La vengeance est-elle justifiable ?

Comprendre et expliquer, cela ne signifie pas excuser. En principe, le châtiment se distingue d'une vengeance, précisément par sa prétention à la "justice". On consent à se soumettre à un châtiment, alors qu'on perçoit toujours la vengeance dont on est l'objet comme profondément injuste, pourquoi ? Cela nous amènera à distinguer châtiment et vengeance et à nous demander à quelles conditions un châtiment peut être considéré comme équitable.

Une vengeance est injuste parce qu'elle installe des relations qui n'ont pas de fin : la vengeance succède indéfiniment à la vengeance. La "raison" revient alors au plus fort, ce n'est donc pas une raison, mais une simple violence. La vengeance n'est rien d'autre qu'un état de guerre. Elle est injuste parce qu'elle n'a pour règle que l'intérêt particulier : celui qui la décide se prononce selon son propre point de vue ou celui de ceux auxquels il s'identifie, il ne se demande pas si un autre ferait la même chose à sa place. (ex). Elle est injuste parce qu'elle est immédiate et partiale. Le "procès" à l'issue duquel elle est décidée ne connaît ni procédures, ni instruction, il dépend entièrement du désir de celui qui se venge. L'une des parties prenantes s'érige à la fois en juge et en bourreau. Elle est injuste enfin parce qu'elle est imprévisible dans sa forme : si je suis l'objet d'une vengeance, je peux m'attendre à n'importe quoi, tout dépend du bon plaisir et des forces de celui qui se venge.

Tous ces arguments peuvent être résumés en un seul : la vengeance est toujours le produit d'une volonté particulière. C'est toujours un individu (ou un groupe particulier) qui se venge, pour des motifs particuliers, selon des formes et des procédures particulières.

3 – Un châtiment peut être « juste » s'il se distingue d'une vengeance

Ces propriétés qui caractérisent l'injustice de la vengeance permettent, *a contrario*, d'élaborer les conditions auxquelles on peut considérer qu'un châtiment est "juste".

Il faut d'abord qu'un châtiment soit prononcé par une instance indépendante et distincte des parties prenantes. Si on peut faire la preuve que le juge a des raisons particulières de favoriser ou de persécuter l'une d'entre elles, alors on n'a plus affaire à un juge, mais à un simple particulier dont l'avis ne peut avoir l'autorité d'une décision universelle. Il faut donc aussi que la règle qui inspire le jugement soit admissible par tous, qu'elle ne soit pas la loi d'un individu ou d'un groupe : en un mot, il faut que cette règle ait les propriétés de ce que Rousseau appelle "la volonté générale", c'est-à-dire la volonté d'un citoyen quelconque. C'est à cette condition qu'elle peut avoir l'autorité nécessaire pour mettre fin à l'état de guerre : celui qui parle en son propre nom ou au nom d'un intérêt particulier n'est pas écouté.

Il faut ensuite que la procédure du jugement existe, qu'elle permette une instruction véritable du procès, au cours de laquelle toutes les parties soient entendues, avec une possibilité de recours : si la procédure au contraire est

arrangée de telle sorte qu'elle fasse obstacle à la vérité, on peut considérer à bon droit qu'on est en présence d'une volonté de faire pencher la balance d'un côté, donc d'une volonté particulière.

Il est nécessaire enfin que le châtiment soit prononcé en vertu d'une forme connue publiquement et préalablement au délit qu'il punit (et non pas décidée sur le champ). C'est précisément la fonction du droit pénal, de fixer les peines, non pas d'après les personnes auxquelles elles sont appliquées ou qui les appliquent, mais d'après une échelle des délits et des crimes : cette échelle est en droit applicable à tout le monde, chacun peut s'y référer et vérifier si "la loi est la même pour tous".

En résumé, une vengeance, même si elle est compréhensible en elle-même et intelligible, n'est jamais juste parce qu'elle est toujours particulière. Un châtiment peut l'être, s'il est issu, aussi bien dans sa forme que dans sa nature, d'une décision qui pourrait être celle d'un homme quelconque, dépouillé de toute particularité, d'un sujet abstrait en lequel chacun peut se reconnaître parce qu'il n'est personne en particulier. Mais il peut arriver que le châtiment ne soit rien d'autre que le masque d'une vengeance, parce que ceux qui le prononcent se règlent sur des motifs particuliers et s'identifient à l'une des parties en présence : il a alors pour effet le sentiment d'injustice, lequel peut conduire à la révolte et à un état de guerre que personne ne souhaite.

***

Sujet : *Un seul peut-il avoir raison contre tous ?*

"Avoir raison" =

1. énoncer une vérité (domaine de la connaissance)
2. « avoir raison de quelqu'un » (domaine des rapports à autrui vu sous l'angle du fait)
3. « avoir le droit de son côté » (domaine des rapports à autrui vu sous l'angle du droit)

"Peut-il ?" =

- question de la possibilité (sens 1 et 2 de "avoir raison")
- question de la légitimité (sens 3 de "avoir raison").

I - Un seul peut-il énoncer et établir une proposition vraie ?

La réponse va de soi : c'est possible. Examen du champ scientifique, exemples : Galilée, Darwin. Comment l'erreur peut-elle être le fait du plus grand nombre ? (Allégorie de la Caverne ; notion d'obstacle épistémologique ; science et opinion)

Que veut dire "un seul" ici ? Est-ce un individu ? Qui est le sujet de la science : ce n'est pas le sujet psychologique concret (tel ou tel homme), c'est l'instance qui énonce la proposition vraie, au moment où elle l'énonce.

Que veut dire "tous" ? est-ce toujours un ensemble d'individus concrets ? Il s'agit plutôt d'une forme de pensée : l'opinion, l'obstacle épistémologique.

II - Un seul peut-il avoir raison de tous les autres ?

Si on considère les relations à autrui sur le seul plan du fait, oui c'est possible, à condition d'être et de rester le plus fort. (exposé d'une théorie de la force)

Cette thèse pose des problèmes : un pb réel :"le plus fort n'est jamais assez fort…" (Rousseau) ; un pb qui introduit la notion de droit : est-il acceptable qu'un seul fasse la loi aux autres ? (transition)

III - Un seul a-t-il le droit d'imposer sa loi ?

Ce n'est pas légitime parce que la notion de "loi d'un seul" est contradictoire (critique du "droit du plus fort" par JJ Rousseau).

Qu'est-ce qui est légitime alors ? Est-ce la loi du plus grand nombre ? en apparence oui : cela est plus raisonnable. Mais il se peut que la loi des plus nombreux soit contraire au droit d'un homme (exemples : persécutions d'un seul par tous les autres, lynchage…). Donc, on peut très bien penser qu'un seul ait le droit pour lui, contre tous les autres. Mais alors ce terme "un seul" ne désigne pas un individu particulier, mais le droit de tout homme en général.Il représente ce que Rousseau appelle "la volonté générale" : ce n'est pas nécessairement celle du plus grand nombre, c'est celle d'un homme quelconque, qu'on pourrait appeler un sujet juridique abstrait. Par exemple, personne ne peut vouloir être jugé et exécuté sommairement : on ne peut donc pas le vouloir pour un autre.