

<http://philosophie.ac-creteil.fr/spip.php?article137>



MINISTÈRE
DE L'ÉDUCATION NATIONALE,
DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR
ET DE LA RECHERCHE



Une oeuvre ou un extrait

- RESSOURCES
- BIBLIOTHEQUE DES NOTIONS ET AUTEURS. EXERCICES
 - Bibliothèque numérique des auteurs
 - LECTURE SUIVIE D'UNE OEUVRE
-



Date de mise en ligne : jeudi 1er mai 2014

Copyright © Philosophie Académie de Créteil - Tous droits réservés

Sommaire

- [Introduction. Livres généraux](#)
- [Alain](#)
- [Arendt](#)
 - [Textes](#)
 - [Nécessité et liberté](#)
 - [Erreur de Marx](#)
- [Aristote](#)
 - [Textes](#)
 - [L'homme, animal politique](#)
- [St Augustin](#)
- [Bergson](#)
- [Berkeley](#)
- [Cicéron](#)
- [COURNOT](#)
- [Descartes](#)
- [Diderot](#)
- [Dilthey](#)
- [EPICTÈTE](#)
- [Épicure](#)
- [FEUERBACH](#)
- [FICHTE](#)
- [GADAMER](#)
- [Hegel](#)
 - [Textes](#)
 - [Le symbole](#)
 - [extraits et explications. Bernard BOURGEOIS, Hegel, Éditions Ellipses, \(...\)](#)
- [HUME](#)
- [HUSSERL](#)
- [JONAS](#)
 - [Textes](#)
 - [Partie I : Éthique pour la civilisation technologique](#)
 - [Texte 1 : La technique, la morale](#)
 - [Texte 2 : La science, la connaissance](#)
 - [Texte 3 : La morale, la nature](#)
 - [Texte 4 : La morale](#)
 - [Texte 5 : La politique, la technique](#)
 - [Texte 6 : La science](#)

- [Texte 7 : La technique, l'éthique](#)
- [Texte 8 : La science, la technique, la nature](#)
- [Texte 9 : la morale, le devoir](#)
- [Texte 10 : La morale et la politique](#)
- [Texte 11 : La morale et la politique](#)

- [Kant](#)
- [Leibniz](#)
- [Lévi-Strauss](#)
- [Lévinas](#)
 - [Textes sur la conscience](#)
 - [Le sens de la relation avec autrui](#)
 - [L'autre : ce moi que je ne suis pas](#)
 - [L'altérité : mystère](#)
 - [Le prochain](#)
 - [L'assitude](#)
 - [Réciprocité](#)
 - [Totalité et infini](#)
 - [Le visage : signification](#)
 - [Visage et discours](#)
 - [Philosophie de rupture](#)
 - [Pensée de l'inégal](#)
 - [La responsabilité pour autrui](#)

- [Locke](#)
- [Lucrèce](#)
- [MARX](#)
 - [Lire les textes et comparer les arguments](#)
 - [Travail et nature, Marx](#)
 - [Historicité du travail et du concept de travail](#)
 - [Marx Introduction à la critique de l'économie politique](#)

- [Merleau Ponty](#)
- [John Stuart Mill](#)
- [Montaigne](#)
- [MONTESQUIEU](#)
- [Nietzsche](#)
- [PASCAL](#)
- [PATOCKA](#)
- [PLATON](#)
- [RAWLS](#)
 - [Rawls Théorie de la justice](#)
 - [Extrait du § 56](#)

- [Rousseau](#)

- [RUSSELL](#)
- [SARTRE](#)
- [SENEQUE](#)
- [SIMONDON](#)
- [SMITH Adam](#)
 - [La manufacture d'épingles](#)
 - [TEXTE d'Adam Smith](#)
 - [La division du travail](#)
 - [Epingles dans L'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert](#)
 - [Morale et capitalisme](#)
 - [Bienveillance et intérêt](#)
- [Socrate](#)
- [Spinoza](#)
- [Tocqueville](#)
- [Éric WEIL](#)
- [Simone Weil](#)
 - [La force](#)
 - [Abuser de la force : de la force à la violence](#)
 - [La misère de l'homme](#)
 - [L'amour du passé](#)
 - [L'enracinement](#)
 - [Le travail salarié](#)
 - [Travail et souffrance](#)
 - [Les machines et la technique](#)

[L'étude des textes et des oeuvres en classe de philosophie](#) Source : EDUSCOL

Introduction. Livres généraux.

BREHIER (1876-1952) : Histoire de la philosophie.

- [Tome I. L'Antiquité et le Moyen âge \(1928\)](#)
[Version word](#)
- [Tome II. La philosophie moderne](#)
[Version word](#)
DOI : <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.bre.phi>

- **Jacqueline de Romilly : la Grèce ancienne (en 1977)**

Tribune libre

video 24 janv. 1977 14min 59s

L'historienne Jacqueline de ROMILLY se situe dans la pensée contemporaine revendique l'étiquette de professeur et celle de spécialiste de la Grèce ancienne. Elle dénonce l'appellation d'intellectuel donnée à des propagandistes au service de causes ou de système, l'intellectuel recherche la vérité par tous les moyens. Dans la Grèce antique, la politique était primordiale, c'est en cela qu'actuellement nous nous rapprochons d'elle. Elle explique ce que la Grèce antique peut apporter à notre monde moderne et

comment la Grèce antique a influé sur notre monde moderne. Pour terminer son monologue, elle explique pourquoi elle plaide pour le Grec, « derrière le Grec, la culture est en cause et en songeant uniquement à la formation professionnelle, on risque de priver les hommes de demain de cette force... cette évolution de l'enseignement est une sorte de suicide... »

Alain

- Eric HERMANN, explication d'un texte - [PDF](#)
Jean-Michel MUGLIONI, Quelques réflexions sur le fanatisme - [PDF](#)
Dossier : un extrait de texte :
ALAIN, *Vigiles de l'esprit* (1942), XLIII, *L'âme du fanatisme* - [PDF](#)

Arendt

Textes

Nécessité et liberté

« Quand Marx affirmait que le travail est la plus importante activité de l'homme, il disait dans les termes de la tradition que ce n'est pas la liberté, mais la nécessité, qui rend l'homme humain (...).

Quand, sous l'influence de la Révolution française, il ajoutait que la violence accouche de l'histoire, il niait dans les termes de la tradition la liberté que contient en substance la capacité humaine de parole. » **Arendt, « Marx et la tradition de la pensée politique », dans *La révolution qui vient*, Payot, 2018, p. 28.**

« Aristote est le dernier pour qui la liberté n'est pas encore « problématique », mais inhérente à la faculté de parole ; en d'autres termes, Aristote savait encore que les hommes, tant qu'ils parlent entre eux et agissent ensemble sur le modus de la parole, sont libres. » **Arendt, « Marx et la tradition de la pensée politique », dans *La révolution qui vient*, Payot, 2018, p. 38.**

Il y a, chez Marx, une « perte d'intérêt initiale pour la liberté en général et un oubli initial du lien fondamental entre discours et liberté, l'un et l'autre aussi anciens que notre tradition de pensée politique. » **Arendt, « Marx et la tradition de la pensée politique », dans *La révolution qui vient*, Payot, 2018, p. 39**

Erreur de Marx

faire du travail, qui est l'activité la plus naturelle, le fondement de l'édification du monde

« L'ascension soudaine, spectaculaire du travail, passant du dernier rang, de la situation la plus méprisée, à la place d'honneur et devenant la mieux considérée des activités humaines, commença lorsque Locke découvrit dans le travail la source de toute propriété. Elle se poursuivit lorsque Adam Smith affirma que le travail est la source de toute richesse ; elle trouva son point culminant dans le « système du travail » de Marx, où le travail devint la source de toute productivité et l'expression de l'humanité même de l'homme. De ces trois auteurs, seul Marx s'intéressait au travail en tant que tel ; Locke s'occupait de l'institution de la propriété privée comme base de la société ; et Smith voulait expliquer et assurer le progrès sans frein d'une accumulation indéfinie de richesse. Mais tous les trois, Marx surtout, avec plus de force et de cohérence, considéraient le travail comme la plus haute faculté humaine d'édification du monde ; et comme le travail est en fait l'activité la plus naturelle, la plus étrangère-au-monde (least worldly), tous les trois, surtout Marx là aussi, se trouvèrent en proie à d'authentiques contradictions. Ceci tient apparemment à la nature même du problème : la solution la plus évidente de ces contradictions, ou plutôt la raison la plus évidente pour laquelle ces grands auteurs n'ont pu les apercevoir, c'est qu'ils confondaient l'oeuvre et le travail, de sorte qu'ils attribuaient au travail des qualités qui n'appartiennent qu'à l'oeuvre. » **Arendt, Condition de l'homme moderne, III, p. 147-148.**

Aristote

Textes

L'homme, animal politique

Il est manifeste, à partir de cela, que la cité fait partie des choses naturelles, et que l'homme est un animal politique, et que celui qui est hors cité, naturellement bien sûr et non par le hasard des circonstances, est soit un être dégradé soit un être surhumain [...] Car un tel homme est du coup naturellement passionné de guerre, étant comme un pion isolé au jeu de tric trac. C'est pourquoi il est évident que l'homme est un animal politique plus que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire. Car, comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain ; or seul parmi les animaux l'homme a un langage. Certes la voix est le signe du douloureux et de l'agréable, aussi la rencontre-t-on chez les animaux ; leur nature, en effet, est parvenue jusqu'au point d'éprouver la sensation du douloureux et de l'agréable et de se les signifier mutuellement. Mais le langage existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite le juste et l'injuste. Il n'y a en effet qu'une chose qui soit propre aux hommes par rapport aux autres animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres notions de ce genre. Or avoir de telles notions en communs c'est ce qui fait une famille et une cité.

ARISTOTE, Les Politiques

- Aristote [Ethique à Nicomaque Livre V](#) 10 juillet 2011, Cournarie Laurent
- Aristote [Ethique à Nicomaque Livre X](#) ;7 novembre 2007, Cournarie Laurent
- Aristote : Commentaire d'un texte : [De l'Ame, III, 2, 426b 8 - 22](#), Traduction du passage dans le document joint : Michel Nodé-Langlois

- Aristote : [la rhétorique, Livre 1](#)
- Aristote : [Traité de la génération des animaux Livre IV chapitre 3](#)
- Aristote [Ethique à Nicomaque Livre X](#)
- [Ethique à Nicomaque V](#)
- Aristote : [Les Politiques Livre V Ch 2-7 musique et éducation](#)
- [L'honnêteté selon Aristote](#)
- [Physique, IV](#)
Moreau Joseph. [Le Temps selon Aristote \(à suivre\)](#). In : Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, tome 46, n°9, 1948. pp. 57-84 ;
doi : <https://doi.org/10.3406/phlou.1948.4129>
Pascal Dupond [La question du temps chez Aristote](#) Philopsis
- Jean-Michel MUGLIONI, *Intelligence et moralité selon Aristote* - [PDF](#)
- Bernard SÈVE, *Sur la seconde cause naturelle de l'art poétique chez Aristote* - [PDF](#)

St Augustin

- St Augustin L'éternité et le temps - Confessions Livre XI Pascal Dupond et Laurent Cournarie
- Augustin [Traité de la musique](#)
- Saint Augustin Les confessions [LIVRE ONZIÈME. LA CRÉATION ET LE TEMPS](#)

Bergson

- [Commentaire d'un texte de l'Evolution créatrice](#) ; Pascal Dupond - Commentaire d'un texte de Bergson, Evolution créatrice, PUF 1941, ISBN 2 13 043786 9, 8e édition, Quadrige, juin 1998, p. 9 à 11 & : " Pourtant la succession est un fait incontestable, même dans le monde matériel [...] Mais le second, qui correspond à un travail intérieur de maturation ou de création, dure essentiellement, et impose son rythme au premier, qui en est inséparable ".
- Bergson [Le rire II](#)
- Bergson [Essai sur les données immédiates de la conscience ch 2](#)
- [L'évolution créatrice](#). Début du livre : la durée

Berkeley

- Berkeley [Etude des Trois Dialogues entre Hylas et Philonous](#) - : 23 octobre 2007, Dégremont Roselyne

Cicéron

Les Devoirs, Les Belles Lettres, 2014, nouvelle traduction de Stéphane Mercier, « Classiques en poche »

Ce traité est intéressant à plus d'un titre dans la mesure où il est le dernier des écrits de Cicéron et parce qu'il résume l'ensemble des idées éthiques du philosophe peu de temps avant sa mort. Il est sans doute, avec les *Tusculanes*, son chef-d'œuvre philosophique.

