

Quatre dissertations faites en classe par

Luca Ascanio Ercolani - Baltazar Mottola - Albert Windsor - Romain Boulet-Desbareau

Les dissertations qui suivent ont été réalisées durant l'année scolaire 2025/ 2026 par des élèves du lycée Chateaubriand de Rome à l'occasion de devoirs en classe. Elles ont toutes été écrites en quatre heures.

Elles représentent un bel hommage rendu à l'exercice de la dissertation de la part d'élèves qui se sont emparés de l'exercice pour déployer, avec une puissance hors du commun, une réflexion rigoureuse, cultivée et singulière.

Merci à Albert, Baltazar, Luca et Romain pour ces dissertations réjouissantes.

Julie Poulain et Evelyne Oléon,

Professeures de philosophie au Lycée Chateaubriand de Rome

Le 01 juillet 2026

I.

Le bonheur nous échappe-t-il inévitablement ?

Luca Ascanio Ercolani

« Sois heureux », dit-on. Nous sommes inondés d'exhortations au bonheur. Le bonheur devient, au sein de la société, l'objet d'une recherche, dont l'accomplissement — souvent propre aux autres — marque la réussite d'une vie. C'est peut-être pour se protéger de cette contrainte que l'homme envisage le caractère inatteignable du bonheur, en affirmant « Le bonheur nous échappe inévitablement ». S'il échappe, c'est qu'on le poursuit, c'est que l'on court encore et encore pour le saisir, et qu'il est trop loin. En tous cas, dire qu'il échappe, c'est déjà lui attribuer une réalité ontologique. Or, ce verbe, qui fait allusion à la fugacité d'un mouvement, semble peu adéquat associé au bonheur, qui n'est plus le « bon sort » que l'étymologie suggère, mais un état stable et total, un équilibre parfait. Il est bien possible, cependant, que le bonheur n'échappe qu'à notre compréhension : il n'est pas inatteignable, mais incompréhensible, trop flou, et c'est en ce sens, cette fois-ci, qu'il nous échapperait. D'ailleurs, pourquoi penser un bonheur à nous ? Le bonheur n'est-il pas ce qu'il y a de plus intime, de plus individuel ? Et même, une fois établi qu'il m'échappe ou qu'il nous échappe, pourquoi s'obstine-t-on à en identifier l'impossibilité absolue, certaine, « inévitable » ? Le bonheur se réduit-il à une proposition mathématique fausse ? Sommes-nous toujours loin, trop loin du bonheur ? Nous admettons, dans un premier temps, que l'homme poursuit un bonheur qui lui échappe, puis nous montrerons comment il parvient parfois à le saisir. Enfin, nous verrons que la question est ce qui empêche le plus, en réalité, une approche lucide de ce que veut dire être heureux.

En premier lieu, il est nécessaire de considérer le bonheur comme l'une des principales ambitions de l'homme, qui en néglige le caractère toujours insaisissable, toujours lointain de ce que nous sommes.

Pour que le bonheur échappe, il faut d'abord que nous le recherchions, et il est indéniable que le bonheur constitue en effet l'une des fins de l'existence humaine. Dans la pensée commune, une vie heureuse est ce qu'il y a de plus réussi, c'est en quelque sorte l'accomplissement de toute la potentialité de l'existence : tous se voudraient heureux. Être heureux, c'est même le but le plus important, le seul dont la valeur est intrinsèque à lui-même. Pour Aristote, c'est le but suprême. Toutes les autres fins ont lieu d'être uniquement en tant que causes de quelque chose d'autre. Je veux être riche, par exemple, par envie de reconnaissance sociale, mais je ne veux être heureux que pour être heureux. Ainsi, il semble quelque peu difficile, précisément pour cette « suprématie » absolue du bonheur, de croire que nous ne le recherchons point. De surcroît, il ne s'affirme pas seulement comme but commun des ignorants, mais aussi comme l'un des objectifs de la philosophie, d'Épicure jusqu'à Descartes, chez lesquels la « vie bonne » est rendue possible aussi par l'attitude réflexive propre à la philosophie.

Maintenant, une fois qu'il est clair que nous le poursuivons, il est effectivement probable qu'il nous échappe, qu'il s'éloigne de nous d'un point de vue temporel, dynamique. Le bonheur est souvent associé à un état révolu, qui en quelque sorte nous a échappé, comme l'état de nature ou, plus simplement, l'enfance. Penser, par exemple, que seule l'enfance est heureuse, c'est penser que le bonheur ne reviendra plus : nous ne sommes plus des enfants ! De la même manière, attribuer à la culture et à la société l'effacement du bonheur, comme le fait Rousseau, c'est s'exclure du bonheur : nous ne sommes plus des sauvages ! D'ailleurs, si l'on ne voit pas le bonheur dans un passé lointain, on peut également le voir dans un futur qui n'arrivera jamais. Selon Schopenhauer, l'homme se trompe à identifier dans la satisfaction d'un désir le bonheur : l'homme qui désire manque, l'homme qui obtient s'ennuie, dans une dynamique de souffrance perpétuelle. On retrouve ce raisonnement chez Rousseau, pour lequel l'obtention de l'objet d'un désir invalide le désir même, ce qui rend l'homme toujours piégé dans cette logique du désir qui empêche le bonheur, qui le rend inaccessible d'un point de vue temporel, mais aussi spatial : le bonheur est sans cesse au-delà d'où nous sommes.

Le bonheur pourrait nous « échapper » d'autre part si l'on ne parvenait à en saisir la signification, le contenu profond de ce terme trop vague. Selon Kant, c'est le cas : le bonheur est bien un concept de l'imagination, mais il est inconsistant, il est en quelque sorte vide, indéterminé et nous ne pouvons lui donner une définition aussi universelle que le terme prétend. Tomber dans des cas particuliers, c'est se tromper : on ne peut pas, en cela, réduire le bonheur à la possession de tel ou tel attribut, car cela voudrait dire enlever au bonheur son universalité. L'homme peut ainsi se méprendre quant au contenu du bonheur ; le bonheur lui « échappe ». Par exemple, l'homme trop occupé à poursuivre des objectifs matériels, pensant que leur obtention lui donnera le bonheur, n'est en train pour Pascal que de se divertir, d'oublier son malheur au profit de vaines —si nobles soient-elles— activités. Ainsi, le bonheur peut échapper à notre compréhension, à notre entendement, en ce qu'il est trop vague pour être défini.

