

2025-2026
HLP – PHILOSOPHIE / PREMIERE



CAHIER DE TRAVAIL
LES REPRESENTATIONS DU MONDE

DOSSIER N° 4 – LES REPRESENTATIONS DU MONDE / DECOUVERTE DU MONDE ET PLURALITE DES CULTURES

Avec la redécouverte de la culture antique et la crise religieuse, deux sortes de bouleversements ont marqué la culture européenne dans la période de référence : la découverte de nouvelles terres ; le changement des dimensions du monde, lié à la révolution astronomique et à l'invention des instruments d'optique. De même que la cruauté des guerres de religion, la violence des conquêtes lointaines a provoqué une crise de conscience et suscité un nouveau regard critique sur les sociétés européennes. Simultanément, le passage de l'image médiévale d'un monde clos et ordonné à celle d'un espace ouvert, voire infini, a impliqué une remise en question de la place de l'homme dans l'univers, et l'émergence de nouveaux systèmes métaphysiques. Les échos de ces mutations ont été démultipliés par la nouvelle production et diffusion d'ouvrages imprimés, et portés par toute une variété de textes et d'œuvres : mémoires sur les conquêtes et les colonisations, récits de voyages, fictions d'îles désertes ou de voyages intersidéraux, introduction de l'exotisme dans l'art, mises en scène de la rencontre avec des représentants de cultures lointaines, traités sur les moeurs des peuples et sur l'histoire du genre humain, essais de critique sociale et politique. C'est dans ce répertoire que les professeurs choisissent les textes à étudier, en ménageant à la fois la relation et la distance entre les interrogations de cette période et celles d'aujourd'hui.

CONSIGNES :

1. Le **but de ce quatrième dossier** est de peaufiner les principes de l'investigation philosophique, de la lecture des textes, et de l'argumentation. Son étude se conclut par un oral de synthèse. **Les absents à l'oral sont convoqués à un écrit de rattrapage.**
2. La **présentation** doit être soignée ; l'**expression** doit être correcte. Attention au lexique, à la syntaxe et à l'orthographe !
3. L'oral de synthèse est à réaliser en **groupe de six membres**. Le devoir écrit est à réaliser **individuellement**.

**Six compagnons**

Nous sommes en 1605. **Alexandre, Annibal, Jean, Pierre, Jacob et Elie sont les meilleurs amis du monde.** Ils se sont connus dans la ville de Caen, où ils font des études. Alexandre est inscrit à la faculté de théologie ; Annibal est inscrit à la faculté de médecine ; Jean étudie le droit canonique ; Pierre étudie le droit civil ; Jacob fait partie des étudiants en arts ; Elie est officiellement condisciple d'Annibal en médecine, mais il passe surtout son temps à faire la fête dans les tavernes du Vaugueux...

Ils se sont rencontrés dans la librairie commune aux cinq facultés, où ils vont régulièrement travailler.

Alexandre et Annibal sont les fils de deux notables caennais, l'un marchand drapier, l'autre imprimeur. Le père d'Annibal, qui a participé à la diffusion de la littérature clandestine, a appris bien des choses à son fils, notamment l'existence et les travaux d'un savant italien, Galilée, dont toute l'Europe savante vante les mérites intellectuels. Ils sont amis avec Jean et Pierre, le premier, fils d'un armateur dieppois, le second, fils d'un pêcheur granvillais, qui ne voulait pas que son fils périsse en mer comme ses deux frères aînés. Les nombreuses campagnes de pêche à la morue verte auxquelles il a participé depuis son jeune âge lui ont permis de constituer un petit capital qu'il a investi dans l'avenir de son fils en l'envoyant faire des études à Caen.

Alexandre et Annibal sont nés dans deux familles protestantes. Alexandre s'est converti à l'Islam après avoir passé un été chez le meilleur ami de son père, un marchand ottoman qu'il avait rencontré à Moscou alors qu'ils allaient tous les deux y acheter des fourrures. Annibal, quant à lui, a trop lu la Galilée pour n'être pas convaincu que seules les mathématiques permettent de rendre compte des lois du monde, mais il reste fidèle aux principes moraux du protestantisme familial. Jean et Pierre viennent de deux familles catholiques. Jacob et Elie sont les fils d'un médecin juif qui a quitté la carrière de Carpentras et est venu s'installer à Caen, parce qu'il ne supportait pas qu'on l'enferme, le soir venu, dans son quartier. Il a transmis à ses fils son amour de la liberté et de solides connaissances en médecine. Elie ne croit plus en Dieu, tout comme Pierre, mais Pierre, plus radical que son ami, est franchement anticlérical. Lassé par la bigoterie de sa mère, qui passe sa vie à l'église pour prier Dieu d'épargner les hommes de sa famille partis en mer, il déteste les prêtres et passe son temps à inventer des jurons éclatants. Jean, lui, est toujours catholique. Il fait sa prière chaque soir, respecte scrupuleusement le carême et ne jure jamais.

Les six amis ne sont pas toujours d'accord, mais ils sont inséparables. Leur amitié est plus forte que leurs croyances respectives. Ils déplorent les conflits religieux qui agitent la France et l'Europe et rêvent d'une société pacifique et fraternelle.

A l'aventure !

Au printemps 1605, les six amis ont décidé de quitter le royaume de France et l'université de Caen où ils se sont rencontrés. Le père de Jean, qui trouve que le jeune homme ne maîtrise pas suffisamment le latin et risque de rater ses études de droit, a menacé son fils de l'inscrire chez les Jésuites qui viennent d'ouvrir un collège à La Flèche, le 2 janvier 1604. Au printemps 1604, le Poitevin Daniel de La Touche, grand ami du père de Jean a exploré les bouches de l'Amazone et la Guyane. Jean suivrait bien ses traces. Ses camarades préfèrent rejoindre le Royannais Pierre Dugua de Mons, qui a fondé une colonie française en Acadie, sur l'Île Sainte-Croix, le 24 juin 1604. Jean a accepté cette proposition de bon cœur, d'autant que son père, homme affable et tolérant quand il n'est pas question des résultats scolaires de son rejeton, est très ami avec la famille Duquesne de Dieppe (Abraham Duquesne s'est rendu au Canada) et celle de Jean Ribaut, également dieppois, qui a gagné la Floride.



Les six amis obtiennent d'embarquer sur un morutier partant pour une saison de pêche à la morue séchée. En travaillant sur le bateau, ils gagneront leur pain et pourront débarquer en Acadie. Hélas, au printemps 1605, une tempête se lève et leur navire échoue sur l'île Saint-Pierre.

L'Île Saint-Pierre

L'arrivée du navigateur portugais João Álvares Fagundes, le 21 octobre 1520 est souvent citée comme date de découverte de l'île, mais il est possible que cette découverte soit antérieure : elle est aussi attribuée au navigateur génois Jean Cabot, en 1497. Parmi les découvreurs, on cite également le florentin Verrazzano en 1524. Jacques Cartier reconnaît et nomme l'île de Saint-Pierre lors de son deuxième voyage en 1536. Au XVI^e siècle, les îles servent de base aux pêcheurs normands, bretons et basques, qui pratiquent la chasse baleinière. Les premières installations permanentes de ces derniers remontent à 1604.

Le défi

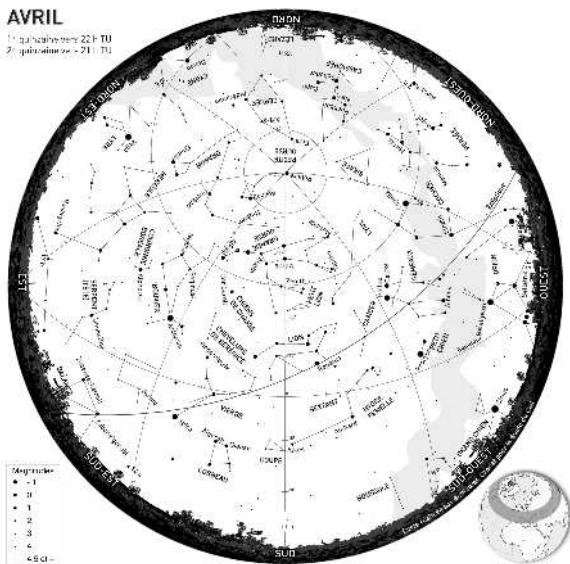
Lorsque nos six amis arrivent sur l'île en 1605, ils ont tout perdu dans le naufrage. Mais ils n'ont pas perdu leur intelligence. Ils sont secourus et recueillis par les pêcheurs nouvellement installés sur l'île, qui regardent en riant ces six intellectuels rêvant d'aventures et de terres neuves. Comme ces six jeunes gens sont très sympathiques, le chef des pêcheurs leurs propose un défi : on les accompagnera en bateau jusqu'en Acadie à condition qu'ils parviennent à **installer des outils de mesure du temps sur l'île Saint-Pierre, à établir un calendrier utile à l'ensemble des îliens et à organiser une fête pour le solstice d'hiver et une autre pour l'équinoxe de printemps**. On sait aujourd'hui que le solstice de l'hiver 1605 a eu lieu le 21 décembre à 16h, et l'équinoxe du printemps 1606, le 20 mars à 19h30. Longtemps avant l'arrivée des Européens, les îles de l'archipel de Saint-Pierre-et-Miquelon ont été habitées par des populations amérindiennes, les Béothuks. On sait que les peuples amérindiens ont développé des calendriers sophistiqués bien avant l'arrivée des Européens. Ces calendriers avaient une importance vitale pour divers aspects de la vie quotidienne, notamment l'agriculture, la chasse et les rituels religieux. Ils permettaient aux communautés de se synchroniser avec les cycles saisonniers et les événements célestes. La capacité de prédire avec précision les changements saisonniers était cruciale pour la planification et la survie. **Les six amis relèvent le défi : créer des outils permettant de mesurer le temps et imaginer un calendrier qui permette à tous de vivre ensemble : catholiques, protestants, juifs, musulmans, Béothuks et athées. Vont-ils y parvenir ?**

Les indices

De nos jours, la **forêt** de Saint-Pierre-et-Miquelon est dominée par le sapin baumier, arbre caractéristique de la forêt boréale américaine, à côté d'autres essences de conifères, comme les épicéas ou épinettes, et de feuillus, comme le bouleau blanc. La strate arborée s'accompagne également d'arbustes, comme l'aulne crépu ou le sorbier d'Amérique, d'herbacées et de fougères, ainsi que de sphagnum dans les zones tourbeuses. On ne sait rien de l'état de la forêt en 1605, mais il est certain qu'on trouvait des arbres sur l'île.

Nos six amis ont vingt ans et sont en parfaite santé : la fréquence de leur **pouls** est de 60 battements par minute. Le navire échoué avait, en caisse, un énorme ballot de **bougies**, confié à Alexandre par son père, marchand drapier, qui les avait fait transiter par Marseille depuis l'Algérie. A la fin du XVI^e siècle, le quintal de cire de Bougie étant vendu plus cher que celui du cuir, le père d'Alexandre pensait ainsi permettre à son fils de commencer activement en Acadie.

A Saint-Pierre-et-Miquelon, les **marées** ont le même rythme que dans la mer de la Manche. La marée est semi diurne : il y a deux marées basses et deux marées hautes chaque jour. Le marnage maximal est de 2,10 m, alors qu'à Granville, il est de 14,5 m.



A Saint-Pierre-et-Miquelon, la durée du jour est longue en été (de juin à septembre) et courte en hiver (de décembre à mars). En juin, il fait jour pendant 16 heures. En décembre, il fait nuit pendant 16 heures. Les vents sont souvent forts. Il y a 156 jours de vent violent par an, principalement d'octobre à avril. Nos six amis naufragés en ont fait l'amère expérience !

