Collège
Édouard-Montpetit
École nationale d'aérotechnique

PLAN DE COURS

No du cours
340-CEF-03

Session
AUTOMNE 2000

Nom du cours : **Problèmes éthiques**

Nom du (des) professeur(s) : Gaétan Soucy

Département : **Philosophie**

Bureau : C-185
Téléphone : 208

PÉRIODES DE CONSULTATION :

	LUNDI	MARDI	MERCREDI	JEUDI	VENDREDI
HEURE					

NOM DE L'ÉTUDIANT(E) : _____

Groupe : _____

PROBLÉMATIQUE GÉNÉRALE DU COURS

1. L'historicité

Supposons qu'il soit légitime de dire qu'une ruche d'abeilles constitue une manière de «société», hiérarchisée, codifiée, où les tâches sont distribuées selon un régime rigide de castes, et ainsi de suite. De même les loups, dira-t-on, ou les rats, vivent en meutes, les bovins en troupeaux, et quant à certains types de primates, ils forment des communautés relativement complexes, avec «structures de domination», «rituels», «interdits», etc., toutes choses recensées avec minutie par les éthologistes et qui ne sont pas sans rappeler, parfois même de façon assez troublante, certains comportements que l'on aurait pourtant cru spécifiquement humains. Dans cette perspective, on pourrait voir dans l'humanité une espèce singulièrement grégaire certes, mais qui ne saurait se définir par le seul critère de la «socialité», commun à tant d'autres espèces.

Qu'est-ce qui distingue donc l'homme «animal social» des autres espèces «sociales» (toujours à supposer qu'un tel terme puisse adéquatement s'appliquer aux animaux)? Si l'on se place d'un point de vue général, il semble que l'homme ne soit pas un homme à la manière dont un loup est un loup ou une abeille, une abeille. Ainsi celle qui, au moment où j'écris ceci, butine les fleurs de mon jardin, ne diffère-t-elle pas, dans son «essence», de l'abeille qui butinait les fleurs du continent européen il y a dix ou douze siècles. À ce titre, on pourrait nous répondre qu'il en est de même des êtres humains; à des différences négligeables près, l'homo sapiens d'aujourd'hui conserve les mêmes caractères que l'homo sapiens d'il y a huit ou dix milles ans: toujours deux yeux, un nez, une bouche; des mains pour prendre ou pour user de l'outil; un cerveau semblablement conformé... Mais «l'essence» de l'homme (ce qui fait qu'un être humain est un être humain) se réduit-elle à ces seules considérations morphologiques et physiologiques? Doit-on négliger, lorsqu'on cherche à définir ce qu'est l'homme, l'ensemble des pratiques, des croyances, des **valeurs** qui sont les siennes, ses idées sur le monde, ses conceptions de la société, ses convictions (ou son absence de convictions) morales et religieuses? **Or tout cela change, selon les climats, selon les époques, selon les groupes**.

Un philosophe a déjà dit que nous étions ce que nous mangions. Ce qui veut dire que nous dépendons étroitement, dans notre personnalité et dans notre être, des habitudes, des modes de vie et de pensée qui sont ceux de la communauté à laquelle nous appartenons

(même quand nous les contestons, même quand nous les récusons). C'est dire aussi, au rebours d'une conception par exemple platonicienne, qu'il n'existe peut-être pas de définition éternelle et immuable de ce qu'est l'homme, essence tombée du ciel comme tombe la pluie. Tout homme est profondément imprégné de la culture dont il est issu. Et cette culture elle-même n'est jamais que le **résultat transitoire** (c'est-à-dire: lui-même voué aux changements) des états antérieurs par lesquels cette culture s'est constituée et qui ont façonné sa figure. Et voilà justement en quoi l'être-homme de l'homme diffère de l'être-abeille de l'abeille. Voilà aussi en quoi les sociétés humaines se distinguent des «sociétés» animales: on n'a jamais vu d'abeilles ouvrières marquer leur révolte en tranchant la tête de leur reine pour instituer un Nouveau Régime. En effet, contrairement à elles, contrairement au loup, l'homme, les hommes, les sociétés humaines ont une histoire, existent seulement en tant qu'entités historiques. C'est ce caractère spécifique aux sociétés humaines que nous nommerons **historicité**.