Le bonheur peut-il alors ne pas nous échapper ? Peut-on être heureux ? D'autre part, si l'on arrêta de le poursuivre, nous échapperait-il ?

Si l'on mettait en acte l'art de ne pas poursuivre le bonheur, il est certain que le bonheur ne pourrait échapper à rien. Or, il est fréquent de penser que pour avoir ce que l'on veut, il faut ne pas le vouloir. « Ne cherche pas l'amour, il viendra tout seul ! », entend-on. Alors, l'homme doit se passer de rechercher le bonheur, en ce que le poursuivre serait non seulement vain, mais aussi contre-productif. De nombreux philosophes, de la même manière, prônent l'abandon de la recherche. Kant, encore une fois, voit en le bonheur une préoccupation inutile, que l'on peut simplement éviter. On ne doit pas désirer le bonheur ; ce serait inepte de notre part. Selon Rousseau également, cette recherche n'a pas de sens : comment peut-on désirer ce que l'on ne connaît pas ? Il reste donc à s'abstenir de vouloir le bonheur, ce qui permet de ne pas s'agiter en le poursuivant, et ce qui empêche au bonheur, d'un point de vue logique, de nous échapper.

En réalité, au-delà de cette contradiction formelle, il serait parfois possible d'atteindre le bonheur, non pas dans un premier temps comme recherche d'un objet extérieur, mais comme compréhension de ce qui est déjà en nous. Le bonheur n'est pas, par sa nature d'état

d'équilibre, compatible avec une poursuite convulsive. Être heureux, pour les stoïciens, c'est même s'aliéner de toute poursuite, c'est se renfermer à l'intérieur de soi en acceptant, imperturbables, les événements extérieurs. Aristote, quant à lui, considère le bonheur comme accomplissement d'une fonction propre, qui est à trouver en soi et non pas en dehors de soi. Être heureux, c'est bien vivre avec soi, dans soi. Pour Descartes, c'est dans l'harmonie du rapport entre âme et corps, vécu librement, que réside le bonheur. Il s'agit ainsi, encore une fois, d'une réflexion que le sujet opère sur lui-même, pour chercher le noyau de bonheur qui se cache en lui. Déplacer la recherche à l'extérieur pourrait signifier se distraire : le bonheur pourrait ne pas nous échapper, si l'on sait où il faut le chercher.

Cependant, le bonheur peut aussi se penser comme résultat d'une véritable recherche que le sujet met en acte vers une entité extérieure. Cette recherche peut s'assimiler à la philosophie hédoniste et, en plus faible mesure, à celle épicurienne. L'hédonisme, dont le principal représentant est Aristippe de Cyrène, voit le bonheur en l'assouvissement des plaisirs, qui ne sont pas uniquement à l'intérieur du sujet, comme déjà-là, mais que le sujet éprouve en satisfaisant les désirs qui portent sur l'extérieur, dont on peut citer, entre autres, le plaisir charnel. Épicure, tout en s'éloignant de cet abandon quasi complet à la force du désir, admet bien que le bonheur dérive de la satisfaction des « bons » désirs, ceux naturels et nécessaires, qui aboutit à la paix de l'âme, à l'ataraxie. Or, déjà seulement dans le concept de désir, il y a une envie de l'autre, de ce qui est hors de nous — du latin de-siderare, observer les étoiles —. Le bonheur peut donc bien « se trouver », on peut bien l'attraper malgré sa fuite, en ce qu'il pourrait résider dans l'écoute, dans l'adhésion et dans la satisfaction ultime des désirs portant sur le dehors. Ce dehors, ainsi, on le poursuit, on lui court après, on l'attrape ; on serait alors heureux.

Peut-être, plus profondément, est-il vain de s'interroger sur le bonheur avec des questions telles que « Le bonheur nous échappe-t-il inévitablement ? », au-delà même de toutes les réflexions sur l'être ou ne pas être heureux, en ce que la question pourrait effacer la valeur du bonheur même.

D'une part, l'adverbe « inévitablement » suggère une conception du bonheur quelque peu équivoque, qui livre l'homme à un désespoir qui n'a pas lieu d'être. Ce caractère absolu de la supposée inexistence du bonheur conduit à une inexactitude, à une incohérence dans le concept même du bonheur. Le bonheur, en effet, est éminemment personnel, ou en tout cas variable, et ne peut se réduire à un événement mathématique. Dire « le bonheur nous échappe inévitablement », c'est penser une probabilité nulle d'une proposition univoque, qui ne prend pas en compte sa nature toujours changeante. D'ailleurs, on aime bien penser le bonheur comme ce qui, forcément, n'est pas. Ainsi, on a une excuse pour ne pas être heureux, on est justifié. Si je suis malheureux, ce n'est pas ma faute : c'est que le bonheur m'échappe inévitablement. Mais est-il convenable que l'homme se livre à un si rassurant désespoir ?

Même lorsque, mus par un sain optimisme, nous répondons « Non. Le bonheur ne nous échappe pas », le point de vue qui se cache est ambigu. Il semble supposer que nous pouvons parvenir au bonheur, et que nous savons comment nous y prendre. Mais qui, nous ? L'accomplissement du bonheur, même s'il s'avérait être le résultat d'un travail collectif, réside à l'intérieur de l'individu. Si « je » peux être heureux, je ne saurai jamais si « nous » sommes heureux. C'est ce qu'affirme Rousseau dans le cadre de sa réflexion sur le « bonheur public ». En effet, il est impossible d'établir chez l'autre les symptômes du bonheur, qui pourraient nous faire dire « Voilà ! Il est heureux et je suis heureux. Nous sommes tous heureux », en ce que cela consiste à projeter vers les autres les caractéristiques de mon propre état d'âme. Ainsi, avant même de savoir si le bonheur n'échappe pas ou échappe, nous devrions nous demander « De qui échapperait-il ? », « De moi » devrait être la réponse.