Quelques rappels utiles :

Le phénomène de marée

Le phénomène de marée correspond à une déformation périodique des couches superficielles d'un astre en rotation sous l'effet d'une force dite de marée. On observe sur Terre des marées atmosphériques, terrestres et océaniques, mais seules les marées océaniques sont significatives. Dans le vocabulaire courant, le terme « marée » renvoie donc par extension aux marées océaniques. La force de marée à l'origine des marées océaniques sur Terre est la somme de deux forces : la force d'attraction gravitationnelle (celle de la Lune et celle du Soleil), et l'inertie d'entraînement (force centrifuge), issue de la rotation de la Terre et sur elle-même. La force d'attraction lunaire est environ deux fois plus forte que celle exercée par le Soleil. Les autres corps du système solaire ont eux aussi une influence sur les océans terrestres. Cette influence est cependant négligeable du fait de leur éloignement. Les marées sont également influencées par les phases de la Lune. Lorsque la Lune est alignée avec la Terre et le Soleil, c'est-à-dire lorsque la Lune est en syzygie (pleine lune et nouvelle lune), les forces d'attractions exercées par la Lune et le Soleil sont dans la même direction. La force de marée résultante est donc renforcée. Ce sont les marées de vives-eaux. Lorsque la Lune est en quadrature (premier et dernier quartier), les forces d'attraction de la Lune et du Soleil sont perpendiculaires. La force de marée résultante est donc atténuée. Ce sont les marées de mortes-eaux.

« La philosophie est écrite dans cet immense livre qui se tient toujours ouvert devant nos yeux, je veux dire l'Univers, mais on ne peut le comprendre si l'on ne s'applique d'abord à en comprendre la langue et à connaître les caractères avec lesquels il est écrit. Il est écrit dans la langue mathématique et ses caractères sont des triangles, des cercles et autres figures géométriques, sans le moyen desquels il est humainement impossible d'en comprendre un mot. Sans eux, c'est une errance vainne dans un labyrinthe obscur. »

Galilée, *L'Essayeur* (1623)

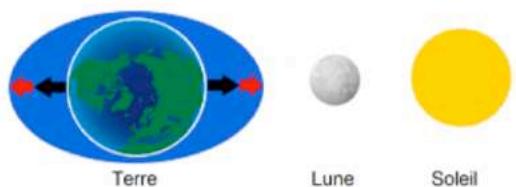
Le premier à avoir véritablement abordé scientifiquement l'étude du pendule pesant fut Galilée (1564-1642). Il découvrit la loi d'isochronisme des oscillations du pendule en 1583, en observant le balancement d'un lustre au cours d'un office religieux dans la cathédrale de Pise. Pour vérifier la régularité du mouvement, il mesura la durée des allers-retours du lustre en s'aidant de son pouls et du tempo des chants religieux.

Plus tard, en 1638, il établit la loi liant le carré de la période du pendule à sa longueur : $T = 2\pi\sqrt{L/g}$, où T désigne la période, c'est-à-dire la durée nécessaire pour que le mouvement se reproduise identique à lui-même ; L, la longueur du pendule ; et g la constante de gravitation, égale à 9,81 USI. Galilée croyait que la période des oscillations était indépendante de l'amplitude du pendule, mais, plusieurs dizaines d'années plus tard, le physicien hollandais Christiaan Huygens (1629-1695) montra que cette formule ne convenait qu'au petites oscillations. **Pour information, le pendule long d'un mètre bat la seconde : sa période d'oscillation est de 2 secondes.**

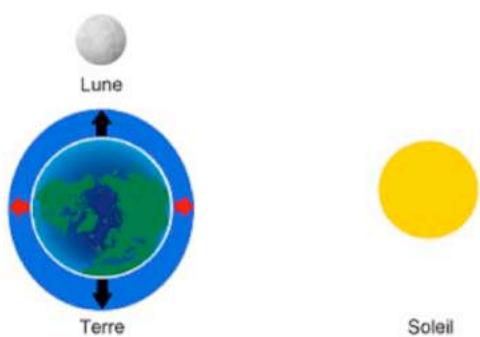
Saint-Pierre-et-Miquelon est situé à 46° 51' de latitude nord, sur le même parallèle que l'Île d'Oléron. La latitude de Granville est de 48° 50' nord ; celle de Dieppe de 49° 55' nord. **La carte du ciel visible** à 45° de latitude nord peut être utilisée sans perte importante dans une bande de latitude allant de 38° à 52° nord. Si l'observateur est situé plus au nord que la latitude de référence, l'étoile Polaire apparaît un peu plus haut dans le ciel et il voit un peu moins d'étoiles du côté sud. Annibal est parti en expédition avec cette carte dans ses bagages.

Situé à environ 4000 km de la France et à une vingtaine de kilomètres des côtes canadiennes les plus proches, l'archipel de Saint-Pierre-et-Miquelon est un ensemble d'îles (Miquelon, Langlade et Saint-Pierre étant les principales) balayées par les perturbations qui circulent rapidement d'ouest en est. Les influences continentales et ses poussées d'air arctique se conjuguent aux influences maritimes, sous la contribution du Gulf Stream et du courant du Labrador, pour fournir à ces îles un climat océanique froid sous l'influence dominante de la mer. **La durée d'insolation** relativement peu importante (1427 heures) s'explique par la forte nébulosité observée en toutes saisons, ainsi que par les brouillards particulièrement fréquents en juin et juillet.

Marée de vive eau (syzygie)



Marée de morte eau (quadrature)

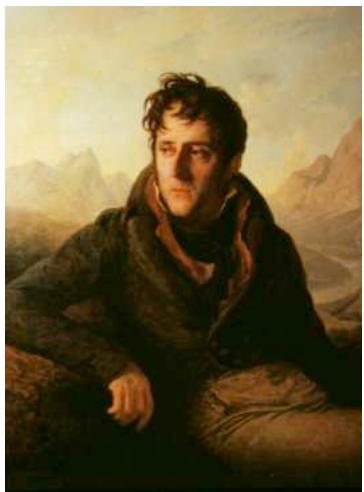


Oral à présenter en groupe :

Les six compagnons ont terminé leur travail ! Ils présentent en quinze minutes leur projet à l'ensemble des habitants de l'île (pêcheurs, Indiens, hommes, femmes et enfants, catholiques, protestants, juifs, musulmans, Béothuks et athées, bretons, basques, Canadiens en goguette, amateurs de vents et citoyens des mers, etc.). Il est toujours de bon ton de se faire comprendre, ce pourquoi les six amis emprunteront dans leur exposé, des expressions du français saint-pierriais (embarquer, débarquer, amarrer, embarquer dans son lit, chavirer son champ, débouquer, empoucher, mouiller, larguer, chiquer, grâler, garrocher, chiquer la raquette, une taouine, un bleuet, une platebière, un maillou (ou mayou), tantôt, mignon, un Niouf, un barachois, le déjeuner, le dîner, le souper, coup de calaouine, etc.) et quelques mots rares dont use Chateaubriand dans *Mémoires d'outre-tombe*.

- Ils présentent les instruments qu'ils ont mis au point pour mesurer le temps. Ils expliquent comment ils les ont fabriqués.
- Ils présentent leur calendrier annuel sur lequel figurent les 12 fêtes annuelles, les jours fériés, les noms des mois. Ils justifient leurs choix.
- Ils présentent l'organisation de la fête du 21 décembre et celle du 20 mars. Ils justifient leurs choix.

Exercice 1 : gare aux mots !



Le 7 juin 1791, le vicomte de Chateaubriand arrive à Saint-Pierre où il passe 15 jours. Le célèbre écrivain s'était embarqué à Saint-Malo le 8 avril précédent sur le navire Saint-Pierre de 160 tonneaux, commandé par le capitaine Desjardins, qui devait le conduire à Baltimore (Etats-Unis). Contrarié par les vents d'Ouest, le bâtiment relâcha aux Açores le 6 mai. Il en repartit le lendemain, mais les vents contraires persistant forcèrent le Saint-Pierre d'anorder et enfin de faire une nouvelle relâche à Saint-Pierre. Relevons, dans ce texte, les mots inconnus.

« Jeux marins. – Ile Saint-Pierre.

Fac pelagus me scire probes, que carbasa laxo. « Muse, aide-moi à montrer que je connais la mer sur laquelle je déploie mes voiles. »

C'est ce que disait, il y a six cents ans, Guillaume le Breton, mon compatriote. Rendu à la mer, je recommençai à contempler ses solitudes ; mais à travers le monde idéal de mes rêveries, m'apparaissaient, moniteurs sévères, la France et les événements réels. Ma retraite pendant le jour, lorsque je voulais éviter les passagers, était la hune du grand mât ; j'y montais lestement aux applaudissements des matelots. Je m'y asseyais dominant les vagues.

L'espace tendu d'un double azur avait l'air d'une toile préparée pour recevoir les futures créations d'un grand peintre. La couleur des eaux était pareille à celle du verre liquide. De longues et hautes ondulations ouvraient dans leurs ravines, des échappées de vue sur les déserts de l'océan : ces vacillants paysages rendaient sensible à mes yeux la comparaison que fait l'écriture de la terre chancelante devant le Seigneur, comme un homme ivre. Quelquefois, on eût dit l'espace étroit et borné, faute d'un point de saillie ; mais si une vague venait à lever la tête, un flot à se courber en imitation d'une côte lointaine, un escadron de chiens de mer à passer à l'horizon, alors se présentait une échelle de mesure. L'étendue se révélait surtout lorsqu'une brume rampante à la surface pélagienne, semblait accroître l'immensité même.

Descendu de l'aire du mât comme autrefois du nid de mon saule, toujours réduit à une existence solitaire, je soupais d'un biscuit de vaisseau, d'un peu de sucre et d'un citron ; ensuite, je me couchais, ou sur le tillac dans mon manteau, ou sous le pont dans mon cadre : je n'avais qu'à déployer le bras pour atteindre de mon lit à mon cercueil.

Le vent nous força d'anorder et nous accostâmes le banc de Terre-Neuve. Quelques glaces flottantes rôdaient au milieu d'une bruine froide et pâle.

Les hommes du trident ont des jeux qui leur viennent de leurs devanciers : quand on passe la Ligne, il faut se résoudre à recevoir le baptême : même cérémonie sous le Tropique, même cérémonie sur le banc de Terre-Neuve, et quel que soit le lieu, le chef de la mascarade est toujours le bonhomme Tropique. Tropique et hydropique sont synonymes pour les matelots : le bonhomme Tropique a donc une bedaine énorme ; il est vêtu, lors même qu'il est sous son tropique, de toutes les peaux de mouton et de toutes les jaquettes fourrées de l'équipage. Il se tient accroupi dans la grande hune, poussant de temps en temps des mugissements. Chacun le regarde d'en bas : il commence à descendre le long des haubans pesant comme un ours, trébuchant comme Silène. En mettant le pied sur le pont, il pousse de nouveaux rugissements, bondit, saisit un seau, remplit d'eau de mer et le verse sur le chef de ceux qui n'ont pas passé la Ligne, ou qui ne sont pas parvenus à la latitude des glaces. On fuit sous les ponts, on remonte sur les écouteilles, on grimpe aux mâts : père Tropique vous poursuit ; cela finit au moyen d'un large pourboire : jeux d'Amphitrite, qu'Homère aurait célébrés comme il a chanté Protée, si le vieil Océanus eût été connu tout entier du temps d'Ulysse ; mais alors on ne voyait encore que sa tête aux Colonnes d'Hercule ; son corps caché couvrait le monde.

Nous gouvernâmes vers les îles Saint-Pierre et Miquelon, cherchant une nouvelle relâche. Quand nous approchâmes de la première, un matin entre dix heures et midi, nous étions presque dessus ; ses côtes perçaient, en forme de bosse noire, à travers la brume.

Nous mouillâmes devant la capitale de l'île : nous ne la voyions pas, mais nous entendions le bruit de la terre. Les passagers se hâterent de débarquer ; le supérieur de Saint-Sulpice, continuellement harcelé du mal de mer, était si faible, qu'on fut obligé de le porter au rivage. Je pris un logement à part ; j'attendis qu'une rafale, arrachant le brouillard, me montrât le lieu que j'habitais, et pour ainsi dire le visage de mes hôtes dans ce pays des ombres.

Le port et la rade de Saint-Pierre sont placés entre la côte orientale de l'île et un îlot allongé, l'île aux Chiens. Le port, surnommé le barachois, creuse les terres et aboutit à une flaue saumâtre. Des mornes stériles se serrent au noyau de l'île : quelques-uns, détachés, surplombent le littoral ; les autres ont à leur pied une lisière de landes tourbeuses et arasées. On aperçoit du bourg le morne de la vigie.