2. Position du problème

a) **Histoire et finalité, Raison et violence.** L'homme donc, *les hommes*, tous autant qu'ils sont, et qu'ils le veuillent ou non, sont jetés dans les tourments de l'Histoire. L'écrivain James Joyce, qui a produit ses grandes oeuvres dans la première moitié de ce siècle, notamment durant les années catastrophiques de la Grande Guerre (1914-18), faisait dire à son personnage de Stephen Dedalus: «L'Histoire est un **cauchemar** dont j'essaie de me réveiller.» De même, des siècles plus tôt, Shakespeare avait-il mis dans la bouche de Macbeth cette définition sombre de l'Histoire universelle: *«T'is a story told by an idiot, full of sound and fury!...»* (À entendre au sens fort: «Une mauvaise blague racontée par un débile d'esprit, pleine de bruit et de fureur.») C'est dire que l'Histoire semble à première vue une suite chaotique de guerres, de tueries, de crises sociales et politiques où la violence plus qu'autre chose, la force brute, militaire ou économique, paraît le plus souvent imposer sa loi. Et s'il est évident que l'humanité a réalisé depuis son origine historique des progrès techniques ahurissants, il semble que **d'un point de vue moral** les hommes continuent et continueront à être ce qu'ils ont toujours été, inspirés et mus par l'intérêt, la vanité et la soif de puissance, infiniment plus que par la Raison, l'exigence de Justice ou la simple bonne volonté. L'Histoire se présente comme un éternel recommencement des mêmes folies humaines, elle **tourne en rond**, elle **n'a pas de sens**. Aussi, à considérer les choses

dans leur ensemble, peut-on légitimement se demander: «Mais à quoi mène cette folie? Qu'est-ce que signifie tout cela? Et à quoi bon?»

Ce constat sinistre de l'agitation des hommes, certains ont souhaité le dépasser. Ils ont voulu (désiré?) déceler un sens caché sous cette confusion, découvrir un **ordre réel** derrière cet **apparent chaos**, en posant que cet ordre ne saurait se concevoir qu'à partir d'un but, d'un dessein, d'une **finalité** vers laquelle tant bien que mal tendrait l'espèce humaine. Cet ordre serait celui-là même du progrès que les sociétés feraient en direction du but final: idéal toujours futur d'une humanité enfin réconciliée avec elle-même, d'une Société selon la Raison où la violence ne serait plus l'arbitre des désaccords et des litiges: bref un monde accompli où l'homme verrait dans la Loi l'incarnation concrète et dernière de sa liberté, une Société juste, une planète pacifiée, une Utopie réalisée.

Ainsi est née vers la fin du XVIII^{ième} siècle une nouvelle Philosophie de l'histoire. Nous verrons qu'elle reposait pour une bonne part sur une compréhension téléologique (c'est-à-dire finaliste) de la Nature. En effet, puisque nous vérifions toujours que, chez les être vivants, la nature ne fait jamais rien sans raison, il serait pour le moins étonnant que la raison ait été donnée à l'homme **pour rien**, ou uniquement pour qu'il en fasse un usage déraisonnable (égoïsme, guerres, violences), et que bref, le seul être doté de raison soit aussi le seul à échapper au principe rationnel par ailleurs partout reconnu dans la Nature!...