Finalement, il est probable que penser le bonheur, dans son entièreté, nous empêche d'être heureux. Penser le bonheur pourrait être sa négation même. En effet, c'est peut-être la recherche obsédante de l'étiquette "bonheur" qui rend impossible de le trouver. Nous perdriions en quelque sorte notre temps à considérer les grandes choses, le "Bonheur", en oubliant les petites, "mon bonheur", peut-être les seules vraies. Nous cherchons une définition universelle, à insérer de façon convaincante dans un dictionnaire bien fait, et par là nous négligeons les petits bouts de bonheur qui nous traversent. Thalès, en observant les astres, serait tombé

dans un trou dans le *Théétète* de Platon. De la même manière, les hommes, trop occupés à penser le Bonheur, oublient le leur, là devant eux. Peut-être faudrait-il opérer un renversement, partir des petites choses pour comprendre humblement, sans aucune prétention universalisante, les grandes, « *si parva licet componere magnis* ». Le « sentir » du bonheur, qui traverse la chair comme un tout petit frisson de plaisir, ne peut accepter une conceptualisation préalable. Penser le bonheur, c'est ignorer le petit frisson qui le constitue. Peut-être suis-je heureux dans une première gorgée de bière, dans un baiser, dans la fraîcheur des draps propres, dans une phrase soulignée au crayon, dans le sel sur la peau après la mer, dans des petits riens ; mais peut-être ne le vois-je pas, égaré par des définitions grandiloquentes du bonheur, auxquelles il est impossible de s'identifier. Rousseau, dans les *Rêveries du promeneur solitaire*, est heureux sur le bord du lac, en regardant les vagues, en écoutant leurs bruits, et cela « suffisait pour [lui] faire sentir avec plaisir [son] existence, sans prendre la peine de penser ». S'arrêter pour réfléchir, « Qu'est-ce que je ressens ? Suis-je heureux ? », c'est déjà déplacer la focalisation vers la raison plutôt que vers le sentir, et cela signifie, certainement, perdre un morceau de bonheur. Certes, on n'irait pas jusqu'à dire que penser le bonheur est inutile, ce qui reviendrait à nier l'attitude philosophique qui demande de toujours s'interroger ; mais il faut reconnaître que les deux actions sont parallèles : on peut certes penser le bonheur, mais ce n'est pas par cette voie qu'on le trouve. Le bonheur peut ne pas nous échapper uniquement si l'on se passe de son concept, si l'on se contente de son sentir.

En conclusion, la distance entre l'homme et son bonheur change toujours : elle s'amplifie quand il le cherche et ne le trouve pas, elle se réduit lorsqu'il le trouve ou ne l'a pas cherché. Tout dépend de la consistance qu'on lui confère, de l'inconstance qu'on lui suppose. Le bonheur n'est pas univoque : on ne peut pas le simplifier, on ne peut peut-être pas l'expliquer. En cela, chercher une définition du bonheur est probablement vain, car dans l'universalisation de l'intime quelque chose se perd, quelque chose nous échappe. Le bonheur est un je-ne-sais-quoi, voilà une bonne définition, peut-être la seule qui peut rendre l'homme heureux, sans le dire ni le savoir, sans devoir l'expliquer. Je ne sais jamais si je suis heureux. Je ne peux pas dire « je sais que le bonheur ne m'échappe pas ». Je ne peux que dire, très modestement, « je le sens ».

II.

Le temps soigne-t-il vraiment les blessures ?

Baltazar Mottola

Dans nos sociétés modernes, le temps est devenu une ressource que l'on possède, que l'on mesure et que l'on peut économiser ou dépenser. En effet, le temps nous paraît aujourd'hui comme quelque chose de précieux, avec une certaine valeur, et cela pourrait s'expliquer par les différentes manières par lesquelles on peut le "dépenser" : travailler, se divertir, mais aussi se soigner. La question présente nous parle effectivement de cette supposée fonction thérapeutique du temps : "le temps soigne-t-il vraiment les blessures ?". D'une part, l'adverbe "vraiment" nous pousse à nous interroger sur la véracité de ce propos, qui d'une première impression semble être correct : le passage du temps peut effectivement réduire la souffrance, fermer et cicatriser les plaies et même contribuer à la reconstitution d'un "corps" blessé. D'autre part, il est nécessaire de se demander de quels types de blessures peut-on parler (physiques ou psychiques), et surtout de qui peuvent être ces blessures. En effet, le corps et l'âme humaine sont certes au centre de la question, mais même des sociétés entières ou la nature elle-même peuvent être blessées. Or, comment le temps, quelque chose d'aussi ineffable à l'homme, pourrait-il contribuer au soin de ses blessures ? Attribuer au temps une fonction thérapeutique, n'équivaldrait-il pas à limiter les capacités de l'homme en tant que médecin de soi-même ? En outre, comment le temps pourrait-il nous soigner, alors même qu'il est à l'origine de toute destruction, et pas seulement de toute création ? Le temps

serait-il réellement le soigneur de toutes les blessures ? Dans un premier temps, nous verrons qu'effectivement, le temps paraîtrait avoir un effet thérapeutique sur tout type de blessure, pour ensuite montrer comment l'action humaine limite cette capacité curative. Enfin, nous terminerons en démontrant qu'en réalité, le temps a certes une fonction thérapeutique, mais que les blessures qu'il inflige à l'homme peuvent être bien plus graves, voire incurables.

À première vue, le temps semble effectivement avoir une fonction thérapeutique sur tout type de blessure, qu'elle soit physique ou psychique, de l'homme, d'une société ou de la nature elle-même. En effet, le rapport du corps et du psychisme de l'homme avec le temps nous le démontre clairement. Pour nos blessures physiques, telles qu'une coupure, une brûlure, une maladie ou un bras cassé, le corps parvient à se soigner tout seul avec le temps. La douleur se réduit, les plaies se ferment et se cicatrisent, et le corps peut même devenir plus résistant à ce type de blessures. Par exemple, le système immunitaire peut reconnaître un élément pathogène qu'il a déjà rencontré dans le passé : le corps aurait donc aussi une mémoire. Tout ce processus se déroule donc au cours du temps, et pour certains philosophes comme Merleau-Ponty, le corps et le temps sont en réalité étroitement liés. En effet, nos blessures qui se soignent seraient d'après lui une synthèse corporelle du passage du temps, ce qui voudrait dire que le temps participe effectivement aux soins de nos blessures physiques. Par ailleurs, cela serait également vrai pour les « blessures de l'âme », étant donné que grâce à l'accumulation d'autres souvenirs (et par conséquent l'oubli de certains d'entre eux), le passage du temps rend les souvenirs d'expériences douloureuses de moins en moins pénibles. Le temps serait donc capable de soigner les blessures de l'homme.