La maison du gouverneur fait face à l'embarcadère. L'église, la cure, le magasin aux vivres sont placés au même lieu ; puis viennent la demeure du commissaire de la marine et celle du capitaine du port. Ensuite commence, le long du rivage sur les galets, la seule rue du bourg.

Je dinai deux ou trois fois chez le gouverneur, officier plein d'obligéance et de politesse. Il cultivait sous un glacis quelques légumes d'Europe.

Après le dîner, il me montrait ce qu'il appelait son jardin.

Une odeur fine et suave d'héliotrope s'exhalait d'un petit carré de fèves en fleurs, elle ne nous était point apportée par une brise de la patrie, mais par un vent sauvage de Terre-Neuve, sans relation avec la plante exilée sans sympathie de réminiscence et de volupté. Dans ce parfum non respiré de la beauté, non épuré dans son sein, non répandu sur ses traces, dans ce parfum chargé d'aurore, de culture et de monde, il y avait toutes les mélancolies des regrets, de l'absence et de la jeunesse.

Du jardin, nous montions aux mornes, et nous nous arrêtions au pied du mât de pavillon de la vigie. Le nouveau drapeau français flottait sur notre tête ; comme les femmes de Virgile, nous regardions la mer ; elle nous séparait de la terre natale ! Le gouverneur était inquiet ; il appartenait à l'opinion battue. Il s'ennuyait d'ailleurs dans cette retraite, convenable à un songe-creux de mon espèce, rude séjour pour un homme occupé d'affaires, ou ne portant point en lui cette passion qui remplit tout, et fait disparaître le reste du monde. Mon hôte s'enquérait de la Révolution, je lui demandais des nouvelles du passage au nord-ouest. Il était à l'avant-garde du désert, mais il ne savait rien des Esquimaux et ne recevait du Canada que des perdrix.

Un matin, j'étais allé seul au Cap-à-l'Aigle, pour voir se lever le soleil du côté de la France. Là, une eau hyémale formait une cascade dont le dernier bond atteignait la mer. Je m'assis au ressaut d'une roche, les pieds pendants sur la vague qui déferlait au bas de la falaise. Une jeune

marinière parut dans les déclivités supérieures du morne ; elle avait les jambes nues, quoiqu'il fit froid, et marchait parmi la rosée. Ses cheveux noirs passaient en touffes sous le mouchoir des Indes dont sa tête était entortillée ; par-dessus ce mouchoir, elle portait un chapeau de roseaux du pays en façon de nef ou de berceau. Un bouquet de bruyères lilas sortait de son sein que modelait l'entoilage blanc de sa chemise. De temps en temps, elle se baissait et cueillait les feuilles d'une plante aromatique qu'on appelle dans l'île thé naturel. D'une main elle jetait ces feuilles dans un panier qu'elle tenait de l'autre main. Elle m'aperçut : sans être effrayée, elle se vint asseoir à mon côté, posa son panier près d'elle, et se mit comme moi, les jambes ballantes sur la mer, à regarder le soleil.

Nous restâmes quelques minutes sans parler ; enfin je fus le plus courageux et je dis : « Que cueillez-vous là ? La saison des lucets et des atocas est passée. » Elle leva de grands yeux noirs, timides et fiers, et me répondit : « Je cueillais du thé. » Elle me présenta son panier. « Vous portez ce thé à votre père et à votre mère ? - Mon père est à la pêche avec Guillaumy. - Que faites-vous l'hiver dans l'île ? - Nous tressons des filets, nous péchons les étangs, en faisant des trous dans la glace ; le dimanche, nous allons à la messe et aux vêpres, où nous chantons des cantiques ; et puis nous jouons sur la neige et nous voyons les garçons chasser les ours blancs. - Votre père va bientôt revenir ? - Oh ! non : le capitaine mène le navire à Gênes avec Guillaumy. - Mais Guillaumy reviendra ? - Oh ! oui, à la saison prochaine, au retour des pêcheurs. Il m'apportera dans sa pacotille un corset de soie rayée, un jupon de mousseline et un collier noir. - Et vous serez parée pour le vent, la montagne et la mer. Voulez-vous que je vous envoie un corset, un jupon et un collier ? - Oh ! non. »

Elle se leva, prit son panier, et se précipita par un sentier rapide, le long d'une sapinière. Elle chantait d'une voix sonore un cantique des Missions :

*Tout brûlant d'une ardeur immortelle,
C'est vers Dieu que tendent mes désirs.*

Elle faisait envoler sur sa route de beaux oiseaux appelés aigrettes, à cause du panache de leur tête ; elle avait l'air d'être de leur troupe. Arrivée à la mer, elle sauta dans un bateau, déploya la voile et s'assit au gouvernail ; on l'eût prise pour la Fortune : elle s'éloigna de moi. Oh ! oui, oh ! non, Guillaumy, l'image du jeune matelot sur une vergue au milieu des vents, changeait en terre de délices l'affreux rocher de Saint-Pierre : *L'isole di Fortuna or a vedete.*

Nous passâmes quinze jours dans l'île. De ses côtes désolées on découvrait les rivages encore plus désolés de Terre-Neuve. Les mornes à l'intérieur étendent des chaînes divergentes dont la plus élevée se prolonge au nord vers l'anse Rodrigue. Dans les vallons, la roche granitique, mêlée d'un mica rouge et verdâtre, se rembourre d'un matelas de sphaignes, de lichen et de dicranum.

De petits lacs s'alimentent du tribut des ruisseaux de la Vigie, du Courval du Pain-de-Sucre, du Kergariou, de la Tête-galante. Ces flaques sont connues sous le nom des Etangs-du-Savoyard, du Cap-Noir, du Ravenel, du Colombier, du Cap-à-l'Aigle. Quand les tourbillons fondent sur ces étangs, ils déchirent les eaux peu profondes, mettant à nu ça et là quelques portions de prairies sous-marines que recouvre subitement le voile retissu de l'onde.

La flore de Saint-Pierre est celle de la Laponie et du détroit de Magellan. Le nombre des végétaux diminue en allant vers le pôle ; au Spitzberg, on ne rencontre plus que quarante espèces de phanérogames. On changeant de localité, des races de plantes s'éteignent : les unes au nord, habitantes des steppes glacées, deviennent au midi des filles de la montagne ; les autres, nourries dans l'atmosphère tranquille des plus épaisse forêts, viennent, en décroissant de force et de grandeur, expirer aux plages tourmentées de l'océan. A Saint-Pierre, le myrtille marécageux (*vaccinium fuliginosum*) est réduit à l'état des trainasses ; il sera bientôt enterré dans l'ouate et les bourrelets des mousses qui lui servent d'humus. Plante voyageuse, j'ai pris mes précautions pour disparaître au bord de la mer, mon site natal.

La pente des monticules de Saint-Pierre est plaquée de baumiers, d'amélanchiers, de palomiers, de mélèzes, de sapins noirs, dont les bourgeons servent à brassier une bière antiscorbutique. Ces arbres ne dépassent pas la hauteur d'un homme. Le vent océanique les étende, les secoue, les prosterne à l'instar des fougères ; puis se glissant sous ces forêts en broussailles, il les relève ; mais il n'y trouve ni troncs, ni rameaux, ni vóutes, ni échos pour y gémir, et il n'y fait pas plus de bruit que sur une bruyère.

Ces bois rachitiques contrastent avec les grands bois de Terre-Neuve dont on découvre le rivage voisin, et dont les sapins portent un lichen argenté (*alectoria trichodes*) : les ours blancs semblent avoir accroché leur poil aux branches de ces arbres, dont ils sont les étranges grimpereaux. Les swamps de cette île de Jacques Cartier offrent des chemins battus par ces ours : on croirait voir les sentiers rustiques des environs d'une bergerie. Toute la nuit retentit des cris des animaux affamés ; le voyageur ne se rassure qu'au bruit non moins triste de la mer ; ces vagues, si insociables et si rudes, deviennent des compagnes et des amies.

La pointe septentrionale de Terre-Neuve arrive à la latitude du cap Charles Ier du Labrador ; quelques degrés plus haut, commence le paysage polaire. Si nous en croyons les voyageurs, il est un charme à ces régions : le soir, le soleil, touchant la terre, semble rester immobile, et remonte ensuite dans le ciel au lieu de descendre sous l'horizon. Les monts revêtus de neige, les vallées tapissées de la mousse blanche que broutent les rennes, les mers couvertes de baleines et semées de glaces flottantes, toute cette scène brille éclairée comme à la fois par les feux du couchant et la lumière de l'aurore : on ne sait si l'on assiste à la création ou à la fin du monde. Un petit oiseau, semblable à celui qui chante la nuit dans nos bois, fait entendre un ramage plaintif. L'amour amène alors l'Esquimaux sur le rocher de glace où l'attendait sa compagne : ces noces de l'homme aux dernières bornes de la terre, ne sont ni sans pompe ni sans félicité. »



Exercice 2 : gare au sens !

« Date : le 28 février 1994. Lieu : une île, l'île de Capri. Un hôtel, une table autour de laquelle nous parlons entre amis, presque sans ordre, sans *ordre du jour*, sans mot d'ordre, sauf un mot, le plus clair et le plus obscur : *religion*. Nous croyons pouvoir faire semblant de croire, acte fiduciaire, que nous partageons quelque pré-compréhension. Nous faisons comme si nous avions quelque sens commun de ce que « religion » veut dire à travers les langues que nous croyons (que de croyance à ce jour, déjà !) savoir parler. Nous croyons à la fiabilité minimale de ce mot. Comme Heidegger pour ce qu'il appelle le *Faktum* du lexique de l'être (à l'ouverture de *Sein und Zeit*) nous croyons (ou croyons devoir) pré-comprendre le sens de ce mot, ne serait-ce que pour pouvoir questionner, et en vue de nous interroger à ce sujet. Or, nous devrons y revenir beaucoup plus tard, rien n'est moins assuré qu'un tel *Faktum* (dans ces deux cas, justement !) et toute la question de la religion renvoie peut-être à ce peu d'assurance. »

**Jacques Derrida, « Foi et savoir : les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison. »
dans Jacques Derrida, & Gianni Vattimo, *La Religion. Séminaire de Capri***

Comme Derrida et ses amis réunis, réfléchissons au sens des mots...

Questions :

Examinons les termes utilisés pour traduire cette notion dans des langues africaines ou orientales.

Dans celles du Burkina Faso, on utilise à cet effet des expressions introduites par les missionnaires pour désigner le christianisme et pour traduire *La Bible* dans les langues locales, dans lesquelles n'existaient auparavant que des mots dérivés du radical voltaïque commun *cu ~ *ki/*ku connotant l'interdit, le rite, la norme, la prescription rituelle, en l'absence de tout mot ayant le sens que nous donnons à « religion ». Dans aucune langue du Gabon (fang, lingala, nzébi) n'existe de terme pouvant traduire la notion de « religion ».

En mandarin, *zōng jiào* (宗教) au sens de « religion » (et plus précisément « christianisme »), fut introduit à partir du Japon et sous l'influence occidentale. Il se compose de *zōng* (宗) « temple ancestral, lieu de rassemblement et de divination » et de

jiào (教) « enseignement », et s'il est attesté depuis le VI^e siècle, c'est avec le sens différent d'« enseignement ancestral », en lien avec l'introduction du bouddhisme à cette époque.

Au Japon, on dit *shū kyō* (宗教), où *shū* (宗) signifie plutôt « principe », « doctrine » (pour désigner les écoles du bouddhisme), *kyō* (教) voulant dire « enseignement ».

En Inde, le mot *dharma* (धर्म), couramment utilisé pour dire « religion », était propre à l'hindouisme et se rattache à la racine proto-indo-européenne **dher-* « fixer, supporter »; en sanskrit, le *dhárma*, équivalent étymologique du latin *firmus*, c'est « la loi, la condition, la nature propre », et ce n'est que dans l'Inde coloniale que le sens de ce mot fut modifié, là encore sous l'influence des missionnaires chrétiens, pour englober la notion occidentale de religion.

En russe et dans les langues slaves, *религия* (*religija*) est un latinisme qui n'apparaît que dans la seconde moitié du XVIII^e siècle pour décrire les populations catholiques, mais les premières traductions de la Bible en langues slaves utilisaient *вера* (*vera*, de la famille du latin *verus* « vrai ») « foi, croyance », *закон* (*zakon*) « régularité, loi » et *благочестие* (*blagočestije*) « piété ».