Le principal défi qu'une telle philosophie avait à relever était de maintenir cette idée d'un progrès moral de l'humanité **tout en tenant compte** des cruelles réalités de l'Histoire. Il fallait réconcilier la Violence historique et la Raison finale, c'est-à-dire expliquer comment l'accomplissement moral de l'humanité se devait **nécessairement** de passer par les voies tortueuses de la Violence. Difficultés qui nous entraînent vers cette autre: Qu'en est-il de cet être qu'on appelle homme, qui se donne comme une curieuse combinaison de folie et de raison, de sociabilité et d'insociabilité, d'égoïsme et d'aspiration à l'universalité? Cet être dont l'espèce doit traverser les jungles de l'oppression, de la rivalité meurtrière et de la guerre pour réaliser au bout de compte — et faire descendre sur terre — le Bien moral?

3. Position du problème

b) **Enjeux éthiques de la Crise de la finalité**. Sur cette idée que le **destin historique de l'humanité** serait l'avènement d'une Société parfaitement Juste, notre époque bien entendu a beaucoup déchanté. Après les deux guerres mondiales, après les camps d'extermination nazis, après les récentes atrocités révélées en ex-Yougoslavie, comment pourrait-on croire que de telles abominations puissent avoir, fût-ce à très-très long terme, quelque finalité morale que ce soit? Même l'utopie communiste-socialiste, qui a tenu bon chez l'intelligentsia occidentale jusqu'au milieu environ des années soixante-dix, même cette idée d'un renversement du capitalisme pour mettre fin à l'oppression de l'homme par l'homme, force nous est d'admettre qu'elle n'est plus qu'un cadavre creux. **Nous sommes profondément désabusés de l'avenir. Jamais peut-être l'humanité (en tout cas, cette partie de l'humanité que représente l'Occident) n'a aussi peu cru à ses lendemains que nous.**

Est-ce à dire cependant que, désenchantés comme nous le sommes, nous devons nous résigner au cynisme et à la violence? Ces «admirables» conceptions que l'on découvre chez les auteurs du passé, avec leurs idées d'Universalité, de Justice, de Raison et de Souverain Bien, lorsque nous considérons où nous en sommes avec l'histoire humaine, — ces conceptions ne sont-elles plus que des objets de musée, ne présentent-elles plus qu'un intérêt purement historiographique, à l'instar de l'astronomie de Ptolémée ou de la phoronomie cartésienne? Ou alors, cet héritage considérable peut-il être encore de quelque signification pour nous? D'autre part, si ces mêmes conceptions autrefois vivantes dans le cerveau des hommes ne sont plus que des momies, et qu'il n'y a plus rien à espérer d'une réconciliation future de l'homme et de la Raison, il est tout à fait légitime de radicaliser la question et de se demander: une vie humaine (morale?) est-elle possible, tant du point de vue du «groupe» que de «l'individu», si elle se désolidarise complètement de l'avenir?

Certains pourraient cependant nous objecter que nous n'avons justement pas motif de nous plaindre. Ne vivons-nous pas dans une société du **droit**, où chacun est **reconnu** et protégé par l'ensemble des institutions (sociales, juridiques, politiques)? Ne s'agit-il pas pour chacun de tenter de se «tailler une place», de «tracer et de suivre sa voie», pour s'accomplir personnellement et mener une «vie qui vaille la peine d'être vécue»?

À ces objections, nous pourrions répondre en retour ceci: nous constatons autour de nous, nous constatons en nous-mêmes un sentiment d'insatisfaction, souvent diffus, néanmoins profond, qui semble mettre radicalement en doute la belle ordonnance égalitaire et individualiste de notre société. N'éprouvons-nous pas au plus intime de nous quelque chose comme un **appel**, une **exigence**, une **aspiration** vers «quelque chose d'autre» qui donnerait une signification pleinement humaine à nos vies

Et si cet appel, si cette exigence (c'est l'hypothèse que nous explorerons) passaient par la question morale? Et si cette question morale passait par une interrogation sur notre rapport à l'Histoire, à cette crise de la finalité qui semble nous avoir dépossédé de l'avenir et abandonné au seul jeu de forces (économiques, politiques) sur lesquels l'individu apparemment n'a plus aucune prise?