D'autre part, les sociétés humaines en général semblent nécessiter également du temps pour pouvoir soigner leurs blessures collectives. En effet, le temps permet aux sociétés et aux nations de se reconstituer après un grand traumatisme. La seconde guerre mondiale nous le montre clairement. L'Europe a dépensé énormément de temps pour fermer ses plaies : d'innombrables villes ont dû être reconstruites, la démocratie a nécessité du temps pour se réaffirmer, de nombreux procès ont été faits au long de toute la deuxième moitié du XXe siècle envers les responsables des différents régimes autoritaires (par exemple, la France a continué à juger jusqu'aux années 1980 les dirigeants du régime de Vichy, tels que le chef de la Gestapo à Lyon, Klaus Barbie, en 1987 ou le chef de la milice de Lyon, Touvier, en 1989). Les sociétés nécessitent donc du temps pour régler leurs comptes. Par ailleurs, le passage du temps peut rendre ces traumatismes partie d'une mémoire collective, une mémoire qui permettra ensuite la consolidation d'un groupe, d'une société et d'une nation entière. En reprenant l'exemple de la seconde guerre mondiale, on le voit clairement : le traumatisme de la guerre et des totalitarismes dans des pays comme la France ou l'Italie a été « soigné » grâce à la formation d'une mémoire nationale, centrée sur le mythe de la Résistance en France et de la Guerre de libération en Italie, une mémoire qui a unifié les membres de la société, indépendamment de leurs différences individuelles.

D'autre part, l'exemple de la nature est encore plus frappant. En effet, la nature est en général capable de se reconstituer et de se soigner au cours du temps : Leibniz et Descartes définissaient les êtres vivants comme des machines naturelles, capables de se réparer et de se reconstruire au fil du temps. D'autre part, des exemples historiques tels que le trou dans la couche d'ozone au pôle Sud nous le démontrent clairement. En effet, il y a plus de 50 années, ce « trou » se trouvait dans une situation critique, avec la couche d'ozone qui était devenue beaucoup moins épaisse, menaçant le bien-être de toute la planète. En revanche, si on l'observe aujourd'hui, elle s'est quasiment complètement reconstituée. Certes, ce qui nous a permis d'éviter une catastrophe environnementale est tout d'abord la coopération entre les États pour cesser la production des gaz qui détruisaient la couche, mais ce n'est pas l'homme qui a reconstruit ensuite cette couche : c'est la nature elle-même qui l'a fait au cours d'une cinquantaine d'années. Le temps semblerait donc être effectivement capable de soigner tout type de blessure. Que ce soit une blessure physique ou psychique de l'homme, une blessure matérielle ou morale d'une société ou d'une nation, ou même une « blessure » de l'atmosphère elle-même, le temps paraît être une ressource nécessaire pour permettre un soin complet de ces plaies. Toutefois, si le temps soigne effectivement les blessures, que devient alors le rôle

de l'homme dans ce cadre ? Ne pourrait-il pas peut-être faire mieux que le temps, ou inversement, empêcher le temps de remplir sa fonction curative ?

De fait, l'agir humain peut effectivement influencer l'efficacité des capacités thérapeutiques du temps. Cela est très clair lorsqu'on parle des blessures de l'homme. En effet, bien que le temps paraisse être nécessaire aux soins des blessures, cela ne signifie pas qu'on a besoin d'une grande quantité de temps pour le faire. Laisser la tâche de soigner nos plaies au temps équivaldrait à un acte de passivité, d'oisiveté. Par ailleurs, Hegel lui-même nous le confirme : notre volonté ne dépend jamais de « mobiles » ou de « circonstances » externes, tels que le temps dans ce cas, et affirmer que notre volonté est influencée par ceux-ci serait un acte de mauvaise foi. Si l'on veut soigner nos blessures, la manière la plus efficace serait donc de précéder l'action du temps par nos propres moyens. La science et la technique nous le confirment : les avancées en médecine nous ont permis de réduire le temps de convalescence. De plus, l'homme est lui-même capable de soigner ses blessures internes de différentes manières : par l'art, par la littérature, par le sport et même par la parole, l'homme peut affronter et décortiquer ses troubles intérieurs pour les dépasser et se « soigner ». L'action humaine peut donc soigner plus efficacement ses propres blessures que le temps lui-même.

Inversement, de même qu'il est capable de précéder la fonction curative du temps, l'homme est également capable de l'entraver et l'empêcher. En effet, l'Histoire des sociétés humaines nous le montre clairement. Même si le temps aidait les sociétés et les nations à se soigner, en leur permettant de se reconstruire et de former une mémoire collective, l'homme n'apprend jamais de ses erreurs du passé, et l'histoire finit par se répéter. L'entre-deux-guerres nous l'a montré : les Nations ont été incapables d'empêcher le déclenchement d'une seconde guerre mondiale, même si elles étaient déjà marquées par le traumatisme de la première guerre, une plaie qui très probablement n'a même pas eu le temps suffisant pour être correctement soignée. L'Histoire ne serait donc pas un « magister vitae », comme l'affirmait Machiavel, puisque les hommes n'apprennent pas du passé et finissent par se blesser avant même que le temps puisse tenter de soigner la blessure précédente. En outre, le temps qu'en général une plaie peut nécessiter pour se soigner d'une façon naturelle sans une intervention de l'homme ne correspond jamais avec le temps des sociétés modernes. L'exemple de la nature nous le montre clairement. En effet, depuis la révolution industrielle, les sociétés humaines ont exploité sans mesure les stocks de ressources naturelles, telles que le charbon, le pétrole, le gaz, les animaux pour l'élevage intensif et même les forêts. Le philosophe Hans Jonas nous montre le risque qu'on court si l'on continue à exploiter la nature de cette façon : des conséquences déplorables pour l'environnement, mais même pour l'homme lui-même. Tant que l'homme continuera donc à empêcher la nature de se reconstituer dans le temps, la question environnementale restera irrésolue et la nature continuera à avoir des blessures non-soignées. L'action de l'homme peut donc interférer sur les capacités curatives du temps, soit en le précédant, soit en l'entravant.