1. Si vous-mêmes, les membres de votre famille ou certains de vos amis parlez plusieurs langues, enquêtez afin de trouver des mots étrangers (dont le sens littéral est à préciser, comme dans les exemples ci-dessus) qu'on a l'habitude de traduire en français par le mot « religion ».

2. Si on fait usage d'un dictionnaire des synonymes (par exemple celui du très utile CNRTL), on s'aperçoit que les mots se voient attribuer des synonymes dont le sens est parfois fort éloigné de celui auquel on veut ainsi trouver des équivalents. Ainsi pour le mot « religion ». Voyez ce que propose le CNRTL et essayez de classer ces termes selon différents regroupements sémantiques.

Synonymes du substantif "religion"	
dévotion	
croyance	
foi	
culte	
credo	
principe	
opinion	
dogme	
doctrine	
zèle	
théisme	
spiritualité	
piété	
idolâtrie	
ferveur	
confession	
communion	
attachement	
adoration	
église	
théorie	
théogonie	
surnaturel	
secte	
mysticisme	
fétichisme	
théosophie	
spirituel	
société	
sacré	
religiosité	
pratique	
panthéisme	
obligation	
déisme	
devouement	
totémisme	

3. Méfions-nous de l'étymologie... Deux étymologies s'opposent : celle qui est retenue par Emile Benveniste enracine le mot « religion » dans le terme latin *relegere*, qui vient de *legere* : cueillir, rassembler, avec l'idée d'attention scrupuleuse, de respect, de patience et de piété. *Religare* (de *ligare*, lier, relier) est une étymologie inventée par les chrétiens qui font alors de la religion un lien social entre les hommes et avec une réalité transcendante. Un chrétien dépend de Dieu et de l'Eglise à laquelle il appartient et qui le reconnaît comme un de ses membres assemblés : cette notion n'est évidemment pas la même que celle du scrupule subjectif qui consiste à respecter les consignes d'un rite. Après avoir lu les textes suivants, expliquez pourquoi le prosélytisme religieux a intérêt à régenter l'usage de la langue.

« Ne concevant pas cette réalité omniprésente qu'est la religion comme une institution séparée, les Indo-Européens n'avaient pas de terme pour la désigner. Dans les langues où une telle désignation apparaît, il est d'un grand intérêt de retracer le processus de sa constitution.

En grec ionien, chez Hérodote, le terme *thrēskeiē* s'applique proprement à l'observance des pratiques cultuelles. Inconnu de l'attique, *thrēskeia* ne réapparaît que tardivement (I^{er} siècle av. J.-C.) pour désigner la « religion » comme ensemble de croyances et de pratiques.

Rien n'est plus contesté, ni depuis plus longtemps, que l'origine du latin *religio*. On montre ici que, pour des raisons tant sémantiques que morphologiques, le mot se rattache à *re-legere* « recollecter, reprendre pour un nouveau choix, revenir à une synthèse antérieure pour la recomposer » : la *religio* « scrupule religieux » est ainsi, à l'origine, une disposition subjective, un mouvement réflexif lié à quelque crainte de caractère religieux. Fausse historiquement, l'interprétation par *religare* « relier », inventée par les chrétiens, est significative du renouvellement de la notion : la *religio* devient « obligation », lien objectif entre le fidèle et son Dieu.

Tout aussi déconcertante est la désignation de la superstition : entre *superstes* « survivant », « témoin » et *superstitiosus* « devin », comment définir la *superstitio* ? C'est à l'origine la faculté de témoigner après coup de ce qui a été aboli, de révéler l'invisible. L'évolution du terme vers un sens uniquement péjoratif s'explique par le discrédit qui atteignait, à Rome, devins, magiciens et « voyants » de tout acabit.

On voit par quels détours imprévisibles s'est constitué le couple désormais célèbre *religion-superstition*. »

Emile Benveniste, Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, tome 2 : pouvoir, droit, religion

Il est donc indispensable de ce pas confondre les termes entre eux. Depuis sa terrasse, Jacques Derrida nous y invite !

« Par historicité, nous pourrions entendre aujourd'hui plus d'une chose. Tout d'abord une spécificité aiguë du concept de religion, l'histoire de son histoire, et des généalogies enchevêtrées dans ses langues et dans son nom. Il faudra discerner : la foi n'a pas toujours été et ne sera pas toujours identifiable à la religion, ni, encore autre chose, à la théologie. Toute sacralité et toute sainteté ne sont pas nécessairement, au sens strict de ce terme, s'il en est un, religieuses. Il nous faudra revenir sur le devenir et la sémantique de ce nom, « la religion », au travers à la fois de son occidentalité romaine et de son lien contracté avec les révélations abrahamiques. Celles-ci ne sont pas seulement des événements. De tels événements n'arrivent qu'à se donner pour sens d'engager l'historicité de l'Histoire – et l'événementialité de l'événement comme tel. A la différence d'autres expériences de la « foi », du « saint », de l' « indemne » et du « sauf », du « sacré », du « devin », à la différence d'autres structures qu'on serait tenté d'appeler par analogie douteuses « religions », les révélations testamentaires et coranique sont inséparables d'une *historicité* de la révélation elle-même. L'horizon messianique ou eschatologique délimite cette historicité, certes, mais seulement pour l'avoir d'abord ouverte. »

**Jacques Derrida, « Foi et savoir : les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison. »
dans Jacques Derrida, & Gianni Vattimo, La Religion. Séminaire de Capri**



« Les théories scientifiques classiques conçoivent la religion sous la forme d'une verticalité fondamentale entre les individus et la divinité, d'un principe d'autorité extrahumain, suivant en cela les monothéismes qui se réclament d'une « nature exclusiviste, de principes pensés comme absolus et universels, dont l'autorité s'inscrit dans une transcendance métahistorique et métasociale ». De telles théories entérinent l'étymologie du mot religion, telle qu'elle s'est cristallisée dans sa version « chrétienne » sous l'aspect de lier (*ligare* en latin). Cette signification qui se serait imposée à l'époque du christianisme naissant implique la notion d'un lien affectif à la fois horizontal – entre les hommes – et vertical – entre les hommes et « quelque chose d'autre » de supérieur, « Dieu ». Elle exclut du coup d'autres acceptations possibles, celle qui relierait *religio* au verbe

legere (recueillir, ramasser, ramener) qui signifiait à l'époque de Cicéron une « hésitation qui retient, un scrupule qui empêche, et non un sentiment qui dirige vers une action, ou qui incite à pratiquer le culte », ou encore celle suggérée par Emile Benveniste selon laquelle le terme de *legere* exprimerait avant tout l'idée centrale de ressaisir par la pensée les faits et les activités ordinaires de la vie sociale en vue « de reprendre pour un nouveau choix, revenir sur une démarche antérieure ». Autrement dit, l'acception chrétienne du terme « religion », celle-là même qui règne aujourd'hui en maître aussi bien dans le sens commun que dans les sciences sociales, n'est pas atemporelle. Elle n'a pas précédé toutes les autres, mais fut le résultat d'un travail de l'histoire qui en fit un domaine distinct de ce qui l'entoure. Ce travail est celui des penseurs chrétiens dont saint Augustin n'est pas le moindre représentant. L'évêque d'Hippone s'inquiéta ainsi de la confusion possible qui pourrait être entretenue, à travers l'usage du mot « religion », entre ce qui désigne plus « spécialement et de préférence à un culte quelconque le culte rendu à Dieu », et ce qui relève d'autres « sentiment « religieux » vis-à-vis de ses parents, de ses alliés, et dans toutes les relations sociales ». Notons que c'est la même signification qui s'imposa dans l'islam avec le mot *dīn*, qui signifie « religion ». De deux étymologies possibles, c'est la première d'origine sémitique et renvoyant à la dette de sang, et plus spécifiquement à la dette vis-à-vis d'une entité supérieure, qui a été préférée à la seconde, d'origine persane, renvoyant à la coutume. Selon le philosophe tunisien Youssef Seddik, « la nouveauté avec l'islam est déjà « à fleur de mot » quand on sait que le terme de *dīn* (« religion ») s'articule au (et s'implique dans le) concept, homophone en arabe, de *deyn* (« dette »). » Comme dans le christianisme, ce qui a été retenu dans l'étymologie en question, c'est la relation verticale et asymétrique entre les hommes et une autorité transcendante (Allah).

Bref, si on se place d'un point de vue historico-religieux, celui qu'adopte par exemple l'historien des religions italien Dario Sabbatucci, on constate que la catégorie de « religion » est problématique, qu'elle ne possède pas de valeur heuristique véritable. Grâce à la comparaison interculturelle, on réalise qu'une telle réalité catégorielle n'a pas en soi de valeur explicative mais demande elle-même à être expliquée. C'est lorsqu'on l'envisage comme le produit de controverses que les limites opératoires de la « religion » se révèlent. La controverse a d'abord opposé sur le plan interne « le mode chrétien au monde païen, et, postérieurement, la religion chrétienne, considérée comme la seule « religion », à l'univers public de la vie « civique », à la magie et à la science ». Ensuite la controverse s'est poursuivie sur le plan externe entre le christianisme, qui s'est toujours considéré comme la « vraie religion », et toutes les autres « religions » ou « idolâtries » perçues par principe comme « fausses », « inférieures » ou « inachevées ».

La référence au modèle chrétien de l' « Eglise », de la « communauté confessionnelle » et surtout de l' « autorité transcendante exclusive », pour affirmer l'universalité du lien socio religieux, ne cadre pas avec la plupart des « religions » observées par les anthropologues, dont l'éventail va des différentes variantes d' « animisme » aux innombrables formes de « polythéisme » en passant par les divers « chamanismes » et autres « cultes des ancêtres ». Ceux-ci ignorent purement et simplement cette forme de lien, vertical et unique, au profit d'autres (parenté symbolique, clientélisme, coopération et instrumentalité à des fins magiques). »

Mondher Kilani, «La religion dans la sphère civile. Une critique du "désenchantement".» Revue Esprit

Exercice 3 : gare à l'ethnocentrisme !

Méfions-nous de l'ethnocentrisme ! Les deux textes suivants nous mettent en garde. Après les avoir lus, expliquez quels sont les écueils de l'enquête anthropologique et les difficultés que l'on rencontre quand on s'intéresse à la culture des autres.



« L'anthropologue s'est souvent transformé en « théologien culturel » en pratiquant systématiquement l'imputation de croyances et de systèmes religieux aux membres des sociétés qu'il étudie. (...)

Il en est ainsi de l'exemple classique en anthropologie des Pygmées. Le « défaut » de religion qui a été diagnostiqué dans cette société n'a pas permis d'en faire un objet anthropologique. Cette discipline, en effet, a identifié dès le début son objet à la « tradition » et à la manifestation foisonnante de croyances en son sein. Parce qu'elle s'est entièrement consacrée à l'étude de l' « interaction traditionnelle », qu'elle a identifié à la « culture », et qu'elle ne conçoit pas autrement que reliée à un système de croyances, elle ne trouve rien à dire sur les Pygmées. Ce peuple sans rituel et sans système religieux, ce

peuple pragmatique qui ne possède même pas de superstitions et se gausse de celles de ses voisins villageois bantous, se trouve du coup projeté du côté des modernes. Par manque de tradition, il est peu susceptible d'être l'objet d'une analyse anthropologique. Une culture non marquée, dénuée d'étrangeté, où les choses semblent aller de soi, ne saurait être l'objet d'une description ethnographique dont le ressort narratif (l'exotique) serait absent.

De la même façon, depuis le début de leur rencontre avec les Européens, les Jivaros ont constitué un cas sociologique « aberrant ». Sans lois ni dieux, ils ont incarné le scandale d'une civilité dénuée d'une intelligibilité que l'on ne pouvait trouver ni dans les croyances ni dans les institutions. Les Jivaros manquent de toute religion, fût-elle la plus primitive, la plus sauvage. Leur « matérialisme éhonté », l'absence chez eux de « superstitions » et, par-dessus tout, le « sophisme » qu'ils opposent à leurs efforts de conversion exaspèrent les missionnaires. Les politologues et les sociologues sont, quant à eux, perturbés par l'absence, au sein de cette population, de croyances qui cimenteraient l'esprit du groupe et réuniraient ses membres sous l'égide d'une métastructure. Les Jivaros sont un vivant défi au pouvoir et au lien social, tentés qu'ils sont perpétuellement par l' « anarchie sociale » et le « bellicisme permanent ».