CONTENU DU COURS

Pour aborder ces questions, nous prendrons appui sur trois textes fondamentaux en «philosophie de l'Histoire». Le premier, celui de Rousseau sur l'origine des inégalités (1755), nous présentera une image profondément pessimiste de l'histoire, puisque le principe même de la socialité impliquera une dénaturation de l'homme. Ce Discours nous permettra d'interroger la légitimité morale d'un ordre légal fondé sur la propriété, où une infime minorité de puissants s'accapare les biens de la terre pour en priver les autres et les asservir. Kant, avec son *Idée d'une Histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (1784), nous offrira une première tentative pour discerner un ordre rationnel derrière l'apparent chaos de l'Histoire; ainsi son concept «d'insociable sociabilité de l'homme» proposera-t-il de voir dans la «fâcheuse disposition» humaine à la rivalité violente, le moyen même dont se sert la nature pour «forcer» l'homme à se doter de règles, et par le fait même à se «moraliser». Enfin, avec Alexandre Kojève qui, dans un texte datant des années 1930, commente un passage difficile de l'oeuvre de Hegel (1806), nous assisterons entre autre (car c'est un texte d'une très haute richesse, anthropologique, psychologique, philosophique...) au drame terrible par lequel l'Homme s'est arraché à la nature pour advenir à son humanité, cette lutte à mort à l'origine de toute histoire, ce conflit originel et violent sans quoi les hommes ne seraient pas devenus des hommes.

Tous ces textes pris dans leur ensemble nous permettront de dégager des notions aussi capitales que celles d'aliénation, de lutte pour la reconnaissance, de violence et de rivalité mimétiques, de ruse de la Raison, etc., et par là même ils nous engageront à nous interroger sur les fondements d'une conception de l'Histoire. Nous aspirerons bien entendu à dégager de la manière la plus rigoureuse le sens de ces textes, mais ceux-ci doivent aussi, ils doivent surtout nous permettre de mieux clarifier la nature des problèmes en jeu, tant dans leur origine historique que dans leurs prolongements actuels, de façon à ce que nous puissions nous interroger plus lucidement sur **notre** rapport à l'Histoire.

CALENDRIER

Voici donc le parcours que nous nous proposons de suivre dans ce cours (ce calendrier est sujet à modifications, selon le «rythme» du groupe):

1ère semaine	Présentation générale: l'historicité de l'homme.
2e semaine	Rousseau. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.*
3e semaine	Rousseau. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (suite).
4e semaine	Rousseau. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (suite).
5e semaine	Rousseau. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (suite).
6e semaine	Rousseau. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (suite).
7e semaine	Rousseau. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (suite).
8e semaine	**Examen en classe.**
9e semaine	Kant. *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique.*
10e semaine	Kant. *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* (suite).

11e semaine	Kant. *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* (suite).
12e semaine	Hegel. «Dialectique du maître et de l'esclave» extrait de la *Phénoménologie de l'Esprit.*
13e semaine	Hegel. «Dialectique du maître et de l'esclave» extrait de la *Phénoménologie de l'Esprit* (suite).
14e semaine	Hegel. «Dialectique du maître et de l'esclave» extrait de la *Phénoménologie de l'Esprit* (suite).
15e semaine	**Examen en classe.**

NATURE DES TRAVAUX

La répartition des notes se fera comme suit:

1. Exercices et contrôles.....50%
2. Un examen de mi-session.....25%
3. Un examen de fin de session 25%

A) Les contrôles

Si le professeur vous dit de lire telle ou telle partie de texte pour la semaine suivante, au début du cours suivant vous êtes **toujours** susceptibles d'être interrogés par écrit sur cette lecture (court test d'une quinzaine de minutes).