Néanmoins, le temps ne pourrait-il pas avoir même une fonction inverse à celle de soigneur ? Ne serait-il pas peut-être à l'origine de certaines blessures de l'homme, même les plus profondes, voire incurables ? En effet, le temps reste quand même l'élément central qui définit notre condition : nous sommes des êtres temporels, dont l'existence est limitée et inscrite dans le temps. Nous sommes donc déterminés par notre finitude. Or, cette constatation de notre temporalité est à l'origine de deux des plus grandes blessures de l'homme : la mort, une blessure physique qui vous enlève la vie, et la conscience de notre mortalité, une blessure mentale qui est encore plus grave que la mort elle-même. En effet, c'est surtout cette « plaie mentale » de la constatation de notre mortalité qui nous fait souffrir le plus. Pascal, nous le confirme, en définissant l'homme comme un « être de misère », face à sa nature immuable d'être mortel. Par ailleurs, des artistes comme Francisco Goya, avec sa peinture de *Saturne dévorant son fils*, ou Charles Baudelaire avec son poème, *L'horloge*, représentent le temps comme un "Dieu sinistre" et impassible qui "pompe ta vie avec [sa] trompe immonde", pour citer le poète français qui présente le temps comme un "insecte-

vampire". Le temps blesse donc l'homme en le rendant un être mortel, une condition qui le fait tomber dans une crise profonde et qui le remplit d'angoisse.

Par ailleurs, le temps peut être un fardeau pour l'homme non seulement car il définit sa finitude, mais aussi car il l'empêche constamment de vivre - à proprement parler - dans le présent et de façon authentique. En effet, le futur peut être en général source d'angoisse ; la certitude que notre mort est déjà inscrite dans l'avenir. D'autre part, le vrai fardeau du temps qui empêche l'homme de vivre dans le présent est surtout le passé, comme l'affirme d'ailleurs Nietzsche. En effet, pour Nietzsche, le passé empêcherait l'homme de vivre dans le présent, car l'homme est doué de mémoire. Cela signifie que l'homme revient constamment sur ses souvenirs du passé, en développant des sentiments comme la nostalgie, mais aussi de vraies blessures internes, telles que le remords ou le regret, des blessures qui peuvent rester avec nous pour toute la vie car parfois impossible à soigner. Le temps aurait donc tout autre qu'une fonction curative.

En somme, le temps semble clairement être capable de soigner les blessures, que ce soit une blessure physique ou morale, ou une blessure d'un homme, d'une société ou de la nature. Toutefois, cela ne signifie pas que le temps soit un remède universellement efficace, comme nous le démontre l'influence de l'action humaine sur celui-ci. En effet, l'homme peut parfois se soigner d'une manière plus efficace, ou inversement provoquer d'autres blessures à soi-même, aux autres hommes et à la nature avant même que les plaies précédentes puissent être soignées par le temps. Le temps reste donc un remède valable exclusivement hors du cadre de l'activité de l'homme et des sociétés humaines, c'est-à-dire dans un cadre purement naturel. Par ailleurs, le temps n'est pas seulement un soigneur des blessures de l'homme : il peut également être porteur de destruction et lui infliger de nouvelles blessures. La finitude temporelle de l'homme et le fardeau mental du futur et du passé en sont la preuve. Le temps peut donc certes être capable de soigner ces blessures, mais cela n'est plus le cas pour celles de l'homme, surtout car c'est le temps lui-même qui a infligé à l'homme ses plus grandes blessures.

III.

Sommes-nous maîtres de nos paroles ?

Albert Windsor

La parole consiste en un acte : celui de manifester, par des sons articulés, des signes, des propositions ou des discours. Nos paroles sont celles que nous exprimons, et il semble naturel de considérer que la parole, en tant qu'elle émane de nous, doive être soumise à notre volonté. L'acte de parler paraît conditionné par un choix de mots, que ce choix s'accomplisse par avance ou simultanément à l'énonciation. À première vue, le rapport entre le sujet parlant et sa parole reproduit celui du maître et de l'esclave : être maître — *dominus* en latin — suppose une domination, un pouvoir exercé sur ce que l'on possède. Toutefois, n'est-ce pas négliger la parole comme telle que de la réduire à une simple production du sujet ? La parole se fonde sur la langue, laquelle comporte une histoire, des connotations, des équivoques et des significations qui nous échappent. Dès lors, ne faut-il pas envisager qu'une certaine maîtrise s'exerce sur nous par la parole elle-même ? Enfin, pour dépasser ce rapport de force toujours orienté, il convient de se demander si le langage ne constitue pas le socle même de notre existence, rendant possible la conscience, la connaissance et, en définitive, la maîtrise de soi. Nous examinerons d'abord en quel sens l'homme exerce une maîtrise réelle sur ses paroles, puis nous montrerons que cette maîtrise se heurte à des limites tant externes qu'internes, avant de dépasser cette opposition en montrant que la parole, loin d'être un objet à dominer, est l'élément constitutif de notre être.

Tout d'abord, l'homme détient une certaine maîtrise sur la parole, rendue possible par le choix, la volonté et les conditions mêmes de la langue. Le pouvoir du sujet sur sa parole

repose en premier lieu sur le choix. Dans toute situation, l'homme est confronté à des décisions linguistiques : quel registre adopter, quel ton employer, quel mot utiliser ? Toutes ces questions relèvent d'un embarras, mais d'un embarras du choix. Si je décide de me taire, je me tairai. Sans cette possibilité de choisir, la parole serait impossible ou du moins dépourvue de sens. Il existe certes des situations extrêmes — la torture, par exemple —, mais l'on pourrait affirmer que celui qui cède au bourreau choisit encore de parler. Il reste que la maîtrise préliminaire du sujet sur sa parole par le choix est évidente.

De plus, l'homme manifeste sa maîtrise par les conditions mêmes du langage. Comme le montre Benveniste, le langage humain se caractérise par sa double articulation : un nombre fini de phonèmes — les plus petites unités distinctives d'une langue — permet, par combinaison, la création d'une infinité de morphèmes, de mots et de propositions. Nous disposons donc d'une liberté créatrice ou — destructrice — au sein même de la langue. Cette liberté s'étend à toutes les dimensions de la parole : le ton, l'intonation, la construction du discours, le geste qui l'accompagne.

C'est cette possibilité de maîtrise qui fonde la rhétorique, cet art de bien parler théorisé par Aristote. La rhétorique fait de la parole un moyen et un outil. Dans la *Rhétorique*, Aristote distingue trois éléments du discours efficace : le *logos*, principe de raison ; le *pathos*, appel au sentiment ; l'*ethos*, autorité de l'orateur. La parole peut ainsi être déconstruite et reconstruite en une infinité de manières afin d'être plus convaincante ou persuasive. Ainsi nous ne détenons pas le pouvoir sur la parole uniquement par la volonté mais aussi par la manière dont elle est employée et organisée.