[Lire la suite...](#)

- [Commentaire grammatical du De oratore](#) 25 mai 2010, Maisonneuve Philippe

COURNOT

- Cournot [Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique ch 1 Hachette, 1912 \(p. 1-14\)](#)

Descartes

- Descartes [Traité de géométrie](#) Le temps continu.
 - Descartes : [Philopsis](#)
Commentaire des Passions de l'âme 9 mars 2014, Nodé-Langlois Michel
Explication intégrale de la première partie des Passions de l'âme 15 janvier 2014, Cournarie Laurent
 - Plan Académique de formation 2015-2016 : [Descartes, Les Passions de l'âme et la Sixième Méditation](#) -
 - Commentaire des Méditations métaphysiques 15 décembre 2013, Dupond Pascal
 - Bernadette Marie D *Amour et désir dans la morale cartésienne* - [PDF](#)
 - Cours de Jean-Louis POIRIER, Doyen honoraire de l'Inspection Générale de Philosophie, portant sur [le Discours de la méthode, de DESCARTES dossier](#)
 - Cours de Jean-Louis POIRIER, Doyen honoraire de l'Inspection Générale de Philosophie, portant sur la [3e partie du Discours de la méthode de DESCARTES dossier diffusé en visioconférence le 19 décembre 2013](#) est à votre disposition en vidéo sur le canal Dailymotion du Projet Europe, Éducation, École
 - Cours de Jean-Louis POIRIER, Inspecteur Général de Philosophie, consacré au [Discours de la méthode \(6e partie\)](#) de Descartes. [dossier](#)
 - Expliquer un texte [Définir l'amitié la morale et le bonheur](#)
 - Descartes Epicure Sénèque
Expliquer un texte Descartes : [Dossier de travail sur le Discours de la méthode](#) Académie d'Amiens
 - [Enregistrement sur le site Mathesis : Denis Moreau Quod vitae sectabor iter ?](#) 19 février 2014
 - Denis Moreau (université de Nantes), « Quod vitae sectabor iter ? Sur la troisième partie du Discours de la méthode »
 - [Igor Agostini \(Università del Salento\), L'idée de Dieu des Meditations aux Responsiones](#)
- Publié le [10/03/2015](#) par [Domenico Collacciani](#)

Diderot

- [Pensées sur l'interprétation de la nature](#)
- [Article sur le beau de l'Encyclopédie](#)

Dilthey

Jean-Claude GENS, [La pensée herméneutique de Dilthey](#)

EPICTETE

- [Proposition d'exercice sur le Manuel d'Epictète](#)
Louis-Léon GRATELOUP, [Épictète ou le pouvoir du maître](#)
exercice : Qu'est-ce qui dépend de nous ?

Epicure

- [Lettre à Hérodote](#)
- Jean Salem, Démocrite, Épicure, Lucrèce, La vérité du minuscule, Encre Marine, 2014
L'ouvrage de Jean Salem est un recueil de textes liés à l'épicurisme. Au delà de l'épicurisme, son interrogation fondamentale semble être celle du matérialisme. Comment redonner à ce dernier ses lettres de noblesse, sans tomber dans un discours réducteur ? Comment comprendre la pensée d'Epicure et la revivifier à l'aune du matérialisme moderne ? Est-ce là peine perdue ou au contraire le lieu d'une interrogation épistémologique ? Jean Salem, au contraire, nous invite à réfléchir les modèles plus contemporains au regard de l'épicurisme.
[Lire la suite...](#)
Jean SALEM, [Lettres](#) - [Préface](#) - [Glossaire](#) - [Concepts clefs](#)

FEUERBACH

Didier GUIMBAIL, [Présentation](#) Didier GUIMBAIL, *Sur la difficulté d'une anthropologie philosophique : le concept de genre chez Feuerbach* - [PDF](#)

FICHTE

Bernard BOURGEOIS, [Le vocabulaire de Fichte](#)

GADAMER

Isabelle WEISS, Gadamer et la vérité de l'oeuvre d'art :
un foyer herméneutique [PDF](#)

Hegel

Bernard Mabilie, *Cheminer avec Hegel*, éditions de La Transparence, Paris, 2007. Lu par Alain Champseix.

Nous pourrions dire de Bernard Mabilie ce qu'il en est de Hegel : un livre peut être un cours ou un cours peut être un livre. Cet ouvrage reprend un enseignement dispensé à la Sorbonne lors du premier semestre de

2000-2001. Il s'inspire de l'ouvrage majeur du Professeur, Hegel, *L'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999. Il n'en est toutefois pas le résumé car la réflexion à la fois sur et avec le philosophe allemand est reprise au bénéfice des étudiants afin de les mettre en mesure de le lire. Tel est d'ailleurs l'objectif de la première leçon qui porte sur ce que peut signifier lire en philosophie.

[Lire la suite...](#)

Bernard BOURGEOIS, [Le triomphe de la raison](#)

Bernard BOURGEOIS, [Le concept de l'État](#) - [Der Begriff des Staates](#)

Claude BOULARD, [Principes de la philosophie du droit](#), §§ 341-360

Philippe FONTAINE, [Le statut du végétal chez Hegel](#)

Jean-Christophe GODDARD, [Hegel et le hégélianisme](#) -

Extraits - [La vie de Hegel](#) - [Entendement et raison](#) Giles MARMASSE, *Le grand homme est-il trompé ?* - [PDF](#)

Jean-François MARQUET, *La certitude sensible*, in *Leçons sur La Phénoménologie de l'esprit*, Ellipses, Paris, 2004, pp. 39-48 - [PDF](#)

Jean-François MARQUET, *Le savoir absolu*,

in *Leçons sur La Phénoménologie de l'esprit*, Ellipses, Paris, 2004, pp. 434-442 - [PDF](#) Philippe TOUCHET,

L'esprit du christianisme : interprétation d'un texte de jeunesse de Hegel - [PDF](#)

Textes

Le symbole

Le symbole est poétique, il présente à l'intuition une pensée qui sommeille encore dans l'inconscience. C'est pourquoi l'allégorie est stérile, car l'illustration n'ajoute rien au concept ; tandis que le symbole est fécond, car il donne à penser et stimule l'esprit à produire poétiquement le concept : « Il y a une grande différence entre le poète qui descend de l'universel vers le particulier, et celui qui regarde l'universel dans le particulier. La première démarche produit l'allégorie, dans laquelle le particulier ne possède qu'une valeur d'exemple, d'illustration de l'universel ; la seconde correspond à la véritable nature de la poésie, elle énonce quelque chose de particulier sans penser à l'universel et sans y renvoyer. Celui qui comprend ce particulier de manière vivante recueille en même temps l'universel, sans s'en apercevoir, ou alors seulement sur le tard [...] Dans le véritable symbole, le particulier représente l'universel, non comme rêve ou comme ombre, mais comme révélation vivante et instantanée de l'inexplorable [...] L'allégorie transforme l'apparition en concept, le concept en image, mais de telle manière que le concept dans ses limites et son intégralité puisse être sauvegardé et exprimé dans l'image. Le symbole transforme l'apparition en Idée, l'Idée en image, de telle manière que dans l'image l'Idée reste infiniment agissante, inaccessible et inexprimable, fût-elle exprimée dans toutes les langues »

(Hegel Maximes et réflexions, dans *Ecrits sur l'art*, GF, 1996, n° 15, 17, 108 et 109, p. 310 et 324)

extraits et explications. Bernard BOURGEOIS, Hegel, Editions Ellipses, extraits :

- [Le savoir absolu](#) - [L'esprit, la culture et l'étranger](#) -
- [Les meneurs d'âmes dans l'histoire](#) - [La liberté](#)

HUME

Jean-Louis POIRIER, Le miracle des miracles [PDF](#)

HUSSERL

Jean-Michel MUGLIONI, *Qu'est-ce que l'Europe ?* - [PDF](#)

Quelques réflexions à partir de *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* de Husserl

JONAS

Textes

Partie I : Éthique pour la civilisation technologique

L'éthique de la responsabilité pour une civilisation technologique est la part du travail jonassien qui a contribué à faire connaître le philosophe à un large public,

intellectuel et citoyen. Paru en langue allemande dès 1979, et traduit en français seulement en 1990, *Le Principe responsabilité* a eu une importance non négligeable dans la prise de conscience publique de la gravité des enjeux environnementaux. La critique élaborée par Hans Jonas de « l'utopisme », de teneur marxiste, en particulier adressée à la pensée de Ernst Bloch, s'enracine évidemment dans le contexte idéologique des années 1970. Elle a fait du texte de Jonas un texte politiquement polémique et diversement reçu en fonction des milieux intellectuels considérés. *Le Principe responsabilité*, qui se présente comme une « éthique », est complété par l'ouvrage *Technik, Medizin und Ethik* (1985), qui reçoit le statut de « pratique » (praxis) du principe responsabilité. Dans l'ensemble des articles que ce dernier recueil réunit, l'application concrète du principe responsabilité, selon une approche « casuistique », se fait essentiellement à travers des questions qui relèvent de la bioéthique ou éthique médicale. La complémentarité, dans l'éthique jonassienne, des questions environnementales et des questions soulevées par l'usage des biotechnologies (dès les années 1960 jusqu'aux années 1980) reste claire et explicite dans *Le Principe Responsabilité*. D'autres textes encore, articles et communications présentés lors de colloques, explorent les relations entre science et technique et s'articulent à la critique

du « méliorisme » techniciste proposée par Hans Jonas. On les trouve, en traduction française, dans *Essais philosophiques*. Du credo ancien à l'homme technologique et, pour certains articles, dans *Évolution et liberté*.