Les Pirahas de l'Amazonie brésilienne continuent pour leur part, aujourd'hui encore, à opposer



le même scepticisme aux efforts des missionnaires protestants américains qui apprennent leur langue pour mieux les convaincre de la parole de Dieu. A cette dernière, la petite population oppose obstinément l'assurance de la chose vue, la certitude de « l'expérience immédiate de la nature ». Si les Pirahas n'ont d'autres croyances que celles qu'aurait toute personne prenant en compte les faits – ils tiennent, en effet, à une « conception pragmatique de la vérité » –, si donc leur vision se réduit à voir le monde tel qu'il est, comment les missionnaires peuvent-ils les convertir ? (...)



A l'inverse, l'analyse anthropologique a vu un « excès » de religiosité dans les sociétés de tradition « musulmane ». Elle a postulé un recouvrement total de la religion et de la culture en leur sein, au point de se persuader que les conduites quotidiennes des musulmans et les différents aspects de leur vie privée évoquent en permanence le monde symbolique de l'islam et expriment leur soumission à l'ordre coranique. Autrement dit, l'erreur de perspective a consisté ici à déduire les comportements des acteurs sociaux et leurs significations du contenu des croyances qu'on leur prêtait. Mais en raisonnant de la sorte, on ne s'intéresse pas à l'effectivité de l'usage de la croyance, à la logique de situation qui préside à la perception de l'acteur social, mais à ce qui est prétendu se passer dans l'esprit des croyants. En procédant de la sorte, on ne considère pas la croyance comme un mode d'action, mais comme l'adhésion à un contenu. »

Mondher Kilani, «La religion dans la sphère civile. Une critique du "désenchantement".» Revue Esprit

« Aujourd'hui les emplois du terme – au sens de « croyance fausse » – rejettent sur les usages des savants. Ces derniers ont, de manière plus ou moins heureuse, tenté de définir le mythe et la mythologie selon différents points de vue. Longtemps il s'est agi de rendre compte des « sociétés primitives », « antiques », au moins « exotiques ». Les mythes et la mythologie étaient ceux des autres et la mythographie était notre science. Pour beaucoup d'auteurs, le temps de la science est sans mythologie et c'est ce qui légitime l'étude des mythes des autres.



On est revenu quelques peu de ces conceptions. On cesse de dire, comme Bronislaw Malinowski, que le mythe est « l'épine dorsale dogmatique de la société primitive », d'une société et d'une culture qui n'ont pas conceptualisé leurs principes dans la langue philosophique. On sait que le mythe est plus qu'un « bricolage intellectuel », comme le disait Claude Lévi-Strauss un jour où Homère dormait. Au total, parmi toutes les tentatives de définition, je retiens celle de Georges Dumézil, un connaisseur de certains mythes védiques et puraniques. Dans *Heur et malheur du guerrier*, il explique que « la fonction de la classe particulière que sont les mythes est (...) d'exprimer dramatiquement l'idéologie dont vit la société, de maintenir devant sa conscience non seulement les valeurs qu'elle reconnaît et les idéaux qu'elle poursuit de génération en génération, mais d'abord, son être et sa structure mêmes, les éléments, les liaisons, les équilibres, les tensions qui la constituent, de justifier enfin les règles et les pratiques traditionnelles sans quoi tout en elles se disperserait. » Fallait-il inventer un mot pour cela ? N'avons-nous pas nous-mêmes une idéologie dont vit notre société ? Cette définition montre, là encore, qu'il n'est de mythe que des autres : ces autres sont les anciens Grecs pour des Grecs comme Apollodore ou Pausanias, les autres sont nos anciens (ceux qui élaboraient les mythes célestes, gallo-romains, germains, etc.), les autres sont les anciens des autres (les mythes égyptiens), les autres sont nos contemporains qui n'ont pas encore appris que la religion relève du *mythe*. C'est ainsi que, dans notre Moyen Age, il y avait les *fabulae* et l'*histoire sainte*. »

Michel Angot, Les Mythes des Indes

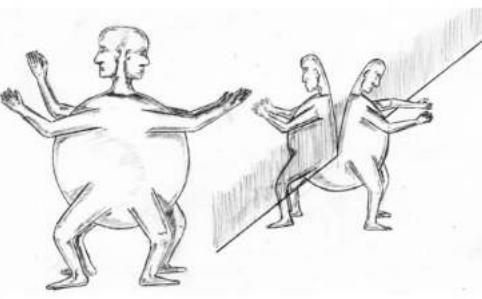
Exercice 4 : le mythe des androgynes

Un mythe est un récit cosmologique et ontologique organisé (il rend compte de la création du monde et de la condition humaine). La croyance désigne l'adhésion à un récit. La religion est un ensemble institutionnel (rite, règles, hiérarchie, lieu de culte) qui organise certaines croyances. Les hommes racontent des histoires ; parfois ils y croient, parfois non ; certaines croyances donnent naissance à une religion. Après avoir lu le texte suivant, répondez aux questions qui l'accompagnent.

« [Aristophane] : Jadis la nature humaine était bien différente de ce qu'elle est aujourd'hui. D'abord il y avait trois sortes d'hommes : les deux sexes qui subsistent encore, et un troisième composé de ces deux-là ; il a été détruit, la seule chose qui en reste c'est le nom. Cet animal formait une espèce particulière et s'appelait androgyne, parce qu'il réunissait le sexe masculin et le sexe féminin ; mais il n'existe plus, et son nom tenu pour infamant.

En second lieu, tous les hommes présentaient une forme ronde ; ils avaient le dos et les côtes rangés en cercle, quatre bras, quatre jambes, deux visages attachés à un cou rond, et parfaitement semblables ; une seule tête qui réunissait ces deux visages opposés l'un à l'autre ; quatre oreilles, deux sexes, et le reste dans la même proportion. Ils marchaient adoptant une station droite, comme nous, et sans avoir besoin de se tourner pour prendre tous les chemins qu'ils voulaient. Quand ils voulaient aller plus vite, ils s'appuyaient successivement sur leurs huit membres, et s'avancraient rapidement par un mouvement circulaire, comme ceux qui, les pieds en l'air, font la roue.

La différence qui se trouve entre ces trois espèces d'hommes vient de la différence de leurs principes. Le sexe masculin est produit par le soleil, le féminin par la terre ; et celui qui est composé des deux autres par la lune, qui participe de la terre et du soleil. Ils tenaient de ces principes leur forme et leur manière de se mouvoir, qui est sphérique. Leurs corps étaient robustes et vigoureux et leurs courages élevés ; ce qui leur inspira l'audace de monter jusqu'au ciel et de combattre contre les dieux, ainsi qu'Homère l'écrivit d'Ephialtès et d'Otus.



C'est alors que Zeus examina avec les dieux le parti qu'il fallait prendre. L'affaire n'était pas sans difficulté : les dieux ne voulaient pas anéantir les hommes, comme autrefois les géants, en les foudroyant, car alors le culte et les sacrifices que les hommes leur offraient auraient disparu ; mais, d'un autre côté, ils ne pouvaient supporter une telle insolence. Enfin, après de longues réflexions, Zeus s'exprima en ces termes : « Je crois avoir trouvé, dit-il, un moyen de conserver les hommes et de les rendre plus retenus, c'est de diminuer leurs forces. Je les séparerai en deux : par là, ils deviendront faibles ; et nous aurons encore un autre avantage, ce sera d'augmenter le nombre de ceux qui nous servent : ils marcheront droits, soutenus de deux jambes seulement ; et si, après cette punition, ils conservent leur audace impie et ne veulent pas rester en repos, je les séparerai de nouveau, et ils seront réduits à marcher sur un seul pied, comme ceux qui dansent sur des outres à la fête de Bacchus ».

Après cette déclaration, le dieu fit la séparation qu'il venait de résoudre ; et il la fit de la manière que l'on coupe les œufs lorsqu'on veut les saler, ou qu'avec un cheveu on les divise en deux parties égales. Il commanda ensuite à Apollon de guérir les plaies, et de placer le visage et la moitié du cou du côté où la séparation avait été faite : afin que la vue de ce châtiment les rendît plus modestes. Apollon mit le visage du côté indiqué, et ramassant les peaux coupées sur ce qu'on appelle aujourd'hui le ventre, il les réunit à la manière d'une bourse que l'on ferme, n'y laissant au milieu qu'une ouverture qu'on appelle nombril. Quant aux autres plis, qui étaient en très grand nombre, il les polit, et façonna la poitrine avec un instrument semblable à celui dont se servent les cordonniers pour polir le cuir, et laissa seulement quelques plis sur le ventre et le nombril, comme des souvenirs de l'ancien châtiment. Cette division étant faite, chaque moitié cherchait à s'unir de nouveau avec celle dont elle avait été séparée ; et, lorsqu'elles se trouvaient toutes les deux, s'enlaçaient mutuellement, ardemment, dans le désir de se confondre à nouveau en un seul être, elles finissaient par mourir de faim et d'inaction, ne voulant rien faire l'une sans l'autre. Quand l'une des deux moitiés périsse, celle qui subsistait en cherchait une autre, à laquelle elle s'unissait de nouveau, soit que ce fût la moitié d'une femme entière, ce que nous appelons maintenant une femme, soit que ce fût une moitié d'homme : et ainsi l'espèce s'éteignait.

Mais Zeus, pris de pitié, imagine un autre expédient : il met par-devant les organes sexuels, car auparavant ils étaient par derrière : on concevait et l'on répandait la semence, non l'un dans l'autre, mais à terre ; comme les cigales. Zeus mit donc les organes par-devant, et, de cette manière, il rendit possible un engendrement mutuel, l'organe mâle pouvant pénétrer dans l'organe femelle. Si, dans l'accouplement, un homme s'unissait à une femme, des enfants en étaient le fruit, et l'espèce se perpétuerait. En revanche, si le mâle venait à s'unir au mâle, la satiété les séparait bientôt, et, se calmant, se tourneraient vers l'action et ils se préoccuperaient d'autre chose dans l'existence.

De là vient l'amour que nous avons naturellement les uns pour les autres : il nous ramène à notre nature primitive, il fait tout pour réunir les deux moitiés et pour nous rétablir dans notre ancienne perfection, pour guérir notre nature humaine. Chacun de nous n'est donc qu'une moitié d'homme qui a été séparée de son tout de la même manière qu'on coupe une sole en deux. Ces moitiés cherchent toujours leurs moitiés. Les hommes qui proviennent de la séparation de ces êtres composés qu'on appelait androgynes aiment les femmes ; et la plupart des hommes qui trompent leur femme appartiennent à cette espèce, à laquelle appartiennent aussi les femmes qui aiment les hommes et trompent leur mari. Mais les femmes qui proviennent de la séparation des femmes primitives ne font pas grande attention aux hommes, et sont plus portées vers les femmes : à cette espèce appartiennent les lesbiennes. De même, les hommes qui proviennent de la séparation des hommes primitifs cherchent le sexe masculin. Tant qu'ils sont jeunes, ils aiment les hommes : ils se plaisent à coucher avec eux et à être dans leurs bras : ils sont les premiers parmi les adolescents et les adultes, comme étant d'une nature beaucoup plus mâle. C'est bien à tort qu'on les accuse d'être sans pudeur, car ce n'est pas faute de pudeur qu'ils agissent ainsi ; c'est parce qu'ils ont une âme forte, un courage mâle et un caractère viril qu'ils recherchent leurs semblables : et ce qui le prouve, c'est qu'avec l'âge, ils se montrent plus capables que les autres à servir l'Etat. Devenus hommes, à leur tour ils aiment les jeunes gens ; et s'ils se marient, s'ils ont des enfants, ce n'est pas que la nature les y porte, c'est que la loi les y constraint. Ce qu'ils aiment, c'est de passer leur vie les uns avec les autres dans le célibat. Que les hommes de ce caractère aiment ou soient aimés, leur unique but est de se réunir à qui leur ressemble.