Néanmoins, affirmer que l'homme domine sa parole, n'est-ce pas faire abstraction de tout ce qui, dans la parole, dépasse celui qui la profère ? La maîtrise que nous exerçons n'est jamais absolue : elle se heurte à des limites imposées par la société, par le sujet lui-même et par la structure du langage.

Nous avons dit que le choix est constitutif de toute situation de parole. Cependant, n'est-ce pas plutôt le contexte qui détermine le choix plutôt que l'inverse ? Le contexte ne fait-il pas le choix à ma place ? Le choix linguistique est toujours adaptatif : le cadre académique exige un registre soutenu et un vocabulaire précis, tandis que le cadre amical appelle une parole plus spontanée, tournée vers l'expression de l'affection. Nous ne choisissons pas librement nos mots : nous les ajustons aux attentes du contexte, aux normes sociales, aux conventions. Les conditions extérieures de la parole limitent donc notre prétendue maîtrise.

Mais il existe aussi une limite intérieure au sujet parlant : l'inconscient. Freud a montré que le lapsus constitue une irruption de l'inconscient dans le discours conscient, le surgissement d'un désir refoulé qui se manifeste malgré nous. Lors du lapsus, ce n'est plus le sujet volontaire qui parle, mais quelque chose en lui qui parle à sa place — ce que Lacan résumera par la formule « ça parle ». La parole peut donc nous trahir, révéler ce que nous voulions taire. La maîtrise n'est ici que partielle.

Enfin, les limites de notre pouvoir résident dans la structure même du langage. Bergson montre dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* que « le langage exige que nous établissions entre nos idées les mêmes distinctions nettes et précises qu'entre les objets matériels ». Or, la maîtrise connote, en un sens, une sorte d'*hubris*, c'est-à-dire que le maître prétend une domination quasi-divine sur l'esclave. Dans la relation homme-parole cet hubris se manifeste dans l'illusion de la possibilité d'un épuisement totale du réel par la parole. Cette inadéquation structurelle signifie que nous ne pouvons pas faire du langage tout ce que nous voudrions. Il possède des limites internes qu'aucune volonté ne saurait abolir.

Ainsi, la maîtrise de nos paroles se heurte à des bornes tant externes qu'internes. Mais plutôt que de conclure à notre impuissance, il convient de dépasser l'opposition entre domination et soumission pour comprendre que la parole est l'élément même dans lequel nous existons.

La parole me possède. La parole m'enveloppe. Saint Jean écrit : « Au commencement était le Verbe » (*Jean* 1, 1). Avant même que nous prenions la parole, la parole était déjà là : elle est ce par quoi nous sommes.

La parole n'est aucunement une simple création culturelle que l'homme aurait inventée ; nous sommes inscrits en elle autant qu'elle est inscrite en nous. Heidegger écrit : « Le langage est la maison de l'Être. » En tant qu'existants, nous appartenons au langage et non l'inverse. Le langage possède une histoire au moins aussi longue que la nôtre, et l'étymologie du mot même d'« étymologie » — du grec *étumos*, « le vrai sens » — nous le rappelle : remonter à l'origine d'un mot, c'est découvrir une signification désormais désoccultée qui nous dépasse et nous instruit. Les mots ne sont pas des étiquettes arbitrairement posées sur les choses : ils portent en eux une profondeur sémantique qui oriente notre pensée. C'est ainsi que nous « sommes dans » le langage — il se perpétue en nous.

De surcroît, la parole fait appel à l'intellect et excède toujours ce qu'elle dit explicitement. Wittgenstein écrit dans le *Tractatus logico-philosophicus*, à la proposition 4.121 : « Ce qui s'exprime par le langage ne peut s'exprimer dans le langage ». Le dire suppose toujours plus que le dit. C'est ce que Merleau-Ponty appelle la « parole parlante » par opposition à la « parole parlée » : la phrase prononcée exprime davantage que sa signification littérale, elle ouvre sur un sens plus profond. Comme l'écrit Mallarmé, « le langage même parle » — il produit du sens au-delà de nos intentions.

Dès lors, la parole perdure en nous, et nous en elle. La parole n'est point une bête à dompter, une science ou un art à maîtriser ; le Verbe est l'élément constitutif de notre réalité dans la mesure où elle produit le sens. C'est par la parole — ou, plus précisément, le dialogue — que je connais autrui. C'est même ce par quoi je me connais moi-même, puisque justement j'en fait partie. Peut-être, au plus profond, est-ce la parole qui nous permet de nous maîtriser nous-mêmes ?

En conclusion, nous ne sommes pas davantage maîtres de nos paroles que nos paroles ne sont maîtresses de nous. Le rapport entre l'homme et la parole n'est pas un rapport de domination, mais de consubstantialité. Nous sommes des êtres de parole : le Verbe nous constitue comme sujets ayant une histoire et un avenir qui dépassent l'individuel. Et c'est précisément la conscience de cette appartenance au langage qui, paradoxalement, nous permet de devenir maîtres non pas de nos paroles, mais de nous-mêmes.

IV.

La science peut-elle satisfaire notre besoin de vérité ?

Romain Boulet-Desbareau

Galilée, père de la science moderne, prétend que la nature serait écrite dans le "grand livre des mathématiques". Il pose alors un constat épistémologique, la science pourrait atteindre la vérité en tant que concordance entre le réel et la pensée. Pourtant l'histoire contemporaine semble questionner ce postulat. Einstein, Newton ou encore la découverte de la physique quantique montrent bien que les acquis scientifiques sont sans cesse renversés, et que la science progresse par crises majeures, des renversements complets de point de vue. Or nous ne nous interrogeons pas seulement ici sur la possible atteinte de la vérité, mais aussi sur le besoin humain de vérité et la possibilité de satisfaction de ce besoin par la science. Il y a dès lors un paradoxe. Comment la science, évoluant par crises majeures, pourrait-elle jamais combler un désir tel que celui de la complétude par la vérité ? Autrement dit, comment le manque de vérité chez l'homme pourrait-il être comblé par une discipline qui se renouvelle sans cesse ?