Texte 1 : La technique, la morale

« Le Prométhée définitivement déchaîné auquel la science confère des forces jamais encore connues et l'économie son impulsion effrénée, réclame une éthique qui, par des entraves librement consenties, empêche le pouvoir de l'homme de devenir une malédiction pour lui. La thèse liminaire de ce livre est que la promesse de la technique moderne s'est inversée en menace, ou bien que celle-ci s'est indissolublement alliée à celle-là. Elle va au-delà du constat d'une menace physique. La soumission de la nature destinée au bonheur humain a entraîné par la démesure de son succès, qui s'étend maintenant également à la nature de l'homme lui-même, le plus grand défi pour l'être humain que son faire ait jamais entraîné. Tout en lui est inédit, sans comparaison possible avec ce qui précède, tant du point de vue de la modalité que du point de vue de l'ordre de grandeur : ce que l'homme peut faire aujourd'hui et ce que par la suite il sera contraint de continuer à faire, dans l'exercice irrésistible de ce pouvoir, n'a pas son équivalent dans l'expérience passée. Toute sagesse héritée, relative au comportement juste, était taillée en vue de cette expérience. Nulle éthique traditionnelle ne nous instruit donc sur les normes du « bien » et du « mal » auxquelles doivent être soumises les modalités entièrement nouvelles du pouvoir et de ses créations possibles. La terre nouvelle de la pratique collective, dans laquelle nous sommes entrés avec la technologie de pointe, est encore une terre vierge de la théorie éthique. Dans ce vide (qui est en même temps le vide de l'actuel relativisme des valeurs) s'établit la recherche présentée ici. Qu'est-ce qui peut servir de boussole ? L'anticipation de la menace elle-même ! C'est seulement dans les premières lueurs de son orage qui nous vient du futur, dans l'aurore de son ampleur planétaire et dans la profondeur de ses enjeux humains, que peuvent être découverts les principes éthiques, desquels se laissent déduire les nouvelles obligations correspondant au pouvoir nouveau. Cela je l'appelle « heuristique de la peur ». Seule la prévision de la déformation de l'homme nous fournit le concept de l'homme qui permet de nous en prémunir. Nous savons seulement ce qui est en jeu, dès lors que nous savons que c'est en jeu. Mais comme l'enjeu ne concerne pas seulement le sort de l'homme, mais également l'image de l'homme, non seulement la survie physique, mais aussi l'intégrité de son essence, l'éthique qui doit garder l'un et l'autre doit être non seulement une éthique de la sagacité, mais aussi une éthique du respect. »

Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, trad. Jean Greisch,
Paris, Flammarion, 1990, pp. 15-16

Texte 2 : La science, la connaissance

« Nous les tard-venus qui goûtons à l'amertume du fruit baconien, nous qui sommes rongés par la sagesse qui succède aux faits, nous ne pouvons que nous avancer, chargés du fardeau de la science sur nos épaules, vers un âge postmoderne plus humble. La science que nous portons sera encore celle que Bacon, aveugle à ses conséquences plus noires, fut le premier à concevoir en tant qu'outil de civilisation, comme une entreprise collective de la société, institutionnalisée, organisée, divisée en tâches sous-traitées, dont les résultats conviennent à la production de la richesse et à sa destruction, à l'avancement de la vie et à son annihilation. Bacon, et avec lui les plus naïfs de ses successeurs, a oublié la simple perspicacité aristotélicienne â€” dont le « pessimiste » Léonard fut toujours profondément imprégné â€” selon laquelle toute science est une science des contraires â€” de l'objet et de son opposé : si c'est une science du bien, alors aussi du mal, de la construction, alors aussi de la destruction, de la santé, alors aussi de la maladie, de la vie, alors aussi de la mort ».

Hans Jonas, Essais philosophiques, « l'impact du XVIIe siècle »,
article traduit par Gaëlle Fiasse, Paris, Vrin, 2013, p. 109.

Texte 3 : La morale, la nature

« Et si le nouveau type de l'agir humain voulait dire qu'il faut prendre en considération davantage que le seul intérêt « de l'homme » â€” que notre devoir s'étend plus loin et que la limitation anthropocentrique de toute éthique passée ne vaut plus ? Du moins n'est-il pas dépourvu de sens de se demander si l'état de la nature extra-humaine, de la biosphère dans sa totalité et dans ses parties qui sont maintenant soumises à notre pouvoir, n'est pas devenu par le fait même un bien confié à l'homme et qu'elle a quelque chose comme une prétention morale à notre égard â€” non seulement pour notre propre bien, mais également pour son propre bien et de son propre droit. Si c'était le cas, cela réclamerait une révision non négligeable des fondements de l'éthique. Cela voudrait dire chercher non seulement le bien humain mais également le bien des choses extra-humaines, c'est-à-dire étendre la reconnaissance de « fins en soi » au-delà de la sphère de l'homme et intégrer cette sollicitude dans le concept du bien humain. Aucune éthique du passé (mise à part la religion) ne nous a préparés à ce rôle de chargés d'affaires â€” et moins encore la conception scientifique de la nature. Cette dernière nous refuse même décidément tout droit théorique de penser encore à la nature comme à quelque chose qui mérite le respect puisqu'elle réduit celle-ci à l'indifférence de la nécessité et du hasard et qu'elle l'a dépouillée de toute dignité des fins. Et pourtant : un appel muet qu'on préserve son intégrité semble émaner de la plénitude du monde de la vie, là où elle est menacée. Devons-nous l'entendre, devons-nous reconnaître la légitimité de sa prétention, sanctionnée par la nature des choses, ou devons-nous y voir simplement un sentiment de notre part, auquel nous pouvons céder quand nous le voulons et dans la mesure où nous pouvons nous le permettre ? »

Hans Jonas, Le Principe responsabilité, op. cit., pp. 34-35.

Texte 4 : La morale

« La reconnaissance du malum est infiniment plus facile que celle du bonum ; elle est plus immédiate, plus contraignante, bien moins exposée aux différences d'opinion et surtout elle n'est pas recherchée : la simple présence du mal nous l'impose alors que le bien peut être là sans se faire remarquer et peut rester inconnu en l'absence de réflexion (celle-ci réclamant des raisons spéciales). Par rapport au mal nous ne sommes pas dans l'incertitude ; la certitude par rapport au bien nous ne l'obtenons en règle générale que par le détour de celui-ci. »

Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 66.

Texte 5 : La politique, la technique

« Il est clair que c'est ici que se situe le problème principal que toute solution constructive exige une utilisation élevée de technologie (les simples chiffres de la population mondiale actuelle excluent un retour aux états plus anciens) et les plaies que cela inflige à l'environnement exigent pour être guéries un nouveau progrès technique, par conséquent à titre défensif déjà une technologie améliorée. À titre offensif, elle poussera en même temps à reculer encore la limite de tolérance que nous venons de mentionner [celles de la Terre]² ; chacun des succès de cette stratégie sera de nouveau à double tranchant, et ces succès seront forcément toujours plus précaires, et naturellement ils ne le feront pas indéfiniment³. La dialectique qui règne ici, celle d'un progrès qui a besoin de créer de nouveaux problèmes afin de résoudre ceux qu'il a produits lui-même, un progrès qui devient donc sa propre contrainte, est un problème central de l'éthique de la responsabilité pour l'avenir que nous cherchons. À un moment ou à un autre, l'idée de progrès elle-même substituera aux buts expansionnistes, dans le rapport homme-environnement, des buts « homéostatiques » ».

Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit., pp. 342- 343.

Texte 6 : La science

« Une nouvelle science est requise pour tout ceci, qui aurait affaire à la complexité énorme des interdépendances. En attendant que des certitudes résultant des projections soient disponibles ici » en particulier compte tenu de l'irréversibilité de certains des processus enclenchés » la prudence est la meilleure part du courage et elle est en tout cas un impératif de la responsabilité : peut-être à jamais à savoir si, comme il est vraisemblable, une telle science excède à jamais toutes les capacités techniques réelles rien que du point de vue de la complétude des données et plus encore du point de vue de leur computabilité rassemblée. Il se peut qu'ici l'incertitude soit notre destin permanent » ce qui a des conséquences morales⁴. »

Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit., pp. 359-360.

2. Note de l'auteur de la ressource.

3. Le texte allemand est : « Offensiv wird sie zugleich auf weitere Zurückdrängung der vorerwähnten

Toleranzgrenze der Umweltnatur hinarbeiten : auch diese wiederum zweischneidig und jedem Erfolg, notwendig immer prekärer werdend, und natürlich nicht endlos ».

4. C'est Hans Jonas qui souligne.

eduscol.education.fr/ - Ministère de l'Éducation nationale, de la Jeunesse et des Sports - Octobre 2020 8

Texte 7 : La technique, l'éthique

« Le nouvel ordre de l'action humaine exige une éthique de la prévoyance et de la responsabilité à sa mesure, aussi nouvelle que le sont les questions qu'elle a à traiter. Nous avons vu qu'il s'agit des questions que posent les oeuvres de l'homo faber à l'âge de la technologie. Mais de ces oeuvres nouvelles nous n'avons pas encore mentionné la classe potentiellement la plus menaçante. Nous n'avons considéré la technè qu'appliquée au domaine non humain. Mais l'homme lui-même s'est ajouté aux objets de la technologie. L'homo faber se tourne vers lui-même et s'apprête à refaire celui qui a fait tout le reste. Cet apogée de son pouvoir, qui pourrait bien annoncer la maîtrise sur l'homme, cette ultime façon d'imposer l'art à la nature en appelle aux ressources dernières de la pensée éthique, laquelle n'a jamais auparavant été confrontée à des choix relatifs à d'autres possibilités que celles qui étaient considérées comme constituant la définition même de la condition humaine. »

Hans Jonas, Essais philosophiques, « technologie et responsabilité », article traduit par Danielle Lories, op. cit., p. 38.

Texte 8 : La science, la technique, la nature

« Certains progrès de la biologie cellulaire offrent un espoir pratique de prolonger, peut-être d'étendre indéfiniment le temps de la vie en agissant contre les processus biochimiques du vieillissement. La mort n'apparaît plus comme une nécessité appartenant à la nature de la vie, mais comme un dysfonctionnement organique évitable, qui en principe au moins peut être traité et différé longtemps. Une aspiration perpétuelle de l'homme mortel semble s'approcher davantage de sa satisfaction. Et pour la première fois, nous avons à nous poser sérieusement la question : « dans quelle mesure est-ce désirable ? Dans quelle mesure l'est-ce pour l'individu, et dans quelle mesure pour l'espèce ? » Ces questions touchent à la signification même de notre finitude, à l'attitude devant la mort et à l'importance biologique générale de l'équilibre entre mort et procréation. Avant même des questions si ultimes, il en est de plus pragmatiques : qui devrait être choisi pour bénéficier de l'aubaine ? Des personnes aux qualités et mérites particuliers ; au statut social éminent ? Celles qui peuvent se le payer ? Tout un chacun ? Cette dernière hypothèse semble être la seule juste. Mais il faudrait en payer le prix à l'autre bout, à la source. Car, c'est clair, à l'échelle d'une population, le prix à payer pour une durée de vie plus étendue doit être un ralentissement proportionnel du renouvellement, c'est-à-dire un apport diminué de vie nouvelle. Le résultat en serait une proportion décroissante de jeunes dans

une proportion d'âge croissant. Dans quelle mesure serait-ce bon ou mauvais pour la condition humaine en général ? L'espèce y gagnerait-elle ou y perdrait-elle ? Et dans quelle mesure a-t-on le droit d'empiéter sur la place des jeunes ? Avoir à mourir est imposé par le fait d'être né : la mortalité n'est que le revers de la source perpétuelle de la « natalité » (pour utiliser l'expression d'Hannah Arendt). Ce fut toujours dans l'ordre des choses ; à présent il faut en peser la signification dans l'ordre de la sphère de la décision ».

Hans Jonas, Essais philosophiques, « technologie et responsabilité »,

article traduit par Danielle Lories, op. cit., p. 39.

eduscol.education.fr/ - Ministère de l'Éducation nationale, de la Jeunesse et des Sports - Octobre 2020

Texte 9 : la morale, le devoir

« 2. Un impératif adapté au nouveau type de l'agir humain et qui s'adresse au nouveau type de sujets de l'agir s'énoncerait à peu près ainsi : « agis de telle sorte que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence⁵ d'une vie authentiquement humaine sur terre » ; ou pour l'exprimer négativement : « agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie » ; ou simplement : « Ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre » ; ou encore, formulé de nouveau positivement : « Inclus dans ton choix actuel l'intégrité future de l'homme comme objet secondaire de ton vouloir ».

3. On voit sans peine que l'atteinte portée à ce type d'impératif n'inclut aucune contradiction d'ordre rationnel. Je peux vouloir le bien actuel en sacrifiant le bien futur. De même que je peux vouloir ma propre disparition, je peux aussi vouloir la disparition de l'humanité. Sans me contredire moi-même je peux, dans mon cas personnel comme dans celui de l'humanité, préférer un bref feu d'artifice d'extrême accomplissement de soi-même à l'ennui d'une continuation indéfinie de la médiocrité. Or le nouvel impératif affirme précisément que nous avons bien le droit de risquer notre propre vie, mais non celle de l'humanité ; et qu'Achille avait certes le droit de choisir pour lui-même une vie brève, faite d'exploits glorieux, plutôt qu'une longue vie de sécurité sans gloire (sous la présupposition tacite qu'il y aurait une postérité qui saura raconter ses exploits), mais que nous n'avons pas le droit de choisir le non-être des générations futures à cause de l'être de la génération actuelle et que nous n'avons même pas le droit de le risquer. »

Hans Jonas, Le Principe responsabilité, op. cit., pp. 40-41.