Lorsqu'il arrive à celui qui aime les jeunes gens ou à tout autre de rencontrer sa moitié, la sympathie, l'amitié, l'amour les saisissent l'un et l'autre d'une manière si merveilleuse qu'ils ne veulent plus en quelque sorte se séparer, ne fût-ce qu'un moment. Ces mêmes hommes, qui passent toute la vie ensemble, ne sauraient dire ce qu'ils veulent l'un de l'autre ; car, s'ils trouvent tant de douceur à vivre de la sorte, il ne paraît pas que les plaisirs des sens en soient la cause.

Evidemment leur âme désire quelque autre chose qu'elle ne peut exprimer, mais qu'elle devine et qu'elle donne à entendre. Et quand ils sont couchés dans les bras l'un de l'autre, si Héphaïstos, leur apparaissant avec les instruments de son art, leur disait : « O hommes, qu'est-ce que vous demandez réciproquement ? » et que, les voyant hésiter, il continuât à les interroger ainsi : « Ce que vous voulez, n'est-ce pas d'être tellement unis ensemble que ni jour ni nuit vous ne soyiez jamais l'un sans l'autre ? Si c'est là ce que vous désirez, je vais vous fondre et vous mêler de telle façon que vous ne serez plus deux personnes, mais une seule, et que, tant que vous vivrez, vous vivrez d'une vie commune, comme une seule personne, et que, quand vous serez morts, là aussi, dans la mort, vous serez réunis de manière à ne pas faire deux personnes, mais une seule. Voyez donc encore une fois si c'est là ce que vous

désirez, et ce qui peut vous rendre parfaitement heureux ? » ; oui, si Héphaïstos leur tenait ce discours, il est certain qu'aucun d'eux ne refuserait ni ne répondrait qu'il désire autre chose, persuadé qu'il vient d'entendre exprimer ce qui de tout temps était au fond de son âme : le désir d'être uni et confondu avec l'objet aimé de manière à ne plus former qu'un seul être avec lui. La cause en est que notre nature primitive était une, et que nous étions un tout complet. On donne le nom d'amour au désir et à la volonté de retrouver cet ancien état. Primitivement, comme je l'ai déjà dit, nous étions un ; mais depuis, en punition de notre iniquité, nous avons été séparés par Zeus, comme les Arcadiens par les Lacédémoniens. Nous devons donc prendre garde à ne commettre aucune faute contre les dieux, de peur d'être exposés à une seconde division et de devenir comme ces figures représentées de profil dans les bas-reliefs, qui n'ont qu'une moitié de visage, ou comme des dés coupés en deux. Il faut donc que tous tant que nous sommes, nous nous exhortions mutuellement à honorer les dieux, afin d'éviter un nouveau châtiment et de revenir à notre unité primitive, sous les auspices et la conduite de l'Amour. Que personne ne se mette en guerre avec l'Amour ; or, c'est se mettre en guerre avec lui que de s'attirer la haine des dieux. Tâchons donc de mériter la bienveillance et la faveur de ce dieu, et il nous fera retrouver l'autre partie de nous-mêmes, bonheur qui n'arrive aujourd'hui qu'à très peu de gens. Qu'Eryximaque ne s'avise pas de critiquer ces dernières paroles, comme si elles faisaient allusion à Pausanias et à Agathon ; car peut-être sont-ils de ce petit nombre, et appartiennent-ils l'un et l'autre à la nature masculine. Quoi qu'il en soit, je suis certain que nous serons tous heureux, hommes et femmes, si, grâce à l'Amour, nous retrouvons chacun notre moitié, et si nous retornons à l'unité de notre nature primitive. Or, si cet ancien état est le meilleur, nécessairement celui qui en approche le plus est, dans ce monde, le meilleur : c'est de posséder un bien-aimé selon ses désirs. Si donc nous devons louer le dieu qui nous procure ce bonheur, louons Eros, dieu de l'amour, qui non seulement nous sert beaucoup en cette vie en nous conduisant vers ce qui nous correspond, mais encore nous donne les plus puissants motifs d'espérer que, si nous rendons fidèlement aux dieux ce qui leur est dû, il nous rétablira dans notre première nature après cette vie, guérira nos infirmités et nous donnera un bonheur complet. Voilà, Eryximaque, mon discours sur l'amour. Il diffère du tien ; mais je t'en conjure encore une fois, ne t'en moque pas, afin que nous puissions entendre les autres ou plutôt les deux autres, car Agathon et Socrate sont les seuls qui n'aient pas encore parlé. »

Platon, *Le Banquet*, 190 b – 193 e (traduction Dacier et Grou revue et modifiée)

Questions :

1. Qui est Aristophane ? (en deux lignes)
2. Quelle est la question centrale du *Banquet* ?
3. Si le mythe explique et justifie ce qui est, que nous apprend le mythe rapporté par Aristophane dans le texte de Platon sur la société qui le raconte, l'écoute et le comprend ?

Exercice 5 : nos mythes à nous...

Hormis les mythes qui sont cités par l'historien des idées et politologue Stéphane François, pouvez-vous en repérer d'autres (admettons-le, ce n'est pas facile !), notamment parmi ceux que vous entendez quotidiennement raconter autour de vous ?

FABRIQUE-T-ON ENCORE DES MYTHES AUJOURD'HUI ?

(Stéphane François)

Comme nous l'avons vu, les mythes sont indispensables aux humains pour leur fournir des explications sur le monde dans lequel ils vivent, c'est pourquoi on en fabrique toujours aujourd'hui... L'un des mythes contemporains les plus célèbres est celui des Illuminatis: en tapant simplement « Illuminati » sur Google, on trouve près de 41 millions de réponses provenant du monde entier.

Les Illuminés, qui sont à l'origine du mythe des Illuminatis, étaient une société secrète progressiste apparue en Bavière au XVIII^e siècle. Ses membres sont arrêtés et persécutés et, petit à petit, l'ordre disparaît... Il réapparaît sur Internet à partir des années 2000.

On dit que les Illuminés (rebaptisés Illuminatis) ont infiltré les rouages du pouvoir: les banques, les industries, les grands médias, le show-business..., et qu'ils manipulent les dirigeants politiques. Leur objectif aurait changé en même temps que leur nom: il ne s'agit plus d'œuvrer pour le progrès de l'humanité, d'éduquer les gens pour leur donner un avenir meilleur, mais au contraire de provoquer des crises financières, des attentats terroristes, de promouvoir l'usage des drogues, et d'appauvrir les populations pour mieux les contrôler et les asservir.

Ce nouveau mythe est à la base d'une théorie du complot qui se diffuse dans la culture populaire: on le retrouve dans des films américains, comme *Lara Croft: Tomb Raider*, (2003); *Anges et Démons* (2009), *Benjamin Gates et le livre des secrets*, (2007), dans des bandes dessinées comme *Hellboy* ou *Les portes de Shamballah*, dans des romans, comme *Anges et Démons* de Dan Brown (2000), ou encore *Illuminatus*, un roman de science-fiction de Robert Anton Wilson. En musique aussi, les références aux Illuminatis sont fréquentes, surtout dans le rap.

Dans un monde qui fait peur et où il est difficile d'avoir des repères, où les informations sont si nombreuses qu'elles se contredisent et que l'on ne sait plus qui croire, il est plus facile d'adhérer à une théorie du complot telle que le mythe des Illuminatis que de chercher à s'y retrouver dans tant de complexité – et surtout d'absurdité. Il est plus facile de dénoncer l'action d'une société secrète que de reconnaître que le monde évolue trop vite pour le comprendre. Enfin, les Illuminatis, comme toutes les théories du complot, permettent aussi de combler les trous de notre histoire récente: grâce à eux, il n'y a plus d'inconnu(e)s, de mystères, d'incompréhensions: ainsi, on apprend qu'Hitler était aux ordres des Illuminatis et pratiquait la magie noire, que l'assassinat de Kennedy est lié à l'implantation de bases extraterrestres dans le désert américain, ou encore que les derniers progrès techniques sont issus de technologies extraterrestres...



Mais le mythe des Illuminatis n'est pas anodin. Entre le XVIII^e siècle et aujourd'hui, il a fait un long détour par l'extrême droite. C'est un mythe raciste, antisémite, antirépublicain, et antidémocrate.

LA RÉPUBLIQUE EST-ELLE CONSTRUISTE SUR DES MYTHES?

(Stéphane François)

Eh bien oui, notre République s'est construite sur des mythes! Elle a ses mythes des origines et ses grands récits de création...

Certains des mythes fondateurs républicains sont très anciens et se réfèrent à la Révolution française. Par exemple la devise « Liberté, Égalité, Fraternité » : elle met fin à la société d'ordres de l'Ancien régime, dans laquelle certains étaient libres, et d'autres pas, et dans laquelle ni l'égalité ni la fraternité n'existaient puisque la société était divisée entre nobles, bourgeois, et serfs! Cette devise est faite pour mettre en avant une République solidaire, fraternelle et composée de personnes libres. On peut dire que c'est un mythe fondateur car c'est le socle de notre société... alors que cette devise est loin d'être une réalité, nous le constatons chaque jour...

Parmi les mythes fondateurs de la République française, il y a également le célèbre « Nos ancêtres les Gaulois », thème important de la Troisième République, qui visait à faire croire que tous les citoyens de ce pays auraient des ancêtres communs. Même si ce n'est plus enseigné aujourd'hui, l'histoire que l'on apprend à l'école reste très centrée sur celle de la France. L'histoire de l'Afrique, par exemple, est très peu enseignée alors que de nombreux citoyens de notre pays en sont originaires. « Nos ancêtres les Gaulois » devait installer l'idée que les « vrais » Français étaient tous des descendants de paysans gaulois, asservis par des envahisseurs Francs (donc germaniques) qui sont quant à eux les ancêtres des aristocrates. À travers ces lunettes légèrement déformantes, la Révolution française apparaît comme le triomphe du « peuple français » sur les « envahisseurs germaniques ».

Un autre mythe fondateur est le « mythe de Valmy », selon lequel, en 1792, « le peuple en armes » a repoussé l'attaque de l'armée prussienne. En réalité, ce n'est pas « tout le peuple » qui a repoussé l'armée prussienne, mais une armée de soldats auxquels sont venus s'ajouter des volontaires.

Parmi les autres grands mythes de notre imaginaire républicain, plusieurs proviennent de la III^e République (1870-1940) : l'école publique gratuite ; le service militaire égalitaire ; le service public ; la loi de 1905 sur la séparation de l'Église (catholique) et de l'État... Ce sont des mythes fondateurs, dans le sens où ils donnent une vision de la société française, une grille d'interprétation qui permet de la comprendre et qui offre des clés de « vivre ensemble » en mettant entre parenthèses les différences (ethnique, religieuses, culturelles).



Exercice 6 : l'universel au risque de la diversité

La diversité des cultures empêche-t-elle les hommes de s'accorder sur ce qui est juste ?



d'une volonté d'hégémonie dangereuse ? Comment une valeur pourrait-elle être relative à une culture donnée, tout en s'imposant, en droit sinon en fait, à l'humanité tout entière ? Mais récuser l'idée d'universalité au nom de la diversité culturelle, n'est-ce pas renoncer à l'unité du genre humain, avec tout ce que cette renonciation implique sur le plan moral ? Ce qui est en jeu, dans cette question, c'est donc la possibilité d'une morale universelle.

La pluralité des représentations qui dérivent des traditions et des coutumes propres à une culture ne frappe-t-elle pas d'inanité toute perspective morale universaliste ? Trouve-t-on, sous l'écume des conventions sociales, une nature humaine universelle ? Si chaque culture possède une vision du monde spécifique, la mise en avant de valeurs universelles n'est-elle pas, en réalité, la promotion d'une culture particulière érigée en modèle ?