Afin de répondre à cette interrogation, il faut tout d'abord questionner ce besoin de vérité, sa provenance. S'agit-il d'un besoin d'idéal, ou simplement d'une peur de l'inconnu ? Et alors, par quels moyens la science comblerait-elle ce vide, simplement par son processus, ou bien par ce qu'elle promet d'atteindre ? De plus, un besoin de vérité semble s'apparenter à un sentiment religieux, c'est-à-dire la foi en un ordre supérieur, sacré, qui viendrait transcender la réalité prosaïque. D'où un nouveau paradoxe : comment la science, fondée sur la raison, peut-elle satisfaire un désir du cœur, la foi religieuse ? Enfin, il faudra s'interroger sur la nécessité d'atteindre la vérité pour satisfaire l'homme. La quête de vérité à travers la science n'est-elle pas suffisante ? Et peut-on réellement penser la science comme détentrice d'une vérité universelle, sans que cela soit contraire à ses principes mêmes ?

Nous verrons ainsi dans une première partie qu'il semble en effet que la science puisse satisfaire notre besoin de vérité, ou du moins qu'elle peut en avoir la prétention. Dans une seconde partie, nous étudierons les limites intrinsèques qui entravent cette quête et compromettent la satisfaction du désir de vérité. Enfin, nous nous interrogerons sur la nécessité d'atteindre la vérité pour satisfaire ce besoin, en questionnant la valeur du chemin lui-même.

Premièrement, la vérité comme concordance entre notre pensée et le réel, c'est-à-dire l'*épistémè* des Anciens, semble bien être accessible à travers la science.

Tout d'abord, le besoin de vérité humaine trouve son origine dans la peur de l'inconnu. En effet, l'homme face à ce qu'il ne comprend pas se trouve démuné et, à cause de sa faiblesse naturelle, doit faire usage de la technique pour survivre. Or la technique afin d'être utile se doit d'être adaptée. Et l'adaptation suit la compréhension. C'est ce que permet la science. Spinoza dans l'*Appendice de l'Éthique* présente l'idée que c'est l'incompréhension des causes efficientes des phénomènes qui provoque la superstition, antinomie de vérité. Par conséquent, c'est la connaissance des causes qui permet la vérité. Or c'est justement le rôle de la science que d'étudier et de comprendre les causes des phénomènes physiques. C'est ce que permet par exemple l'astronomie qui, en étudiant les principes de gravitation, justifie le mouvement des astres. Ainsi, la science peut bien permettre de rassurer l'homme en rendant familiers des phénomènes qui ne l'étaient pas. Son besoin de vérité peut alors être comblé.

De plus, la science permet une emprise sur le réel, un contrôle sur ce qui nous entoure. En effet, elle impose la raison sur la nature et instaure ainsi un rapport de domination sur elle : elle nous rend "comme maître et possesseur de la nature", nous dit Descartes. Kant présente lui aussi cette idée en pensant la science moderne non plus comme une écolière qui contemple et apprend, mais comme un juge qui somme la nature de répondre à ses interrogations. C'est ainsi que Le Verrier justifie l'orbite anormale d'Uranus en postulant l'existence d'une planète qu'il n'a jamais observée - Neptune -, qui se révélera se trouver à l'endroit exact calculé. La raison maîtrise le réel avant même de le percevoir. Ainsi, la science peut contenter le besoin humain de vérité en octroyant à l'homme un statut de maître, ce qui était inconnu est jugé, disséqué, analysé et enfin compris, jusqu'à ce que le désir de familiarité soit comblé.

Enfin, la science moderne a montré sa capacité à se poser comme la remplaçante d'une religion dépassée après la "mort de Dieu" nietzschéenne. L'absolu divin est remplacé par l'absolu mathématique, celui du Nombre, et Auguste Comte au XIX^e siècle annonce l'ère du positivisme, succédant à l'ère métaphysique et à l'ère théologique. C'est le scientisme. De cela s'ensuit la "gouvernance par les nombres". Le désir humain de vérité semble alors comblé puisque la science se substitue à la religion et l'homme redevient pieux, bien que cette piété change de nature, substituant à la transcendance divine l'autorité des chiffres et des modèles. La foi spirituelle dans l'absolu des nombres permet la satisfaction du désir de vérité. C'est ce qu'exprime Nietzsche dans son aphorisme *Pourquoi sommes-nous encore pieux*, dans lequel il annonce l'arrivée de cette nouvelle religion, l'idéal de Vérité se pose comme solution ultime, et la science devient le rite et les prières permettant la béatitude.

Ainsi, la science semble bien avoir la possibilité, la puissance de satisfaire le besoin naturel de vérité puisque son essence l'amène à rendre l'inconnu connu et l'inhabituel familier. Elle peut même aller jusqu'à se poser comme une nouvelle religion, satisfaisant ainsi le besoin de transcendance par ses pratiques rationnelles. Cependant, un paradoxe entre foi et raison se pose, et lorsque les principes mêmes de la science semblent soutenir cette prétention, son histoire la renverse. La science procède par crises successives et ne peut prétendre à la vérité intangible et universelle.

Tout d'abord, l'idée d'une science comme religion est très vite questionnée et le dieu du Nombre tombe à son tour. La raison ne peut combler le besoin du cœur, car "le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point". Le "cœur", c'est-à-dire la foi, ressent le besoin d'une vérité universelle, mais la science, à travers ses caractéristiques premières, remet en cause cette aspiration. Un système scientifique peut proposer une théorie cohérente mais ne peut la prouver de manière absolue. La vérité comme concordance, absence de contradictions, peut se trouver au sein d'un système axiomatique, mais cette vérité n'est pas universelle. Tandis que dans la géométrie euclidienne par un point du plan ne peut passer qu'une parallèle à une droite extérieure à ce point, dans les géométries non-euclidiennes il ne peut en passer aucune ou une infinité, et pourtant les deux systèmes sont cohérents par rapport à leurs axiomes. Ainsi, le besoin de vérité se heurte aux difficultés que la science propose, c'est-à-dire la coexistence de plusieurs vérités. Le cœur et la raison s'opposent.

De plus, la science prétend atteindre parallèlement la vérité par induction, c'est-à-dire tirer d'une expérience une règle générale. Or cette démarche est par essence limitée, une expérience peut corroborer une proposition mais non la poser comme vérité. C'est ce qu'exprime Duhem, l'induction ne peut être garante de vérité. La nature se compose d'un "faisceau de multiples paramètres" et l'on ne peut en tirer une règle générale. Par conséquent Duhem montre que toute expérience, en cas de réfutation, laisse ouverte la question de savoir lequel des énoncés du système théorique est à réviser, la science ne peut donc jamais isoler la vérité d'un seul énoncé. Ainsi, les sciences formelles aboutissent à l'existence de plusieurs vérités, tandis que les sciences empiriques font face à l'impossibilité d'atteindre une vérité unique. Le besoin d'un ancrage sûr et unique est alors impossible à combler.