Texte 10 : La morale et la politique

« Le capitaine est maître du navire et de ses passagers et il en porte la responsabilité ; le millionnaire parmi les passagers qui est par hasard l'actionnaire principal de la compagnie maritime et qui peut engager ou renvoyer le capitaine a dans l'ensemble un pouvoir plus grand, mais non à l'intérieur de la situation. Le capitaine agirait de façon irresponsable si, obéissant à l'homme de pouvoir, il agissait contrairement à son avis plus éclairé, par

exemple afin de battre un record de vitesse, bien que sous un autre rapport (celui de l'employé), il ait « des comptes à lui rendre » et que son irresponsabilité obséquieuse puisse être récompensée par lui, tandis que sa responsabilité désobéissante puisse être punie. Dans le rapport présent, il est le supérieur et c'est pourquoi il peut porter la responsabilité. »

Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 184.

5. Jean Greish met une majuscule au mot « Permanence » que nous enlevons. Ce mot traduit, dans le texte, le mot allemand : « Permanenz ».

Texte 11 : La morale et la politique

« La condition de la responsabilité est le pouvoir causal. L'acteur doit répondre de son acte : il est tenu pour responsable de ses conséquences et le cas échéant on lui en fait porter la responsabilité. Cela a d'abord une signification juridique et non à proprement parler une signification morale. Le dommage commis doit être réparé, même si la cause n'en était pas un méfait, même si la conséquence n'était ni prévue ni voulue. Il suffit que j'aie été la cause active [...] Or il y a un tout autre concept de responsabilité qui ne concerne pas le calcul ex post facto de ce qui a été fait, mais la détermination de ce qui est à faire ; un concept en vertu duquel je me sens donc responsable non en premier lieu de mon comportement et de ses conséquences, mais de la chose qui revendique mon agir. [...] La première chose est le devoir-être de l'objet, la seconde le devoir-faire du sujet appelé à être le chargé d'affaire de la chose.

[...] C'est ce type de responsabilité et de sentiment de responsabilité, et non pas la « responsabilité » formelle et vide de n'importe quel acteur à l'égard de son action que nous avons en vue lorsque nous parlons de l'éthique de la responsabilité pour l'avenir dont nous avons besoin aujourd'hui. »

Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit., pp. 179-183.

Kant

[Critique de la raison pure, commentaire de l'Analytique transcendantale](#) Pierre Lachière-Rey

[Critique de la raison pure Préface de la première édition](#) Emmanuel Kant

Cours de Philippe TOUCHET, portant sur **L'idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique de Kant**,

- I. LE PROBLÈME DE LA FINALITÉ DANS L'HISTOIRE,
Kant, L'idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique

[Première partie](#)

[Deuxième partie](#)

- II. « L'INSOCIABLE SOCIABILITÉ DES HOMMES »,
Kant, L'idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique

[Première partie](#)

[Deuxième partie](#)

Explication de texte sur « Le ciel étoilé... et la loi morale » de Kant,
proposée en visioconférence par Monsieur Didier MAES, Inspecteur honoraire de philosophie.

[documents](#)

- [Première partie : Cours proprement dit](#)
- [Deuxième partie : Questions et la partie finale du cours](#)

CRITIQUE DE LA FACULTE DE JUGER

- [PREMIÈRE SECTION. ANALYTIQUE DU JUGEMENT ESTHÉTIQUE. PREMIER LIVRE.](#)
[Analytique du beau.](#)

CRITIQUE DE LA FACULTE DE JUGER

[DEUXIÈME LIVRE. Analytique du sublime](#)

Joël WIFERT, *Kant*, Éditions EllipsesExtraits : [Les Lumières, le droit du besoin de la Raison](#) -

[La loi morale et l'impératif catégorique](#) - [L'histoire et la religion](#)

[Qu'est-ce que les Lumières ? commenté par Michel Foucault](#)

Michel Chabot, Réflexion sur *Qu'est-ce que les Lumières ?* de Kant, collection Réflexions (im)pertinentes, éditions Bréal, 2017 (158 pages). Lu par Éric Delassus.

Loin d'être un commentaire de l'opuscule de Kant, le livre de M. Chabot se veut être une réflexion sur notre situation contemporaine à partir de la pensée de Kant.

Si *Qu'est-ce que les Lumières ?* est un texte daté qui fut rédigé dans un contexte historique et politique bien précis, peut-être est-il néanmoins en mesure de nous aider à mieux penser notre présent ? C'est d'ailleurs ce qui fait toute la puissance d'un texte que de pouvoir dépasser les conditions historiques de son élaboration pour nourrir une réflexion sur des questions qui ne sont pas de son époque

[lire la suite](#)

Leibniz

[Préface aux Nouveaux Essais sur l'entendement humain](#)

Bernard SÈVE, *Leibniz ou les principes de la raison* - [PDF](#)

Lévi-Strauss

Philippe FONTAINE, *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale* - [PDF](#)

Lévinas

Philippe FONTAINE, Philippe TOUCHET,

[À la découverte d'Emmanuel Lévinas](#) -

[VIDÉO](#) - Dailymotion >[VIDÉO](#)

[Dossier](#) :

[Repères biographiques](#) -

[Sur la pensée d'Emmanuel LEVINAS](#)

[Levinas et le dépassement de la philosophie](#)

[Le bien avant l'être](#)

[La souffrance](#)

Textes sur la conscience

Le sens de la relation avec autrui

"En quoi consiste l'acuité de la solitude ? Il est banal de dire que nous n'existons jamais au singulier. Nous sommes entourés d'êtres et de choses avec lesquels nous entretenons des relations. Par la vue, par le toucher, par la sympathie, par le travail en commun, nous sommes avec les autres. Toutes ces relations sont transitives : je touche un objet, je vois l'Autre. mais je ne suis pas l'Autre. Je suis tout seul. C'est donc l'être en moi, le fait que j'existe, mon exister qui constitue l'élément absolument intransitif, quelque chose sans intentionnalité, sans rapport. On peut tout échanger entre êtres sauf l'exister."

Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, Quadrige, 1983, p. 21.

L'autre : ce moi que je ne suis pas

"Si la relation avec l'autre comporte plus que des relations avec le mystère, c'est qu'on a abordé l'autre dans la vie courante où sa solitude et son altérité foncière sont déjà voilées par la décence. L'un est pour l'autre ce que l'autre est pour lui ; il n'y a pas pour le sujet de place exceptionnelle. L'autre est connu par la sympathie, comme un autre moi-même, comme l'alter ego. (...) Mais déjà, au sein de la relation avec l'autre qui caractérise notre vie sociale, l'altérité apparaît comme relation non réciproque, c'est-à-dire comme tranchant sur la contemporanéité. Autrui en tant qu'autre n'est pas seulement un alter ego ; il est ce que moi, je ne suis pas. Il l'est non pas en raison de son caractère, ou de sa physionomie, ou de sa psychologie, mais en raison de son altérité même. Il est, par exemple, le faible, le pauvre, « la veuve et l'orphelin », alors que moi je suis le riche ou le puissant. On peut dire que l'espace intersubjectif n'est pas symétrique. L'extériorité de l'autre n'est pas simplement due à l'espace qui sépare ce qui par le concept demeure identique, ni à une différence quelconque selon le concept qui se manifesterait par l'extériorité spatiale. La relation de l'altérité n'est ni spatiale ni conceptuelle (...) Entre la charité et la justice, la différence essentielle ne tient-elle pas à la préférence de la charité pour l'autre, alors même qu'au point de vue de la justice, aucune préférence n'est plus possible ? » E.

Levinas, *Le temps et l'autre*, op. cit., p. 74-5-6.

L'altérité : mystère

« L'autre n'est pas un être que nous rencontrons, qui nous menace ou qui veut s'emparer de nous. Le fait d'être réfractaire à notre pouvoir n'est pas une puissance plus grande que la nôtre. C'est l'altérité qui fait toute sa puissance. Son mystère constitue son altérité. Remarque fondamentale : je ne pose pas autrui initialement comme liberté, caractéristique dans laquelle est inscrit d'avance l'échec de la communication. Car avec une liberté il ne peut y avoir d'autre relation que celle de la soumission et de l'asservissement. Dans les deux cas, l'une des deux libertés est anéantie. La relation entre maître et esclave peut être saisie au niveau de la lutte,

mais alors elle devient réciproque. Hegel a montré précisément comment le maître devient l'esclave et l'esclave le maître du maître. En posant l'altérité d'autrui comme le mystère défini lui-même par la pudeur, je ne la pose pas comme liberté identique à la mienne et aux prises avec la mienne, je ne pose pas un autre existant en face de moi, je pose l'altérité. »

Levinas, *Le temps et l'autre*, op. cit., p. 79

Le prochain

« Si on pouvait posséder, saisir et connaître l'autre, il ne serait pas l'autre. Posséder, connaître, saisir sont des synonymes du pouvoir. » E. Levinas, *Le temps et l'autre*, op. cit., p. 83.

« Ce qu'on présente comme l'échec de la communication dans l'amour constitue précisément la positivité de la relation ; cette absence de l'autre est précisément sa présence comme autre. » E. Levinas, *Le temps et l'autre*, op. cit., p. 89.

On trouve le même texte dans : *De l'existence à l'existant*, Paris, Varin, 1981, p. 163 : « Ce qu'on présente comme l'échec de la communication dans l'amour, constitue précisément la positivité de la relation ; cette absence de l'autre est précisément sa présence comme autre. L'autre, c'est le prochain - mais la proximité n'est pas une dégradation ou une étape de la fusion. Dans la réciprocité des rapports, caractéristique de la civilisation, l'asymétrie de la relation intersubjective s'oublie. La réciprocité de la civilisation - le règne des fins où chacun est à la fois fin et moyen, personne et personnel, est un nivellement de l'idée de fraternité, qui est un aboutissement et non point un point de départ et qui renvoie à toutes les implications de l'eros. »

Lassitude

« Il existe une lassitude qui est lassitude de tout et de tous, mais surtout lassitude de soi. Ce qui lasse alors, ce n'est pas une forme particulière de notre vie - notre milieu, parce qu'il est banal et morne, notre entourage, parce qu'il est vulgaire et cruel - la lassitude vise l'existence même. Au lieu de s'oublier dans la légèreté essentielle du sourire, où l'existence se fait innocemment, où dans sa plénitude même elle flotte comme privée de poids et où, gratuit et gracieux, son épanouissement est comme un évanouissement, l'existence dans la lassitude est comme un rappel d'un engagement à exister, de tout le sérieux, de toute la dureté d'un contrat irrésiliable. Il faut faire quelque chose, il faut entreprendre et aspirer. » E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 31.

Réciprocité

« La relation intersubjective est une relation non-symétrique. En ce sens, je suis responsable d'autrui sans attendre la réciproque, dût-il m'en coûter la vie. La réciproque, c'est son affaire. C'est précisément dans la mesure où entre autrui et moi la relation n'est pas réciproque, que je suis sujétion à autrui ; et je suis »sujet«

essentiellement en ce sens. Vous connaissez cette phrase de Dostoïevski : »Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres.« (Les Frères Karamazov, La Pleïade, p. 310). Non pas à cause de telle ou telle culpabilité effectivement mienne, à cause des fautes que j'aurais commises ; mais parce que je suis responsable d'une responsabilité totale, qui répond de toutes les autres et de tout chez les autres, même de leur responsabilité. Le moi a toujours une responsabilité de plus que tous les autres. » E. Levinas, *Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 1982, p. 105.