Affirmer qu'il existe des valeurs universelles, c'est considérer que les hommes ont en partage, au-delà de ce qui les différencie, voire les oppose, un certain nombre de valeurs fondamentales : la justice, le bien, le beau, le vrai, une certaine idée de l'homme qu'incarne, depuis le XVIII^e siècle, les droits de l'homme. Ce qui pose problème, dans la notion de valeur universelle, c'est justement l'idée d'universel : est universel, en effet, ce qui concerne, partout et toujours, la totalité des hommes. Or comment les hommes pourraient-ils se mettre d'accord sur un ensemble de principes régulant ou inspirant la vie en société, alors qu'ils n'ont pas la même histoire, ni la même façon de voir le monde ? Force est de constater que chaque culture dispose d'un système de prescriptions morales et d'interdits qui dérivent pour l'essentiel de ses coutumes. La culture désigne alors, en une première acception, l'ensemble des techniques, des coutumes, des institutions, des croyances, des représentations forgées par une communauté. La culture, c'est donc l'ensemble des faits symboliques et des institutions qui ajoutent à la nature une signification dont celle-ci semblait dépourvue.

De ce point de vue, l'expérience nous enseigne que les hommes ne se sont apparemment jamais accordés sur ce qu'ils jugeaient digne d'estime : ainsi le larcin, l'inceste, le meurtre, l'esclavage, la polygamie ont-ils été tantôt valorisés, tantôt condamnés, en fonction des contextes ou des époques. L'idéal universaliste se heurte, en outre, à un obstacle culturel majeur, celui de la pluralité des langues, qui rend l'unité du genre humain et la communication des hommes pour le moins problématique : chaque peuple possède une vision du monde

spécifique et reconnaît dans sa langue un élément fondamental de son identité. L'idée qu'il y aurait des valeurs universelles repose donc sur un présupposé discutable : celui de l'existence d'une pensée universelle, c'est-à-dire d'un monde intérieur commun à tous les hommes, dont chaque langue nationale ne serait qu'une traduction contingente. Or il est facile de montrer que la langue que nous parlons contribue à façonner notre manière de penser. Comment, dans ces conditions, les hommes pourraient-ils partager des valeurs communes s'ils ne pensent pas de la même façon ?

Dans cette optique, prétendre qu'il existe des valeurs universelles compatibles avec la diversité des cultures relèverait d'un préjugé ethnocentriste. L'ethnocentriste considère sa propre civilisation comme supérieure, voire comme la seule à mériter le titre de civilisée. Au fond, l'option universaliste ne serait pas vraiment universaliste, puisqu'elle ne ferait qu'ériger en valeur universelle des valeurs particulières. L'universalisme serait fondé sur une conception expansionniste de la culture qui entend réduire la diversité culturelle par l'imposition d'un modèle dont la valeur ne peut être reconnue que dans une culture donnée.

Pourquoi alors la diversité des cultures contredit-elle l'existence de valeurs universelles ? En quoi l'affirmation d'une unité du genre humain autour de principes communs est-elle incompatible avec la pluralité des représentations morales et politiques qui jalonnent l'histoire humaine ? Les ethnologues nous apprennent que chaque culture constitue un dispositif complexe incluant un système de normes ne pouvant être tenues pour opérationnelles que dans un contexte déterminé. Les usages apparemment les plus barbares, les plus répugnantes, ont tous leur raison d'être par la fonction qu'ils remplissent dans la société. Toutes les cultures ont un mode d'être unique, ce qui signifie que chaque nation possède sa propre interprétation de l'universel. Qu'est une culture, en effet, sinon la façon dont les divers peuples ou les divers moments de l'histoire de l'humanité se caractérisent par des systèmes de représentations qui les différencient les uns des autres et qui s'expriment dans leurs langages, leurs religions, leurs arts, leurs mœurs ? Celui qui parle de *la culture* ne fait au fond que parler de *sa culture*, c'est-à-dire de l'esprit du peuple auquel il appartient, lequel imprègne sa pensée, ainsi que les gestes les plus simples de son existence quotidienne (notion romantique de *Volkgeist*).

Ainsi, plutôt que de vouloir prôner des valeurs prétendument universelles au nom desquelles les cultures seraient jugées, il convient d'être au plus près de ce qui les singularise, en faisant preuve d'une intelligence sympathisante, en s'abstenant de les juger, surtout lorsque ces cultures sont très éloignées de la nôtre. La diversité des cultures est telle que la confrontation, puis le mélange des valeurs, ne peuvent avoir que des effets nocifs pour l'humanité dans son ensemble, surtout pour les sociétés en voie de développement, qui seront tôt ou tard forcées de s'aligner sur des modèles dépourvus de sens de leur point de vue. Ce qui est visé ici, c'est le risque d'uniformisation que la confrontation des cultures risque de faire courir à l'homme. Dans cette perspective, l'humanité abstraite est un mythe : il n'existe point d'hommes dans le monde, il n'y a que des Français, des Russes, des Mexicains, des Juifs, des chrétiens, etc. Les cultures sont des blocs imperméables : tout est irréductiblement différent d'une nation à l'autre ! Il s'ensuit que comme la communauté précède nécessairement l'individu, ce dernier n'existe pas indépendamment de ses appartenances, qu'elles soient ethniques, religieuses ou sociales. Il lui est impossible, par voie de conséquence, de se détacher de son histoire et de sa culture. Les individus évoluant dans des univers spirituels radicalement différents les uns des autres, nous ne pouvons les comprendre, en somme, sans adhérer globalement à leurs présupposés.

On en conclut que comme il n'existe pas de valeurs universelles compatibles avec la diversité des cultures, toutes les valeurs se valent. Les hommes sont foncièrement incapables de se comprendre lorsqu'ils appartiennent à des sphères culturelles distinctes. Les cultures sont incommensurables entre elles ; il faut donc renoncer à les évaluer ; il n'existe pas de système de référence absolu permettant de classer et de hiérarchiser les cultures selon une grille morale universelle. Chaque culture ressemble à un train qui va dans une direction. Or tous les trains ne circulent pas sur des voies parallèles. Le voyageur est donc solidaire dans son train et ne peut juger les autres cultures qu'en fonction d'un mouvement qui n'a rien d'absolu. En ce sens, la diversité des cultures exclut les universaux moraux. Les règles morales ne sont valides que par rapport à leurs propres systèmes de signification. Ainsi l'anthropophagie ou la coutume de détrier les morts suscitent-elles notre répulsion. Mais est-il moins répugnant de neutraliser l'ennemi public par la torture, la mort ou la prison, comme on le fait dans les sociétés dites civilisées ?

Au total, la diversité des cultures semble contredire l'existence de valeurs universelles. Il apparaît bien difficile de discerner, sous l'écume des coutumes, des traditions, des conventions, qui sont légion, des traits communs à tous les hommes. Ce qui s'impose dès lors, c'est l'hétérogénéité des conduites, des représentations humaines, bien plus que leur unité. La notion de valeur universelle est donc éminemment contradictoire. Mais si la prétention universaliste se révèle n'être que le masque dont s'affuble l'ethnocentrisme, la position relativiste est-elle pour autant défendable jusqu'au bout ? L'idée que la diversité des cultures contredit l'existence de valeurs universelles n'aboutit-elle pas à une impasse dangereuse ?

Il nous faut maintenant examiner, dans un deuxième temps, les limites et dangers de la thèse relativiste. Le relativisme, pour séduisant qu'il ait pu nous paraître, n'encourage-t-il pas le confinement culturel en refusant toute idée d'horizon commun de l'humanité ? Si aucune valeur universelle n'est compatible avec la diversité des cultures, est-il encore possible de les juger ? En d'autres termes, ne risque-t-on pas, au nom de la diversité culturelle, de renoncer à l'unité du genre humain et à l'idée même de droit de l'homme ?

Insistons, en premier lieu, sur les impasses auxquelles mène le relativisme. Notons d'abord que le relativiste est inévitablement amené à se contredire lui-même, puisqu'il présente sa doctrine comme une vérité absolue, et donc infirme ce qu'il est en train d'affirmer. C'est ce que les linguistes appellent une « contradiction performative » dans laquelle l'énoncé contredit l'énonciation. En outre, fait plus grave, l'idée que toutes les cultures ou pratiques culturelles se valent aboutit à l'impossibilité de fonder la morale, c'est-à-dire de prononcer des jugements de valeur, de dénoncer aucune injustice, aucune violence, pour peu que celles-ci fassent partie d'une quelconque tradition. Ainsi la soumission de la femme dans certains pays, la pratique des mutilations sexuelles ne pourraient-elles être condamnées au nom des droits de l'homme, car ce serait une sorte de « racisme culturel » que de dénoncer une culture différente qui possède ses valeurs propres. Le relativisme conduit tout droit à une position d'acceptation de l'ordre existant. Il peut même devenir, sous couvert d'exotisme, un auxiliaire du sous-développement.

Ajoutons que la position relativiste est implicitement celle du positivisme juridique : la réduction du droit au fait, le refus d'une norme transcendante et universelle du droit – le droit naturel – s'appuient généralement sur le constat de la variabilité des systèmes de droit, suivant les Etats, les traditions nationales, les religions, etc. En sorte que vouloir ramener cette diversité à des principes communs (les droits de l'homme, par exemple), c'est se comporter de manière purement extérieure et manquer la compréhension de chaque système de droit positif. Mais si l'on ne peut pas juger le droit, à l'aune de quels principes va-t-on refuser des lois manifestement inacceptables ? Où l'on voit que le relativisme, en niant la compatibilité possible entre la diversité des cultures et l'existence de valeurs universelles, soulève des questions fondamentales : au nom de l'égalité entre les cultures que sous-tend le principe de tolérance, peut-on accepter ailleurs l'inacceptable chez soi (l'excision des filles, la soumission des femmes, le travail des enfants, l'esclavage, la polygamie, etc.) ? L'attitude morale contraint-elle à respecter les différences entre les cultures, quitte à fermer les yeux sur des pratiques inhumaines au motif qu'elles ont une cohérence dans une configuration culturelle donnée, ou à dénoncer ces pratiques, fussent-elles traditionnelles ?

La valorisation de la diversité culturelle, dont le respect absolu serait un gage de tolérance, peut aboutir, qui plus est, à l'affirmation de l'incommunicabilité des cultures, repliées sur leurs particularismes, ce qui rend évidemment impossible tout dialogue entre elles. Puisque l'idée d'une humanité universelle relève d'un mythe, d'un préjugé ethnocentriste, l'individu se voit par là même réduit à son être culturel et interdit toute distanciation vis-à-vis de sa culture d'origine. Le relativisme, dans sa version la plus radicale, encourage donc le confinement culturel en refusant toute perspective universaliste. Ainsi, au Québec, en 1977, les autorités provinciales, souhaitant protéger la forme de société culturellement française, ont-elles promulgué une loi interdisant à la population francophone d'envoyer ses enfants dans des écoles anglaises (Charte de la langue française, loi 101, article 1). Toute ouverture de l'individu hors de l'héritage culturel est alors perçue comme une aliénation, en sorte que le surinvestissement de l'identité ethnique conduit à l'enfermement dans l'anéantissement de l'identité individuelle. Le droit à la différence risque, dès lors, de se transformer en droit à l'oppression des individus par le groupe.

Le relativisme est, d'autre part, une doctrine passablement ambiguë, qui autorise de fâcheux glissements de sens et qui fournit à certains auteurs un moyen de justifier le racisme. Le relativiste conséquent renonce à l'unité de l'espèce humaine, postulat encore plus dangereux que l'ethnocentrisme naïf de certains colons. L'idée que l'humanité abstraite n'existe pas mène tout naturellement à l'idée qu'il y a plusieurs humanités dans l'humanité. Comme certains relativistes radicaux aujourd'hui, les théoriciens du racisme à la fin du XIX^e siècle justifiaient leur doctrine au nom du principe de diversité, en affirmant le caractère inconciliable des cultures ou des races, voire leur hiérarchie. Quand les hommes n'ont plus rien en partage et qu'ils se réduisent tout entier à leur être culturel, social ou biologique, il est alors tentant d'en exclure certains de l'espèce humaine.