Enfin, la science se construit et se définit par son incapacité à concevoir une vérité universelle et se recompose à travers des crises successives, des changements radicaux de points de vue. C'est le concept de "falsifiabilité" de Popper. La science propose une hypothèse et cherche par tous les moyens à la contredire, puisqu'alors un champ nouveau de possibilités s'ouvre. La satisfaction d'un désir de complétude par la vérité se pose alors par définition comme impossible à contenter. Galilée renverse le géocentrisme et aboutit à une première vérité ; Galois abolit une prétention mathématique à l'absolu en démontrant l'inexistence d'une formule pour résoudre les équations du cinquième degré. À chaque vérité acquise succède une vérité nouvelle qui la dépasse et l'engloutit, le désir n'est jamais durablement comblé.

Ces trois apories - l'antinomie du cœur et de la raison, le double écueil de l'axiomatique et de l'induction, et la falsifiabilité comme principe constitutif - convergent vers un même constat, celui que la science, par sa nature même, refuse à l'homme l'accès et le contentement d'une vérité unique et définitive. Mais la stérilité de ce refus n'est pas prouvée et il s'agit donc désormais d'interroger la valeur de cette incapacité, et de se demander si elle n'est pas, paradoxalement, le lieu même où la satisfaction devient possible.

Tout d'abord, le besoin de vérité est en soi un désir de réconfort, or un désir est par essence insatiable. Et lorsqu'il paraît comblé, l'appétit revient plus féroce. D'où l'idée qu'une science qui atteindrait définitivement la vérité ne satisferait pas durablement l'homme. Elle le ferait peut-être sur une courte durée, mais non sur le long terme. La satisfaction durable proviendrait alors du renouveau constant de la vérité, qui est précisément la caractéristique de la science. Popper montre bien par ailleurs qu'une science prétendant détenir une vérité universelle provoquerait une absence de développement, un simple campement sur des positions rapidement dépassées. La satisfaction provient ainsi non de l'atteinte d'une vérité unique et définitive, mais d'un renouvellement perpétuel permis par la "falsifiabilité". La science, bien qu'incapable d'atteindre "la" vérité, peut très bien satisfaire l'homme à travers une stimulation constante de l'intellect et la proposition de vérités successives.

De plus, la science, prétendant ramener l'inconnu au connu, prétend du même coup conjurer l'absurdité du monde. La vérité se pose alors comme un ancrage permettant de surmonter la tentation du suicide, puisqu'elle répond au manque de sens du monde ambiant. Tandis que Popper fait de la recherche le moyen d'accéder à la connaissance, Camus fait de la révolte volontaire la réponse à l'absurde et tous deux substituent, à la possession d'un sens donné, l'exercice continu d'une liberté qui se sait sans fin extérieure, la quête devient "praxis" aristotélicienne. L'intérêt de la science n'est alors plus dans l'objet cherché mais dans l'acte de chercher. Le courant existentialiste nous enjoint à considérer Sisyphe heureux : condamné à pousser son rocher jusqu'au sommet de la colline, dans l'impossibilité de l'y faire tenir, le

simple fait d'avoir pour objectif de stabiliser ce rocher suffit à le satisfaire. L'homme de science est ce Sisyphe contemporain, chaque théorie qu'il édifie roulera au pied de la pente, mais l'effort même de la hisser constitue sa dignité et son contentement. La quête de vérité dans la science suffit alors à satisfaire le besoin de vérité de l'homme.

Enfin, la satisfaction dépend non pas seulement de l'état d'esprit du pratiquant, mais aussi de la manière dont il pratique. La science ne doit pas simplement être une discipline ardue, érudite et aride comme elle l'est dans la scolastique traditionnelle, elle doit servir de "terrain de jeu" à l'homme. Comme le montre Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, l'homme de science, après avoir été tour à tour chameau et lion, après avoir porté les connaissances du passé puis les avoir brisées contre le "tu dois" de la tradition, devient l'enfant qui, insatiable de nouveauté, satisfait son besoin dans la joie juvénile face à ce qui l'excite. C'est dans cette enfance retrouvée que réside la satisfaction la plus complète, dans l'émerveillement devant ce qui reste à découvrir. Il faudrait donc mêler dans cette discipline essentiellement apollinienne un soupçon de dionysiaque, mêler dans la rigueur et l'ordre un brin de candeur, d'excitation et d'ivresse à travers ce que Poincaré nommait « l'intuition », faculté fulgurante par laquelle la vérité se révèle à la suite de l'éloignement d'une méthode figée et à un travail souterrain de l'esprit qui échappe à la conscience claire.

En conclusion, il semblerait à priori que la satisfaction de notre besoin de vérité passe par l'atteinte et la possession de cette vérité. Et en effet, la science semble avoir la possibilité de permettre cela. En étudiant les causes des phénomènes, elle ramène l'inconnu au connu et satisfait ainsi le besoin de confort primaire chez l'homme. Puis, en imposant la raison à la nature, elle produit la vérité et fait de son possesseur le maître, satisfaisant du même coup son désir de domination de l'imprévisible par la vérité. Et enfin, le scientisme complète ce comblement du désir en mêlant la raison au cœur, la science à la foi. Cependant, cette satisfaction n'est qu'apparente et des difficultés apparaissent. L'antinomie entre cœur et raison prédomine et l'homme de science à travers sa pratique renverse son idole. Les sciences formelles ne peuvent démontrer leurs axiomes qu'en en utilisant d'autres, et les secondes font face au problème de l'induction. Enfin, le caractère inhérent de toute science finit par apparaître, la vérité scientifique n'est pas éternelle et la falsifiabilité de toute théorie le montre bien. Mais la satisfaction de notre besoin de vérité ne passe pas forcément par la détention d'une vérité universelle et c'est alors l'acte de chercher qui comble plutôt que l'objet atteint. L'homme de science afin de se satisfaire devient alors enfant et surmonte l'absurdité du monde par une douce ivresse créatrice.

Contact : europe.education.ecole@gmail.com