Totalité et infini

A propos de l'ouvrage *Totalité et infini*, publié en 1961, et qui est, avec *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* un des principaux ouvrages de philosophie d'Emmanuel Levinas ; à une question qui demande : le titre contient lui-même un problème ou une question : en quoi « totalité » et « infini » s'opposent-ils ? Levinas répond :

"Dans la critique de la totalité que comporte l'association même de ces deux mots, il y a une référence à l'histoire de la philosophie. Cette histoire peut être interprétée comme une tentative de synthèse universelle, une réduction de toute l'expérience, de tout ce qui est sensé, à une totalité où la conscience embrasse le monde, ne laisse rien d'autre hors d'elle, et devient ainsi une pensée absolue. La conscience de soi est en même temps une conscience du tout. Contre cette totalisation, il y a eu, dans l'histoire de la philosophie, peu de protestations (...). C'est en effet toute la marche de la philosophie occidentale aboutissant à la philosophie de Hegel, laquelle, à très juste titre, peut apparaître comme l'aboutissement de la philosophie même. Partout dans la civilisation occidentale, où le spirituel et le sensé résident toujours dans le savoir, on peut voir cette nostalgie de la totalité. Comme si la totalité avait été perdue, et que cette perte fût le péché de l'esprit. C'est alors la vision panoramique du réel qui est la vérité et qui donne toute sa satisfaction à l'esprit." *Ethique et infini*, op. cit., p. 79-80-81.

Or, ajoute Levinas, " L'expérience irréductible et ultime de la relation me paraît être ailleurs : non pas dans la synthèse, mais dans le face à face des humains, dans la socialité, en sa signification morale. Mais il faut comprendre que la moralité ne vient pas comme une couche secondaire, au-dessus d'une réflexion abstraite sur la totalité et ses dangers ; la moralité a une portée indépendante et préliminaire. La philosophie première est une éthique.

Le non-synthétisable par excellence, c'est certainement la relation entre les hommes. On peut aussi se demander si l'idée de Dieu, surtout telle que la pense Descartes, peut faire partie d'une totalité de l'être, et si elle n'est pas, bien plutôt, transcendante à l'être. Le terme de « transcendance » signifie précisément le fait qu'on ne peut penser Dieu et l'être ensemble. De même, dans la relation interpersonnelle, il ne s'agit pas de penser ensemble moi et l'autre, mais d'être en face. La véritable union ou le véritable ensemble n'est pas un ensemble de synthèse, mais un ensemble de face à face." *Ethique et infini*, op. cit., p. 81-82. Totalité et infini, précise E. Levinas, "veut poser le problème du contenu de la relation intersubjective. Car ce que nous avons dit jusqu'à présent est seulement négatif. En quoi consiste positivement cette « socialité » différente de la socialité

totale et additionnelle ? C'est cela qui m'a préoccupé dans la suite (...) car il ne faut pas déduire de ce que je viens de dire une sous-estimation quelconque de la raison et de l'aspiration de la raison à l'universalité. Seulement, je tente de déduire la nécessité d'un social rationnel des exigences mêmes de l'intersubjectif tel que je le décris. Il est extrêmement important de savoir si la société au sens courant du terme est le résultat d'une limitation du principe que l'homme est un loup pour l'homme, ou si au contraire elle résulte de la limitation du principe que l'homme est pour l'homme. Le social, avec ses institutions, ses formes universelles, ses lois, provient-il de ce qu'on a limité les conséquences de la guerre entre les hommes, ou de ce qu'on a limité l'infini qui s'ouvre dans la relation éthique de l'homme à l'homme ?

(...) La politique doit pouvoir toujours être contrôlée et critiquée à partir de l'éthique. Cette seconde forme de socialité rendrait justice à ce secret qu'est pour chacun sa vie, secret qui ne tient pas à une clôture qui isolerait quelque domaine rigoureusement privé d'une intériorité fermée, mais secret qui tient à la responsabilité pour autrui, qui, dans son événement éthique est incessible, à laquelle on ne se dérobe pas et qui, ainsi, est principe d'individuation absolue." Ethique et infini, op. cit., p. 85-86.

Le visage

Que se passe-t-il quand je regarde autrui face à face ?

« Je ne sais si l'on peut parler de »phénoménologie" du visage, puisque la phénoménologie décrit ce qui apparaît. De même, je me demande si l'on peut parler d'un regard tourné vers le visage, car le regard est connaissance, perception. Je pense plutôt que l'accès au visage est d'emblée éthique. C'est lorsque vous voyez un nez, des yeux, un front, un menton, et que vous pouvez les décrire, que vous vous tournez vers autrui comme vers un objet. La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux ! Quand on observe la couleur des yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui. La relation avec le visage peut certes être dominée par la perception, mais ce qui est spécifiquement visage, c'est ce qui ne s'y réduit pas. Il y a d'abord la droiture même du visage, son exposition droite, sans défense. La peau du visage est celle qui reste la plus nue, la plus dénuée. La plus nue, bien que d'une nudité décente. La plus dénuée aussi : il y a dans le visage une pauvreté essentielle ; la preuve en est qu'on essaie de masquer cette pauvreté en se donnant des poses, une contenance. Le visage est exposé, menacé, comme nous invitant à un acte de violence. En même temps, le visage est ce qui nous interdit de tuer.

Le visage : signification

(...) Le visage est signification, et signification sans contexte. Je veux dire qu'autrui, dans la rectitude de son visage, n'est pas un personnage dans un contexte. D'ordinaire, on est un « personnage » : on est professeur à la Sorbonne, vice-président du Conseil d'Etat, fils d'untel, tout ce qui est dans le passeport, la manière de se vêtir, de se présenter. Et toute signification, au sens habituel du terme, est relative à un tel contexte : le sens de quelque chose tient dans sa relation à autre chose. Ici, au contraire, le visage est sens à lui seul. Toi, c'est

toi. En ce sens, on peut dire que le visage n'est pas « vu ». Il est ce qui ne peut devenir un contenu, que votre pensée embrasserait ; il est l'incontenable, il vous mène au-delà. C'est en cela que la signification du visage le fait sortir de l'être en tant que corrélatif d'un savoir. Au contraire, la vision est recherche d'une adéquation ; elle est ce qui par excellence absorbe l'être. Mais la relation au visage est d'emblée éthique. Le visage est ce qu'on ne peut tuer, ou du moins dont le sens consiste à dire : « tu ne tueras point ». Le meurtre, il est vrai, est un fait banal : on peut tuer autrui ; l'exigence éthique n'est pas une nécessité ontologique. L'interdiction de tuer ne rend pas le meurtre impossible, même si l'autorité de l'interdit se maintient dans la mauvaise conscience du mal accompli

- malignité du mal." E.Levinas, *Ethique et infini*, op. cit., p. 91.

Visage et discours

"Visage et discours sont liés. Le visage parle. Il parle, en ceci que c'est lui qui rend possible et commence tout discours. J'ai refusé tout à l'heure la notion de vision pour décrire la relation authentique avec autrui ; c'est le discours, et, plus exactement, la réponse ou la responsabilité, qui est cette relation authentique. J'ai toujours distingué, en effet, dans le discours, le dire et le dit . Que le dire doive comporter un dit est une nécessité du même ordre que celle qui impose une société, avec des lois, des institutions et des relations sociales. Mais le dire , c'est le fait que devant le visage je ne reste pas simplement là à le contempler, je lui réponds. Le dire est une manière de saluer autrui, mais saluer autrui, c'est déjà répondre de lui. Il est difficile de se taire en présence de quelqu'un ; cette difficulté a son fondement ultime dans cette signification propre du dire, quel que soit le dit. Il faut parler de quelque chose, de la pluie et du beau temps, peu importe, mais parler, répondre à lui et déjà répondre de lui." *Ethique et infini*, op. cit., p. 92-93.

« Le »Tu ne tueras point" est la première parole du visage. Or c'est un ordre. Il y a dans l'apparition du visage un commandement, comme si un maître me parlait. Pourtant, en même temps, le visage d'autrui est dénué ; c'est le pauvre pour lequel je peux tout et à qui je dois tout. Et moi, qui que je sois, mais en tant que « première personne », je suis celui qui se trouve des ressources pour répondre à l'appel (...). Quelle que soit la motivation qui explique cette inversion, (dans le cas de la violence), l'analyse du visage telle que je viens de la faire, avec la maîtrise d'autrui et sa pauvreté, avec ma soumission et ma richesse, est première. Elle est le présupposé de toutes les relations humaines. S'il n'y avait pas cela, nous ne dirions même pas, devant une porte ouverte : « Après vous, Monsieur ! » . C'est un « Après vous, Monsieur ! » originel que j'ai essayé de décrire." *Ethique et infini*, op. cit. p. 93-94.

En quoi cette découverte de l'éthique dans le visage rompt-elle avec les philosophies de la totalité ?

Philosophie de rupture

Pensée de l'inégal

« Le savoir absolu, tel qu'il a été recherché, promis ou recommandé par la philosophie, est une pensée de l'Egal. Dans la vérité, l'être est embrassé. Même si la vérité est considérée comme jamais définitive, il y a promesse d'une vérité plus complète et adéquate. Sans doute l'être fini que nous sommes ne peut pas, en fin de compte, achever la tâche du savoir ; mais dans la limite où cette tâche est accomplie, elle consiste à faire que l'Autre devienne le Même. En revanche, l'idée de l'Infini implique une pensée de l'Inégal. Je pars de l'idée cartésienne de l'infini, où l'ideatum de cette visée, c'est-à-dire ce que cette visée vise, est infiniment plus grand que l'acte même par lequel on le pense. il y a disproportion entre l'acte et ce à quoi l'acte fait accéder. Pour Descartes, c'est là une des preuves de l'existence de Dieu : la pensée n'a pas pu produire quelque chose qui la dépasse ; il fallait que cette chose fût mise en nous. Il faut donc admettre un Dieu infini qui a mis en nous l'idée de l'Infini. Mais ce n'est pas la preuve recherchée par Descartes qui m'intéresse ici. Je réfléchis ici dans l'étonnement à cette disproportion entre ce qu'il appelle la »réalité objective« et la »réalité formelle« de l'idée de Dieu, au paradoxe même - si anti-grec - d'une idée »mise « en moi, alors que Socrate nous a appris qu'il est impossible de mettre une idée dans une pensée sans l'y avoir déjà trouvée. Or, dans le visage, tel que j'en décris l'approche, se produit le même dépassement de l'acte par ce à quoi il mène. Dans l'accès au visage, il y a certainement aussi un accès à l'idée de Dieu. Chez Descartes, l'idée de l'Infini reste une idée théorétique, une contemplation, un savoir. Je pense, quant à moi, que la relation à l'Infini n'est pas un savoir, mais un Désir. J'ai essayé de décrire la différence du Désir et du besoin par le fait que le Désir ne peut être satisfait ; que le Désir, en quelque manière, se nourrit de ses propres faims et s'augmente de sa satisfaction ; que le Désir est comme une pensée qui pense plus qu'elle ne pense, ou plus que ce qu'elle pense. Structure paradoxale, sans doute, mais qui ne l'est pas plus que cette présence de l'Infini dans un acte fini. » *Ethique et infini*, op. cit., p. 96-97.

La responsabilité pour autrui

Levinas analyse le thème de la responsabilité pour autrui dans son grand livre : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* Paris, Livre de poche, coll. « Biblioessais », 1990. Mais que faut-il entendre par « responsabilité » ?

« Dans ce livre, je parle de la responsabilité comme de la structure essentielle, première, fondamentale, de la subjectivité. Car c'est en termes éthiques que je décris la subjectivité. L'éthique, ici, ne vient pas en supplément à une base existentielle préalable ; c'est dans l'éthique entendue comme responsabilité que se noue le noeud même du subjectif. J'entends la responsabilité comme responsabilité pour autrui, donc comme responsabilité pour ce qui n'est pas mon fait, ou même ne me regarde pas ; ou qui précisément me regarde, est abordé par moi comme visage (...) » (Il est alors nécessaire de décrire) "positivement le visage et non pas seulement négativement. Vous vous souvenez de ce que nous disions : l'abord du visage n'est pas de l'ordre de la perception pure et simple, de l'intentionnalité qui va vers l'adéquation. Positivement, nous dirons que dès lors qu'autrui me regarde, j'en suis responsable, sans même avoir à prendre de responsabilités à son égard ; sa responsabilité m'incombe. C'est une responsabilité qui va au-delà de ce que je fais. D'habitude, on est responsable de ce qu'on fait soi-même. Je dis, dans *Autrement qu'être*, que la responsabilité est initialement un pour autrui. Cela veut dire que je suis responsable de sa responsabilité même.