B) Les exercices

Souvent l'étudiant, qui a fait une lecture consciencieuse, se demande s'il a bien compris ou encore s'il a bien su dégager les points forts d'un texte. Ces exercices permettront à l'étudiant d'évaluer sa compréhension des textes et au professeur de prendre régulièrement le «pouls» du groupe afin de rectifier éventuellement son tir. Le nombre de ces exercices et contrôles peuvent varier entre quatre et six (selon le rythme propre à chaque groupe).

Si les exercices relèvent davantage de l'analyse de texte, les **examens** quant à eux empruntent davantage la forme dissertative. Dans ces examens, l'étudiant n'a pas à répéter purement et simplement l'interprétation personnelle que le professeur propose de Rousseau ou de Kant. Il s'agit bien plutôt d'une réflexion qu'élaborera l'étudiant dans le cadre d'une discussion avec les auteurs abordés. À ces occasions, on le voit, l'accent sera mis davantage sur l'autonomie de jugement et la créativité intellectuelle de l'étudiant.

TEXTES OBLIGATOIRES

J.-J. Rousseau. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1755)* Classiques Hachette «Phi», #92, Paris, 1997.

Le texte de Kant sur l'*Idée d'une Histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* ainsi que celui d'Alexandre Kojève sur le *Dialectique hégélienne du Maître et de l'Esclave*, seront rassemblés en un recueil dont le numéro vous sera communiqué en temps opportun.

BIBLIOGRAPHIE

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, Gallimard, 1964 pour le t. 3: Du contrat social et écrits politiques; on peut consulter dans ce volume, ou encore dans les nombreuses éditions en livre de poche le «Discours sur les arts et les sciences» (édité avec le second *Discours* en G/F, no. 243) ainsi que le *Contrat social* (en G/F, no. 94).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*, «Textes et contextes», Paris, Magnard, 1986; édition scolaire intéressante en ce qu'elle édite le texte de Rousseau sur les pages paires et son explication, commentaire ou sa mise en relation avec d'autres textes de Rousseau (ou encore d'autres auteurs) en regard sur les pages impaires.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier-Flammarion no. 117, 1966; long roman philosophique qui présente la théorie de l'éducation développée par Rousseau à partir de ses considérations sur les débuts et les erreurs de l'histoire humaine. Le livre V contient un résumé de politique.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Les confessions*, Paris, Garnier-Flammarion, no. 181 et 182, 1968, 2 t.; meilleures que n'importe qu'elle biographie pour avoir une idée du personnage qu'était Rousseau, ces «confessions» sont aussi une étape marquante dans l'histoire de l'analyse psychologique.

Sur Rousseau on peut d'abord consulter les quelques pages (pp. 414-28) que lui consacre Émile Bréhier au second tome de son *Histoire de la philosophie*, «Quadrige» (rééd. 1982), Paris, P.U.F., 1930-38; on peut aussi consulter quelques bons commentateurs, entre autres:

CASSIRER, Ernst. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, trad. M. B. de Launay, Paris, Hachette, 1987.

COLLECTIF. *Pensée de Rousseau*, «Points», Paris, Seuil, 1984; recueil d'articles de grands spécialistes comme Leo Strauss, Eric Weil, Ernst Cassirer, etc., publié sous la direction de T. Todorov et G. Genette.

DERATHE, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1970 (rééd.); ouvrage d'érudition qui retrace tous les interlocuteurs implicites et explicites qui ont contribué à la formation de la pensée politique de Rousseau.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974; commentaire extrêmement détaillé, précis et systématique (ce qui explique qu'il soit

très volumineux) du «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité...».

GOUHIER, Henri. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1970.

STRAROBINSKI, Jean. *La transparence et l'obstacle*, TEL, Paris, Gallimard, 1971; excellente analyse des rapports entre la vie et l'oeuvre de Rousseau par un ancien médecin devenu professeur de littérature et d'histoire des idées.

KANT, Immanuel. *Fondements de la métaphysique des moeurs*, trad., intro. et notes par V. Delbos, Paris, Delagrave, 1967.

KANT, Immanuel. *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet avec une intro. de F. Alquié, «Quadrige» (rééd. 1983), Paris, P.U.F., 1943.