(...) La responsabilité en effet n'est pas un simple attribut de la subjectivité, comme si celle-ci existait déjà en

elle-même, avant la relation éthique. La subjectivité n'est pas un pour soi ; elle est, encore une fois, initialement pour un autre. La proximité d'autrui est présentée dans le livre comme le fait qu'autrui n'est pas simplement proche de moi dans l'espace, ou proche comme un parent, mais s'approche essentiellement de moi en tant que je me sens - en tant que je suis - responsable de lui. C'est une structure qui ne ressemble nullement à la relation intentionnelle qui nous rattache, dans la connaissance, à l'objet - de quelque objet qu'il s'agisse, fût-ce un objet humain. La proximité ne revient pas à cette intentionnalité ; en particulier, elle ne revient pas au fait qu'autrui me soit connu.

(...) Le lien avec autrui ne se noue que comme responsabilité, que celle-ci, d'ailleurs, soit acceptée ou refusée, que l'on sache ou non comment l'assumer, que l'on puisse ou non faire quelque chose de concret pour autrui. Dire : me voici. Faire quelque chose pour un autre. Donner. Etre esprit humain, c'est cela. L'incarnation de la subjectivité humaine garantit sa spiritualité (...). Diaconie avant tout dialogue : j'analyse la relation interhumaine comme si, dans la proximité avec autrui - par delà l'image que je me fais de l'autre homme - son visage, l'expressif en autrui (et tout le corps humain, en ce sens, plus ou moins visage), était ce qui m'ordonne de le servir. J'emploie cette formule extrême. Le visage me demande et m'ordonne. Sa signification est un ordre signifié. Je précise que si le visage signifie un ordre à mon égard, ce n'est pas de la manière dont un signe quelconque signifie son signifié ; cet ordre est la signifiance même du visage." *Ethique et infini*, op. cit., p. 103-104.

Locke

(Wikisource)

John Locke Essai philosophique concernant l'entendement humain

Traduction par Pierre Coste.

Pierre Mortier, 1735 (3e édition) (pp. 258-277).

À XXVI. De la Cause & de l'Effet & de quelques autres Relations.

XXVIII. De quelques autres Relations, & surtout, des Relations Morales. °

[XXVII. Ce que c'est qu'Identité, & Diversité.](#)

Lucrèce

- [Livre III](#) du De Natura Rerum

MARX

Naturalité ou historicité du travail ?

Lire les textes et comparer les arguments.

Travail et nature, Marx :

Le travail, sous sa forme humaine, exige une attention soutenue

« Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement afin de s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie. En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature, et développe les facultés qui y sommeillent. Nous ne nous arrêterons pas à cet état primordial du travail où il n'a pas encore dépouillé son mode purement instinctif. Notre point de départ c'est le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme. Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination (Vorstellung) du travailleur. Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles ; il y réalise du même coup son propre but dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action, et auquel il doit subordonner sa volonté. Et cette subordination n'est pas momentanée. L'oeuvre exige pendant

toute sa durée, outre l'effort des organes qui agissent, une attention soutenue, laquelle ne peut elle-même résulter que d'une tension constante de la volonté. Elle l'exige d'autant plus que par son objet et son mode d'exécution, le travail entraîne moins le travailleur, qu'il se fait moins sentir à lui, comme le libre jeu de ses forces corporelles et intellectuelles ; en un mot, qu'il est moins attrayant. » Marx, Le Capital, I, 3e section.

Cependant pour Marx, dès que l'on considère la réalité concrète du travail, ce dernier apparaît comme une réalité foncièrement historique, tout comme l'est le besoin et aussi in fine le concept de travail.

Historicité du travail et du concept de travail

Marx Introduction à la critique de l'économie politique

Cet exemple du travail montre d'une façon frappante que même les catégories les plus abstraites, bien que valables - précisément à cause de leur nature abstraite - pour toutes les époques, n'en sont pas moins sous la forme déterminée de cette abstraction même le produit de conditions historiques et ne restent pleinement valables que pour ces conditions et dans le cadre de celles-ci.

La société bourgeoise est l'organisation historique de la production la plus développée et la plus variée qui soit. De ce fait, les catégories qui expriment les rapports de cette société et qui permettent d'en comprendre la structure permettent en même temps de se rendre compte de la structure et des rapports de production de toutes les formes de société disparues avec les débris et les éléments desquelles elle s'est édifiée, dont certains vestiges, partiellement non encore dépassés, continuent à subsister en elle, et dont certains simples signes, en se développant, ont pris toute leur signification, etc. L'anatomie de l'homme est la clef de l'anatomie du singe. Dans les espèces animales inférieures, on ne peut comprendre les signes annonciateurs d'une forme supérieure

que lorsque la forme supérieure est elle-même déjà connue. Ainsi l'économie bourgeoise nous donne la clef de l'économie antique, etc. Mais nullement à la manière des économistes qui effacent toutes les différences historiques et voient dans toutes les formes de société celles de la société bourgeoise. On peut comprendre le tribut, la dîme, etc., quand on connaît la rente foncière. Mais il ne faut pas les identifier. Comme, de plus, la société bourgeoise n'est elle-même qu'une forme antithétique du développement historique, il est des rapports appartenant à des formes de société antérieures que l'on pourra ne rencontrer en elle que tout à fait étiolés, ou même travestis. Par exemple, la propriété communale. Si donc il est vrai que les catégories de l'économie bourgeoise possèdent une certaine vérité valable pour toutes les autres formes de société, cela ne peut être admis que cum grano, salis [avec un grain de sel]. Elles peuvent receler ces formes développées, étiolées, caricaturées, etc., mais toujours avec une différence essentielle. Ce que l'on appelle développement historique repose somme toute sur le fait que la dernière forme considère les formes passées comme des étapes menant à son propre degré de développement, et, comme elle est rarement capable, et ceci seulement dans des conditions bien déterminées, de faire sa propre critique - il n'est naturellement pas question ici des périodes historiques qui se considèrent elles-mêmes comme des époques de décadence - elle les conçoit toujours sous un aspect unilatéral. La religion chrétienne n'a été capable d'aider à comprendre objectivement les mythologies antérieures qu'après avoir achevé jusqu'à un certain degré, pour ainsi dire [...] [virtuellement], sa propre critique. De même l'économie politique bourgeoise ne parvint à comprendre les sociétés féodales, antiques, orientales que du jour où eut commencé l'autocritique de la société bourgeoise. Pour autant que l'économie politique bourgeoise, créant une nouvelle mythologie, ne s'est pas purement et simplement identifiée au passé, sa critique des sociétés antérieures, en particulier de la société féodale, contre laquelle elle avait encore à lutter directement, a ressemblé à la critique du paganisme par le christianisme, ou encore à celle du catholicisme par le protestantisme.

[Introduction à la critique de l'économie politique](#)

Merleau Ponty

[La perception selon Merleau-Ponty](#) Pascal Dupond [Note sur la question du temps chez Merleau-Ponty](#) Pascal Dupond [Notes sur la temporalité chez Merleau-Ponty](#) Patrick Leconte [La question du langage dans « Le visible et l'invisible »](#) Pascal Dupond [Le langage et la parole. Commentaire d'un texte de Merleau-Ponty](#) Philippe Touchet

[Le doute de Cézanne. Réflexions sur le paradoxe de l'oeuvre de culture](#) 14 février 2010, Dupond Pascal
[Cézanne chez Merleau-Ponty](#) 11 octobre 2007, Leconte Patrick

Philippe TOUCHET, *Le langage et la parole* - [PDF](#)

John Stuart Mill

- [L'utilitarisme](#)

Montaigne

Essais, I, 24 [De la pédanterie](#)

Christian Cavaillé, *Montaigne et l'expérience*, Futuroscope, CNDP-CRDP, 2012.

Une tradition antique, déjà présente chez Cicéron et reprise par Montaigne[1], range les philosophes en dogmatiques, académiques et sceptiques[2]. Les premiers pensent pouvoir accéder à la vérité, les seconds doutent de l'existence d'une vérité, les troisièmes préfèrent s'en tenir aux leçons de l'expérience. Dans une étude de 94 pages et de six chapitres, Christian Cavaillé croise un auteur, Montaigne, et une notion, l'expérience, toutes deux au programme des classes terminales, conformément au cahier des charges de la collection *Philosophie en cours* éditée par le C.N.D.P.. Il brosse ainsi le portrait d'un Montaigne philosophe de l'expérience[3], c'est-à-dire sceptique. Pourtant, tout lecteur des *Essais* court le risque de se retrouver dans la position de Ménon à qui Socrate demande une définition de la vertu et qui répond par un essaim de vertus. Certes, les *Essais* abondent en récits, en anecdotes et en histoires. Y trouve-t-on, pourtant, un véritable concept d'expérience ?

[Lire la suite...](#)

Marc FOGLIA, *L'enfant chez Montaigne, un philosophe naturel ?* - [PDF](#) Pierre MAGNARD, [Le vocabulaire de Montaigne](#),

Éditions Ellipses, 2002 - Extraits - [Conscience](#) - [Expérience](#) - [Interprétation](#) - [Moi](#) - [Usage](#) -

MONTESQUIEU

Nietzsche

[Ecce Homo](#) Eric Blondel

[Crépuscule des idôles](#) Eric Blondel

[Aurore Commentaire](#) Eric Blondel

[Par delà Bien et mal](#) Eric Blondel

PASCAL

[Pierre MAGNARD, Pascal ou l'art de la digression.](#)

Éditions Ellipses, Paris, 1997 ,

Extraits : [Qui suis-je ?](#), pp. 38-39 -

[Disproportion de l'homme](#), pp. 46-47 -

[Coeur et raison](#), pp. 50-51

[Pierre MAGNARD, Le vocabulaire de Pascal,](#)

Éditions Ellipses, Paris, Paris 2001,

Extraits :

[Coeur](#), pp. 8-9 - [Divertissement](#), pp. 15-17 -

[Finesse](#), pp. 20-21 - [Moi](#), pp. 36-37 -

[Pari](#), pp. 44-45 - [Vérité](#), pp. 56-57

Bernard SÈVE, *Pascal ou l'ordre impossible à l'homme* - [PDF](#)

PATOCKA

Pavel FISCHER, Didier MAES, Etienne TASSIN,

Table ronde sur [Jan PATOCKA](#) -

[VIDÉO](#) -Dailymotion >[VIDÉO](#)

Philippe FONTAINE, *Brève présentation de la pensée de Jan Patocka* - [PDF](#)

Philippe FONTAINE, *L'Europe et la culture* - Textes choisis de J.Patocka - [PDF](#)

Etienne TASSIN, *Jan PATOCKA, l'Europe et la culture* - [PDF](#)

Jean-Louis POIRIER, *Patocka et les Grecs, ou philosophe au fond de la caverne* - [PDF](#)

Paul RICOEUR, *Jan Patocka, le philosophe - résistant* - [PDF](#)

PLATON

- [Gorgias de Platon](#) texte intégral
 - [Criton](#)
 - [CALLICLES dans Gorgias : 481b-523a \(traduction Remacle \)](#)
 - [Platon République III](#)
 - [Phèdre](#)
 - [Timée](#) Platon
- [Création du temps](#) Marie-France HAZEBROUCQ, *La leçon de Diotime* - [PDF](#)
- Marie-France HAZEBROUCQ, *Piété et theophilia* - [PDF](#)
- Arnaud MACÉ, Platon, *Gorgias*, Éditions Ellipses, 2003, [Introduction](#) -
- Claude OBADIA, *La théorie platonicienne de la mousikè : une antinomie politique ?* - [PDF](#)
- Expliquer un texte [Questionner le Lachès de Platon](#)
- Expliquer un texte [Etude du Gorgias de Platon](#)
- Expliquer un texte [Platon le Ménon : images et figures géométriques, la crise des irrationnels](#)

Ophélie Desmons.

RAWLS

Rawls Théorie de la justice

Extrait du § 56

Désobéissance civile et objection de conscience

« J'ai distingué la désobéissance civile de l'objection de conscience, mais il me reste encore à expliquer cette dernière notion. Il faut reconnaître que séparer ainsi ces deux idées revient à proposer une définition de la

désobéissance civile plus étroite que celle qui est traditionnelle ; en effet, on a coutume de se la représenter dans un sens plus large, comme étant une forme quelconque de désobéissance à la loi pour des raisons de conscience, à la condition toutefois qu'elle ne soit pas cachée et qu'elle n'implique pas l'usage de la force. L'essai de Thoreau, bien que discutable, est caractéristique de cette signification. L'utilité d'un sens plus étroit apparaîtra, je pense, une fois examinée la définition de l'objection de conscience.

L'objection de conscience est le fait de ne pas obéir à une injonction légale plus ou moins directe ou à un ordre administratif. C'est un refus, car nous recevons un ordre et, étant donné la nature de la situation, les autorités savent si nous leur obéissons ou non. Un exemple typique est celui des premiers chrétiens qui refusaient d'accomplir certains actes de piété prescrits par l'État païen, ou celui des Témoins de Jéhovah qui refusent de saluer le drapeau. D'autres exemples sont le refus d'un pacifiste de servir dans les forces armées ou celui d'un soldat d'obéir à un ordre qui, selon lui, s'oppose manifestement à la loi morale en tant qu'elle s'applique à la guerre. Ou bien encore, l'exemple de Thoreau du refus de payer un impôt parce que, ainsi, on contribuerait à une grave injustice à l'égard de quelqu'un d'autre. Notre refus est supposé connu des autorités même si, dans certains cas, nous pourrions souhaiter le cacher. Quand il peut être dissimulé, il faudrait parler non pas d'objection de conscience, mais de dérobade pour des raisons de conscience. Des infractions cachées à la loi concernant un esclave en fuite en sont des exemples. Il y a de nombreuses différences entre l'objection de conscience (ou la dérobade pour des raisons de conscience) et la désobéissance civile. Tout d'abord, l'objection de conscience n'est pas une forme d'appel au sens de la justice de la majorité. Il va de soi que de tels actes ne sont généralement pas secrets ou dissimulés, car les cacher est, de toute façon, souvent impossible. Simplement, on refuse d'obéir à un ordre ou de se soumettre à une injonction légale pour des raisons de conscience. Les convictions de la majorité ne sont pas invoquées à l'appui de ce refus et, en ce sens, il ne s'agit pas d'un acte sur le forum public. L'objecteur de conscience reconnaît qu'il n'y a peut-être pas de base pour arriver à un accord mutuel ; il ne recherche pas d'occasions de désobéissance pour faire connaître sa cause. Bien plutôt, il attend et espère que la désobéissance ne sera même pas nécessaire. Il est moins optimiste que celui qui choisit la désobéissance civile et il ne compte guère sur des changements dans les lois ou les politiques suivies. La situation, peut-être, ne lui laisse pas le temps de présenter son point de vue ou bien, comme je l'ai déjà dit, il n'y a guère d'espoir que la majorité comprenne ses revendications.

L'objection de conscience n'est pas nécessairement basée sur des principes politiques ; elle peut être fondée sur des principes religieux ou d'une autre sorte qui diffèrent de l'ordre constitutionnel. La désobéissance civile, elle, est un appel à une conception de la justice communément acceptée alors que l'objection de conscience peut avoir d'autres motifs. Ainsi, supposons que les premiers chrétiens aient justifié leur refus d'obéir aux coutumes religieuses de l'Empire, non en se référant à la justice, mais seulement parce qu'elles étaient contraires à leurs convictions religieuses ; leur argumentation dans ce cas ne serait pas politique, pas plus que ne le sont les conceptions d'un pacifiste, en supposant que les guerres défensives, du moins, soient reconnues par la conception de **John Rawls, Théorie de la justice, §.56 La définition de l'objection de conscience, tr. fr. Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987, p. 408-409.**

Rousseau

Rousseau [Socialisation et réalisation de soi dans l'Emile](#) 13 février 2012, Guénard Florent [La question de l'éducation naturelle dans l'Émile](#) de Rousseau 7 mai 2010, Guénard Florent

Expliquer un texte Rousseau : [Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les hommes](#)
Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les hommes

- Première vidéo :
[« La problématique générale » du second Discours](#) de Jean-Jacques ROUSSEAU, expliquée et commentée par Gaëtan DEMULIER dans son cours diffusé en visioconférence au lycée Jean-Pierre

Vernant de Sèvres le 02 avril 2015.

- Deuxième vidéo : [Portrait physique de l'homme dans l'état de nature](#)
- Troisième vidéo : [Portrait métaphysique de l'homme dans l'état de nature](#)
- Quatrième vidéo : [Portrait moral de l'homme dans l'état de nature](#)
- Cinquième vidéo : [L'âge des cabanes et des regards](#)
- Sixième vidéo : [Propriété et amour propre](#)

http://philosophie.ac-creteil.fr/docrestreint.api/1348/3e21cd877b86be0aa2a8747b349d61a8119fee3a/pdf/rousseau_la_nouvelle_heloise_iv_10-11.pdf>Julie ou la Nouvelle Héloïse IV, 10-11

[ESSAI SUR L'ORIGINE DES LANGUES](#), in Collection complète des oeuvres, Genève, 1780-1789, vol. 8, in-4° édition en ligne www.rousseauonline.ch version du 7 octobre 2012

RUSSELL

- [Le mysticisme et la logique](#)

SARTRE

Philippe FONTAINE, *Sartre, penseur de la liberté* - [PDF](#) Philippe TOUCHET, [La question de la mort chez Sartre](#)

SENEQUE

- Sénèque [QUESTIONS NATURELLES. LIVRE I.](#)
Étude de Dieu et de la nature, la plus grande de toutes. Météores ignés. Arc-en-ciel. Miroirs. Verges. Parhélies.
- Sénèque : [De la tranquillité de l'âme](#)
- D'autres courtes oeuvres sur [ce lien](#)
Jean-Michel MUGLIONI, « [« Seules les sages possèdent l'art de vivre »](#), *Brièveté de la vie*, XIV - XV, Pléiade, p. 712-713 - [PDF](#)

SIMONDON

Philippe TOUCHET L'objet technique et le travail [PDF](#)

SMITH Adam

Pour illustrer le principe de division du travail, Adam Smith a employé **l'exemple d'une manufacture d'épingles**, probablement repris à l'article « épingles » de l'encyclopédie de Diderot et d'Alembert (1755) dont on sait que

nombre d'articles s'inspirent directement de la Description des Arts et Métiers.

La manufacture d'épingles

TEXTE d'Adam Smith

« Les plus grandes améliorations dans la puissance productive du travail, et la plus grande partie de l'habileté, de l'adresse et de l'intelligence avec laquelle il est dirigé ou appliqué, sont dues, à ce qu'il semble, à la Division du travail. [...] Prenons un exemple dans une manufacture de la plus petite importance, mais où la division du travail s'est fait souvent remarquer : une manufacture d'épingles. Un homme qui ne serait pas façonné à ce genre d'ouvrage, dont la division du travail a fait un métier particulier, ni accoutumé à se servir des instruments qui y sont en usage, dont l'invention est probablement due encore à la division du travail, cet ouvrier, quelque adroit qu'il fût, pourrait peut-être à peine faire une épingle dans toute sa journée, et certainement il n'en ferait pas une vingtaine. Mais de la manière dont cette industrie est maintenant conduite, non seulement l'ouvrage entier forme un métier particulier, mais même cet ouvrage est divisé en un grand nombre de branches, dont la plupart constituent autant de métiers particuliers. Un ouvrier tire le fil à la bobille, un autre le dresse, un troisième coupe la dressée, un quatrième empoigne, un cinquième est employé à émoudre le bout qui doit recevoir la tête. Cette tête est elle-même l'objet de deux ou trois opérations séparées : la frapper est une besogne particulière ; blanchir les épingles en est une autre ; c'est même un métier distinct et séparé que de piquer les papiers et d'y bouter les épingles ; enfin l'important travail de faire une épingle est divisé en dix-huit opérations distinctes ou environ, lesquelles, dans certaines fabriques, sont remplies par autant de mains différentes, quoique dans d'autres le même ouvrier en remplisse deux ou trois. J'ai vu une petite manufacture de ce genre qui n'employait que dix ouvriers, et où par conséquent quelques-uns d'eux étaient chargés de deux ou trois opérations. Mais, quoique la fabrique fût fort pauvre et, par cette raison, mal outillée, cependant, quand ils se mettaient en train, ils venaient à bout de faire entre eux environ douze livres d'épingles par jour : or, chaque livre contient au-delà de quatre mille épingles de taille moyenne. Ainsi ces dix ouvriers pouvaient faire entre eux plus de quarante-huit milliers d'épingles dans une journée ; donc chaque ouvrier, faisant une dixième partie de ce produit, peut être considéré comme faisant dans sa journée quatre mille huit cents épingles. Mais s'ils avaient tous travaillé à part et indépendamment les uns des autres, et s'ils n'avaient pas été façonnés à cette besogne particulière, chacun d'eux assurément n'eût pas fait vingt épingles, peut-être pas une seule, dans sa journée, c'est-à-dire pas, à coup sûr, la deux cent quarantième partie, et pas peut-être la quatre mille huit centième partie de ce qu'ils sont maintenant en état de faire, en conséquence d'une division et d'une combinaison convenables de leurs différentes opérations. »

Recherche sur la nature et les causes de la richesse des Nations, I, 1, pp. 37 sq.

La division du travail

« Cette division du travail, de laquelle découlent tant d'avantages, ne doit pas être regardée dans son origine

comme l'effet d'une sagesse humaine qui ait prévu et qui ait eu pour but cette opulence générale qui en est le résultat, elle est la conséquence nécessaire, quoique lente et graduelle, d'un certain penchant naturel à tous les hommes, qui ne se proposent pas des vues d'utilité aussi étendues : c'est le penchant qui les porte à trafiquer, à faire des trocs et des échanges d'une chose pour une autre. Il n'est pas de notre sujet d'examiner si ce penchant est un de ces premiers principes de la nature humaine dont on ne peut pas rendre compte, ou bien, comme cela paraît plus probable, s'il est une conséquence nécessaire de l'usage de la raison et de la parole. Il est commun à tous les hommes, et on ne l'aperçoit dans aucune autre espèce d'animaux, pour lesquels ce genre de contrat est aussi inconnu que tous les autres. »

Recherche sur la nature et les causes de la richesse des Nations, I, 2, pp. 46 sq.