KANT, Immanuel. *Métaphysique des Moeurs*, qui se divise en: 1ère partie, *Doctrine du Droit*, trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1979; et 2ième partie, *Doctrine de la vertu*, trad. du même, Paris, Vrin, 1968.

KANT, Immanuel. *La philosophie de l'histoire*, trad. et intro. par S. Piobetta, Paris, Aubier Montaigne, 1947; repris en livre de poche, chez Denoël-Gonthier, coll. «Médiations», 1980. Ce livre est un recueil d'articles et d'opuscules: il n'a jamais été publié sous cette forme par Kant lui-même. C'est de ce recueil que seront tirés les textes que nous étudierons, soit les «Conjectures sur les débuts de l'histoire de l'humanité» de 1786 et l'«Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique» de 1784.

KANT, Immanuel. *Vers la paix perpétuelle*, trad. J. Darbellay, Paris, P.U.F. 1958.

KANT, Immanuel. *Oeuvres philosophiques*, trad. par toute une équipe sous la direction de F. Alquié, «La Pléiade», Paris, Gallimard, 3 volumes, 1980-1986. Traduction la plus récente et donc, dans la plupart des cas, la plus fidèle et la plus française des oeuvres de Kant. Les oeuvres que nous avons citées se trouvent dans les tomes 2 et 3.

Sur la philosophie pratique de Kant, on peut trouver de nombreuses présentations qui se valent toutes plus ou moins. On peut consulter, pour s'introduire assez sérieusement, l'article de l'*Encyclopédie Universalis* sur Kant. Il permet de faire le lien entre la théorie de la connaissance et l'éthique de notre auteur.

Les livres les plus utiles pour notre propos et pour vous aider dans votre lecture, seront:

DELBOS, Victor. *La philosophie pratique de Kant*, Paris, P.U.F., 1926. Grande étude chronologique du développement de la problématique éthique chez Kant. Le chapitre III est consacré à la philosophie de l'histoire de Kant.

VIALATOUX, Joseph. *La morale de Kant*, «SUP», Paris, P.U.F., 1956. Petit ouvrage d'introduction qu'on peut parcourir rapidement (86 p.) et qui nous permet de saisir tout l'intérêt des textes de Kant.

PHILONENKO, Alexis. *L'oeuvre de Kant: la philosophie critique*, «À la recherche de la vérité», Paris, Vrin, 1969-1972, 2 tomes; vous vous référerez notamment au second tome intitulé: Morale et politique.

PHILONENKO, Alexis. *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, «Bibliothèque d'histoire de la Philosophie», Paris, Vrin, 1968.

HEGEL, G.W.F. *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941; c'est de cette grande oeuvre de l'histoire de la philosophie, publiée en 1807 que nous étudierons un

extrait: La dialectique du Maître et de l'Esclave ou Domination et Servitude; chap. IV, B. pp. 157-166; nous utiliserons cependant la traduction commentée d'Alexandre Kojève (cf. plus bas).

HEGEL, G.W.F. — *La raison dans l'Histoire*, trad. Papaioannou, Paris, 10/18, U.G.E., 1965.

HEGEL, G.W.F. — *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1963.

HEGEL, G.W.F. — *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'État en abrégé*, trad. Derathé, Paris, Vrin, 1975.

Sur Hegel, on peut d'abord consulter, comme pour Rousseau, le chapitre que lui consacre M. Bréhier au tome troisième de son *Histoire de la philosophie*, p. 644-687; on trouvera des compléments d'information dans:

BOURGEOIS, Bernard. — *La pensée politique de Hegel*, SUP, Paris, P.U.F., 1969.

CHÂTELET, François. — *Hegel*, «Écrivains de toujours», Paris, Seuil, 1968.

HYPPOLITE, Jean. — *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, «Points», Paris, Seuil, 1983.

KOJÈVE, Alexandre. — *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.