Epingles dans L'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert

[Article Epingles](#)

Morale et capitalisme

L'idée que l'économie puisse être régulée par des mécanismes amoraux n'est pas nouvelle. Bernard Mandeville l'avait déjà fait remarquer dans sa [Fable des Abeilles](#), où il expliquait comment les vices privés, c'est-à-dire la consommation de richesses, se révélaient être des vertus collectives, susceptibles de stimuler l'activité économique

Bienveillance et intérêt

« Dans presque toutes les espèces d'animaux, chaque individu, quand il est parvenu à sa pleine croissance, est tout à fait indépendant, et, tant qu'il reste dans son état naturel, il peut se passer de l'aide de toute autre créature vivante. Mais l'homme a presque continuellement besoin du secours de ses semblables, et c'est en vain qu'il l'attendrait de leur seule bienveillance. Il sera bien plus sûr de réussir, s'il s'adresse à leur intérêt personnel et s'il leur persuade que leur propre avantage leur commande de faire ce qu'il souhaite d'eux. C'est ce que fait celui qui propose à un autre un marché quelconque ; le sens de sa proposition est ceci : Donnez-moi ce dont j'ai besoin, et vous aurez de moi ce dont vous avez besoin vous-même ; et la plus grande partie de ces bons offices qui nous sont si nécessaires s'obtient de cette façon. Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière ou du boulanger que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme ; et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage. Il n'y a qu'un mendiant qui puisse se résoudre à dépendre de la bienveillance d'autrui ; encore ce mendiant n'en dépend-il pas en tout : c'est bien la bonne volonté des personnes charitables qui lui fournit le fond entier de sa subsistance ; mais quoique ce soit là en dernière

analyse le principe d'où il tire de quoi satisfaire aux besoins de sa vie, cependant ce n'est pas celui-là qui peut y pourvoir à mesure qu'ils se font sentir. La plus grande partie de ses besoins du moment se trouve satisfaite comme ceux des autres hommes, par traité, par échange et par achat. Avec l'argent que l'un lui donne, il achète du pain. Les vieux habits qu'il reçoit d'un autre, il les troque contre d'autres vieux habits qui l'accommodent mieux, ou bien contre un logement. Contre des aliments, ou enfin contre de l'argent qui lui servira à se procurer un logement, des aliments ou des habits quand il en aura besoin. Comme c'est ainsi par traité, par troc et par achat que nous obtenons des autres la plupart de ces bons offices qui nous sont mutuellement nécessaires, c'est cette même disposition à trafiquer qui a dans l'origine donné lieu à la division du travail. »

Recherche sur la nature et les causes de la richesse des Nations, I, chapitre 2, p. 48

Socrate

[Nicolas GRIMALDI](#), Socrate le sorcier [VIDÉO](#) ; - Dailymotion [VIDÉO](#)

Spinoza

- [L'Ethique II](#)
-

[L'Apendice, Livre I L'Ethique](#)

Tocqueville

- [De la démocratie en Amérique \(1835-1840\) Tome II Deuxième partie](#)
[Influence de la démocratie sur les sentiments des Américains](#)

Éric WEIL

Joël WILFERT, *Philosophie et réalité d'Éric Weil* - [PDF](#)

Simone Weil

Textes et thèmes

Force, pouvoir, puissance, violence

La force

Abuser de la force : de la force à la violence

A force d'être aveugle, le destin établit une sorte de justice, aveugle elle aussi, qui punit les hommes armés, de la peine du talion ; l'Iliade l'a formulée longtemps avant l'Evangile, et presque dans les mêmes termes : Arès est équitable, et il tue ceux qui tuent. Si tous sont destinés en naissant à souffrir la violence, c'est là une vérité à laquelle l'empire des circonstances ferme les esprits des hommes. Le fort n'est jamais absolument fort, ni le faible absolument faible, mais l'un et l'autre l'ignorent. Ils ne se croient pas de la même espèce ; ni le faible ne se regarde comme le semblable du fort, ni il n'est regardé comme tel. Celui qui possède la force marche dans un milieu non résistant, sans que rien, dans la matière humaine autour de lui, soit de nature à susciter entre l'élan et l'acte ce bref intervalle où se loge la pensée. Où la pensée n'a pas de place, la justice ni la prudence n'en ont. C'est pourquoi ces hommes armés agissent durement et follement. Leur arme s'enfonce dans un ennemi désarmé qui est à leurs genoux ; ils triomphent d'un mourant en lui décrivant les outrages que son corps va subir ; Achille égorge douze adolescents troyens sur le bûcher de Patrocle aussi naturellement que nous coupons des fleurs pour une tombe. En usant de leur pouvoir, ils ne se doutent jamais que les conséquences de leurs actes les feront plier à leur tour. Quand on peut d'un mot faire taire, trembler, obéir un vieillard, réfléchit-on que les malédictions d'un prêtre ont de l'importance aux yeux des devins ? S'abstient-on d'enlever la femme aimée d'Achille, quand on sait qu'elle et lui ne pourront qu'obéir ? Achille, quand il jouit de voir fuir les misérables Grecs, peut-il penser que cette fuite, qui durera et finira selon sa volonté, va faire perdre la vie à son ami et à lui-même ? C'est ainsi que ceux à qui la force est prêtée par le sort périssent pour y trop compter. Il ne se peut pas qu'ils ne périssent. Car ils ne considèrent pas leur propre force comme une quantité limitée, ni leurs rapports avec autrui comme un équilibre entre forces inégales. Les autres hommes n'imposant pas à leurs mouvements ce temps d'arrêt d'où seul procèdent nos égards envers nos semblables, ils en concluent que le destin leur a donné toute licence, et aucune à leurs inférieurs. Dès lors ils vont au-delà de la force dont ils disposent. Ils vont inévitablement au-delà, ignorant qu'elle est limitée. Ils sont alors livrés sans recours au hasard, et les choses ne leur obéissent plus. Quelquefois le hasard les sert ; d'autres fois il leur nuit ; les voilà exposés nus au malheur, sans l'armure de puissance qui protégeait leur âme, sans plus rien désormais qui les sépare des larmes. Ce châtement d'une rigueur géométrique, qui punit automatiquement l'abus de la force, fut l'objet premier de la méditation chez les Grecs. Il constitue l'âme de l'épopée ; sous le nom de Némésis, il est le ressort des tragédies d'Eschyle ; les Pythagoriciens, Socrate, Platon, partirent de là pour penser l'homme et l'univers. La notion en est devenue familière partout où l'hellénisme a pénétré. C'est cette notion grecque peut-être qui subsiste, sous le nom de karma, dans des pays d'Orient imprégnés de bouddhisme ; mais l'Occident l'a perdue et n'a plus même dans aucune de ses langues de mot pour l'exprimer ; les idées de limite, de mesure, d'équilibre, qui devraient déterminer la conduite de la vie, n'ont plus qu'un emploi servile dans la technique. Nous ne sommes géomètres que devant la matière ; les Grecs furent d'abord géomètres dans l'apprentissage de la vertu.

[L'Iliade ou le poème de la force](#)

La misère de l'homme

On n'a jamais exprimé avec tant d'amertume la misère de l'homme, qui le rend même incapable de sentir sa

misère. La force maniée par autrui est impérieuse sur l'âme comme la faim extrême, dès qu'elle consiste en un pouvoir perpétuel de vie et de mort. Et c'est un empire aussi froid, aussi dur que s'il était exercé par la matière inerte.

L'homme qui se trouve partout le plus faible est au coeur des cités aussi seul, plus seul que ne peut l'être l'homme perdu au milieu d'un désert.

Deux tonneaux se trouvent placés au seuil de Zeus, Où sont les dons qu'il donne, mauvais dans l'un, bons dans l'autre... A qui il fait des dons funestes, il l'expose aux outrages ;

L'affreux besoin le chasse au travers de la terre divine ; Il erre et ne reçoit d'égards ni des hommes ni des dieux.

[L'Iliade ou le poème de la force](#)

Texte à mettre en perspective avec les Pensées de Pascal sur la misère de l'homme

Le passé et l'avenir

L'amour du passé

L'enracinement

Dans cette situation presque désespérée, on ne peut trouver ici-bas de secours que dans les îlots de passé demeurés vivants sur la surface de la terre. Ce n'est pas qu'il faille approuver le tapage fait par Mussolini autour de l'Empire romain, et essayer d'utiliser de la même manière Louis XIV. Les conquêtes ne sont pas de la vie, elles sont de la mort au moment même où elles se produisent. Ce sont les gouttes de passé vivant qui sont à préserver jalousement, partout, à Paris ou à Tahiti indistinctement, car il n'y en a pas trop sur le globe entier.

Il serait vain de se détourner du passé pour ne penser qu'à l'avenir. C'est une illusion dangereuse de croire qu'il y ait même là une possibilité. L'opposition entre l'avenir et le passé est absurde. L'avenir ne nous apporte rien, ne nous donne rien ; c'est nous qui pour le construire devons tout lui donner, lui donner notre vie elle-même. Mais pour donner il faut posséder, et nous ne possédons d'autre vie, d'autre sève, que les trésors hérités du passé et digérés, assimilés, recréés par nous. De tous les besoins de l'âme humaine, il n'y en a pas de plus vital que le passé.

L'amour du passé n'a rien à voir avec une orientation politique réactionnaire. Comme toutes les activités humaines, la révolution puise toute sa sève dans une tradition. Marx l'a si bien senti qu'il a tenu à faire remonter cette tradition aux âges les plus lointains en faisant de la lutte des classes l'unique principe d'explication historique. Au début de ce siècle encore, peu de choses en Europe étaient plus près du Moyen Âge que le syndicalisme français, unique reflet chez nous de l'esprit des corporations. Les faibles restes de ce syndicalisme sont au nombre des étincelles sur lesquelles il est le plus urgent de souffler.

Depuis plusieurs siècles, les hommes de race blanche ont détruit du passé partout, stupidement, aveuglément, chez eux et hors de chez eux. Si à certains égards il y a eu néanmoins progrès véritable au cours de cette période, ce n'est pas à cause de cette rage, mais malgré elle, sous l'impulsion du peu de passé demeuré vivant. Le passé détruit ne revient jamais plus. La destruction du passé est peut-être le plus grand crime. Aujourd'hui, la conservation du peu qui reste devrait devenir presque une idée fixe. Il faut arrêter le déracinement terrible que produisent toujours les méthodes coloniales des Européens, même sous leurs formes les moins cruelles. Il faut s'abstenir, après la victoire, de punir l'ennemi vaincu en le déracinant encore

davantage ; dès lors qu'il n'est ni possible ni désirable de l'exterminer, aggraver sa folie serait être plus fou que lui. Il faut aussi avoir en vue avant tout, dans toute innovation politique, juridique ou technique susceptible de répercussions sociales, un arrangement permettant aux êtres humains de reprendre des racines

Le travail

Le travail salarié

Travail et souffrance

La liste concrète des douleurs des ouvriers fournit celle des choses à modifier. Il faut supprimer d'abord le choc que subit le petit gars qui à douze ou treize ans sort de l'école et entre à l'usine. Certains ouvriers seraient tout à fait heureux si ce choc n'avait laissé une blessure toujours douloureuse ; mais ils ne savent pas eux-mêmes que leur souffrance vient du passé. L'enfant à l'école, bon ou mauvais élève, était un être dont l'existence était reconnue, qu'on cherchait à développer, chez qui on faisait appel aux meilleurs sentiments. Du jour au lendemain il devient un supplément à la machine, un peu moins qu'une chose, et on ne se soucie nullement qu'il obéisse sous l'impulsion des mobiles les plus bas, pourvu qu'il obéisse. La plupart des ouvriers ont subi au moins à ce moment de leur vie cette impression de ne plus exister, accompagnée d'une sorte de vertige intérieur, que les intellectuels ou les bourgeois, même dans les plus grandes souffrances, ont très rarement l'occasion de connaître. Ce premier choc, reçu si tôt, imprime souvent une marque ineffaçable. Il peut rendre l'amour du travail définitivement impossible.

Il faut changer le régime de l'attention au cours des heures de travail, la nature des stimulants qui poussent à vaincre la paresse ou l'épuisement - stimulants qui aujourd'hui ne sont que la peur et les sous -, la nature de l'obéissance, la quantité trop faible d'initiative, d'habileté et de réflexion demandée aux ouvriers, l'impossibilité où ils sont de prendre part par la pensée et le sentiment à l'ensemble du travail de l'entreprise, l'ignorance parfois complète de la valeur, de l'utilité sociale, de la destination des choses qu'ils fabriquent, la séparation complète de la vie du travail et de la vie familiale. On pourrait allonger la liste.

[L'enracinement Le déracinement ouvrier](#)

Les machines et la technique

[Texte sur les machines](#)

DARWIN

Philippe TOUCHET, *Darwin, une histoire de la nature* - [PDF](#)

CANGUILHEM

[Présentation](#) par François DAGOGNET