L'absence d'unité permet l'exclusion, laquelle peut conduire à l'extermination. Le XX^e siècle nous apporte suffisamment d'exemples tragiques des extrémités auxquelles mène le renoncement à l'unité du genre humain, depuis la Shoah jusqu'à l'épuration ethnique en Bosnie-Herzégovine (décembre 1992), en passant par la politique d'apartheid, le génocide rwandais, etc. Une fois niée l'humanité de l'étranger, il

devient plus facile de la supprimer physiquement, car son statut ne diffère plus de celui d'un animal ou même d'une chose. L'ambition de nier l'existence d'une humanité universelle, ainsi que la possibilité, pour les hommes, de partager des valeurs communes au-delà de ce qui les sépare, comporte un danger, amplement attesté par l'histoire contemporaine : celui d'en finir avec certains hommes. Ainsi sera-t-on tenté de distinguer les hommes entre eux, en séparant ceux qui satisfont à la définition de l'homme de ceux qui n'y satisfont pas et ne peuvent que s'en trouver exclus de fait (barbares / civilisés, hommes / sous-hommes, Juifs / Aryens, etc.).

D'un côté, prétendre qu'il existe des valeurs universelles revient à nier l'incommensurabilité des cultures entre elles : on peut, au nom de l'universalisme, justifier toutes les formes de domination. D'un autre côté, l'idée qu'il n'existe que des valeurs relatives et que les différences culturelles sont irréductibles conduit à une négation de l'unité du genre humain dont on a pu mesurer les dangers. Soit on juge et on hiérarchise les cultures, soit on renonce à l'unité humaine. Comment trancher, dès lors, dans le conflit de l'universel et du particulier, de l'universalisme et du relativisme ? Faut-il abandonner tout idéal universaliste au motif que les cultures sont des blocs imperméables dont le mode d'être est irremplaçable ?

Pour essayer de sortir des antinomies susmentionnées, demandons-nous, en troisième lieu, comment il est possible de concilier la diversité des cultures avec l'existence de valeurs universelles. Comment écarter les dangers de l'universalisme perverti (celui de l'ethnocentrisme) et ceux du relativisme ? A l'universel hégémonique tant décrié par les relativistes, ne peut-on opposer un humanisme bien tempéré, critique, qui donnerait un sens nouveau à l'exigence universaliste ?

Contrairement à ce qu'il nous avait semblé, il est tout à fait possible, et même souhaitable, d'affirmer à la fois l'unité du genre humain et la capacité, pour les hommes, de partager certaines valeurs fondamentales. Le respect dû aux identités spécifiques est compatible avec l'idée de fonds commun de l'humanité. La déconstruction de l'idée de nature humaine, la critique de l'ethnocentrisme occidental, pour légitimes qu'elles soient, ne doivent pas néanmoins conduire à abandonner la thèse de la conciliation possible de tous les hommes sur la base d'une identité commune. Ainsi l'image des trains en mouvement que nous avions employée pour illustrer la thèse relativiste est-elle trompeuse. Car si les cultures étaient des bolides en mouvement, aucun passager ne pourrait en sortir pour communiquer avec un autre, ni circuler d'un train – d'une culture donc – à l'autre. Or cette idée de cultures automobiles ne correspond pas à la réalité des flux migratoires qui ne cessent de s'accentuer.

En un sens, l'image des trains en mouvement nous aide à comprendre qu'il est absurde de vouloir hiérarchiser les cultures, chacune d'elles étant un modèle du monde. Nulle société n'est parfaite, chacune offre des avantages à ses membres et un résidu plus ou moins important d'iniquités. Mais cela ne nous empêche pas de porter des jugements de valeur sur ces cultures et traditions, à commencer par les nôtres, lorsque nous constatons que telle société est, à un moment de son histoire, globalement condamnable (exemple des sociétés totalitaires). L'individu n'est nullement prisonnier du train de la culture dans laquelle il a grandi, sans aucune possibilité de prendre du recul, voire de sauter du train. On peut pénétrer des cultures autres que la nôtre et donc communiquer avec leurs ressortissants. Ainsi circule-t-on d'une langue dans une autre langue grâce à la traduction. De même, les religions apportent la preuve qu'elles ne sont pas seulement source de conflits entre les hommes, mais qu'un dialogue interreligieux est possible. La culture ne se réduit donc pas à la somme des cultures particulières. Au-delà des particularités ethniques, sociales, religieuses, linguistiques, historiques qui rendent les individus plus ou moins imperméables les uns aux autres, les hommes sont à même de transcender ces particularités et de les éléver à la dimension de l'universel, que ce soit à travers les œuvres d'art, les sciences, les traductions, la construction d'une communauté politique authentique. La liberté désigne alors la faculté proprement humaine de s'arracher des contextes particuliers dans lesquels un individu est d'emblée englué.

On prendra également soin de distinguer le point de vue anthropologique du point de vue éthique et juridique, car la confusion de ces deux genres autorise la plupart des sophismes relativistes. Sur le plan proprement anthropologique, il est évident que les hommes sont différents et se définissent par leur aptitude à la différenciation culturelle. De ce point de vue, aucune règle ne vaut pour toute société. Pourtant, force est de constater que l'existence de la règle en tant que telle est un fait universel. Les principes fondamentaux de la vie en société sont partout les mêmes (l'interdit de l'inceste, l'obligation de l'échange, l'encadrement de la violence, etc.), même si, dans le même temps, le contenu et l'extension des prescriptions correspondantes varient considérablement suivant les climats et les localités. Les différences que le relativisme tend à absolutiser existent donc d'abord comme les modalités d'invariants de l'espèce humaine.

L'horizon universaliste ne saurait, par conséquent, être jeté aux oubliettes. La plus grande compréhension à l'égard des différences culturelles va de pair avec la promotion d'un idéal de justice universalisable. Ce qui est universel, c'est notre appartenance à la même espèce. Et l'idéal de justice que cristallisent les droits de l'homme n'est qu'un autre nom donné à cette prise en considération du genre humain. Si la reconnaissance du droit à la différence, au fondement du principe humaniste de tolérance, est elle-même un principe universaliste, c'est parce que nous postulons l'unité de l'espèce humaine, ainsi que l'égale dignité de tout homme, titulaire de droits naturels inaliénables. De sorte qu'il existe bel et bien des principes universels qui fondent en dernière instance ce droit à la différence, à partir duquel nous pouvons reconnaître le droit de tel groupe particulier à vivre comme il l'entend.

Il y a donc un noyau universel dans les diverses formes de vie morale que l'on rencontre. La morale, au-delà des moralités particulières, peut être, doit être universalisable et, de fait, est de plus en plus universelle. Malgré leurs innombrables oppositions, les prêtres égyptiens, les prophètes hébreux, les sages hindous, les Lao Tseu, Confucius, Bouddha, Jésus, Mahomet ont des messages fondamentalement convergents. Qu'est-ce à dire, sinon qu'un long processus historique de convergence des plus grandes civilisations autour d'un certain nombre de valeurs communes ou voisines est à l'œuvre depuis fort longtemps – valeurs qui nous permettent de vivre ensemble sans trop nous nuire ou nous haïr, malgré les formes violentes que ce processus prend souvent ? C'est ce qu'on appelle aujourd'hui les droits de l'homme, qui sont surtout, moralement, des devoirs. Les normes généralement partagées sont beaucoup plus exigeantes aujourd'hui que dans les siècles antérieurs. Notre notion d'humanité s'est élargie et enrichie. Les droits de l'homme, loin de se réduire à un pur produit de la civilisation occidentale, même s'ils le sont, de fait, historiquement, fournissent le ciment qui permettrait l'unification des cultures : au-dessus de la diversité culturelle existent des valeurs supérieures, universelles, absolues, dont le respect doit s'imposer à toutes les cultures sans exception. Ces valeurs universelles proclament qu'au fond, les civilisations importent moins que les individus qui les constituent et que leur liberté, leur égalité et leur fraternité méritent notre attention plus que tout autre chose.

Le problème était ici de savoir s'il est possible de maintenir l'unité de l'idée de justice sans manquer au respect dû à toutes les traditions autres que la nôtre. L'extraordinaire variété des cultures que l'on observe et que l'on ne saurait réduire, sauf à vouloir uniformiser le monde, est-elle vraiment incompatible avec les idéaux universalistes ? A l'universel hégémonique qu'une certaine conception de l'universalisme a pu imposer, il convient d'opposer un universel pluriel soucieux de concilier la protection des droits universels avec la reconnaissance des cultures particulières. Car si aucun d'entre nous ne veut renoncer à ce qu'il est, du fait de sa naissance ou de ses convictions propres, nous ne devons pas pour autant abandonner l'horizon universaliste sans lequel l'idée de droit de l'homme perd tout son sens. La reconnaissance de la diversité des cultures est donc tout à fait conciliable avec certaines normes morales universalisables comme les droits de l'homme, ce qui signifie que les hommes devraient pouvoir s'accorder, et s'accordent, de fait, de plus en plus, sur la nécessité de lutter contre la barbarie. Ainsi, lorsqu'elles ne sont pas durcies par les conflits et le mépris social, les cultures ne sont pas ces puissances réifiées qui se referment sur ses membres au point de les étouffer, mais cet effort permanent pour rejoindre l'humanité de l'homme.

Questions :

- 1. Etablissez le plan détaillé du corrigé de dissertation suivant, emprunté à Olivier Verdun.**
- 2. Montrez que ce corrigé, en tous points conforme aux exigences du baccalauréat et qui se verrait d'évidence attribuer une très bonne note le jour de l'examen, correspond à l'idéologie de la société française actuelle et aux principes qui guident l'enseignement de l'école républicaine.**



Pour aller plus loin...

L'animisme est-il une religion ? Entretien avec Philippe Descola

D'abord pris pour une religion primitive, l'animisme se conçoit mieux comme une façon de voir le monde, présente de tout temps dans l'esprit humain.

Dans certains pays d'Afrique et d'Asie, les statistiques font apparaître un pourcentage de population qualifié d'animiste. Cela veut-il dire que l'animisme est une religion ?

Non, cela désigne les gens qui par leurs pratiques n'appartiennent à aucune des « grandes religions » du livre : chrétiens, musulmans, bouddhistes, hindouistes, confucianistes. Les autres sont dits « animistes », parce qu'ils pratiquent des traditions transmises oralement. Défini comme cela, l'animisme n'est qu'un grand fourre-tout : on y met tout ce qui n'entre pas ailleurs. En réalité, cet animisme recouvre des pratiques très différentes, allant du vaudou africain au shamanisme en passant par divers cultes totémiques ou ancestraux. Le fait que ces cultes subsistent et conservent une certaine autonomie n'en fait pas des religions au sens propre du terme. Les religions, à mes yeux, se caractérisent par une forme de croyance et de transcendance que l'on ne trouve pas dans l'animisme.



Pourtant l'animisme a été défini, à la fin du XIX^e siècle, essentiellement comme une croyance « primitive » : la croyance que des entités naturelles et surnaturelles non-humaines (animaux, plantes ou objets) possèdent une « âme » et des intentions semblables à celles de l'homme.

D'abord, je dirai que ce n'est pas une définition très éclairante. Le fait d'attribuer des qualités humaines à des êtres non-humains est un trait commun à toutes les religions, qu'elles soient ou non animistes. Ensuite, il faut savoir ce que l'on entend par croyance. Le mot « croire » a au moins deux significations : croire en la vérité de quelque chose, ou adopter une attitude d'acceptation face à un fait ou une idée. Cette attitude ouverte peut être la simple conséquence de la socialisation, résulter d'un bain culturel. Cela n'implique pas que l'on se pose la question de la croyance dans l'existence de tel ou tel esprit, de tel ou tel dieu. Les religions du Livre ont développé une réflexivité qui fait qu'il existe des « articles de foi ». Elles exigent une adhésion positive et instaurent une différence entre ceux qui croient et ceux qui ne croient pas. Dans la religion catholique, et peut-être dans toutes les Eglises chrétiennes, c'est le clergé qui induit cette réflexivité en demandant aux fidèles de renforcer constamment leur foi.

Or tout cela est à peu près inconcevable dans l'animisme, où la croyance n'est pas un dogme, mais une expérience vécue. Dans des circonstances données, un ensemble d'indices permet à un chamane d'inférer la présence d'un esprit avec lequel il peut entrer en communication. Ou bien encore, certains signes vont indiquer l'existence d'une intentionnalité derrière une action animale, ou l'aspect d'une plante. La socialisation dans une certaine culture fait qu'il est normal d'accepter ces propositions. En régime animique, on ne se pose pas la question de savoir si l'on croit ou non dans les esprits : ce n'est pas une question de foi, c'est une expérience que l'on fait et que l'on interprète d'une certaine manière.

Pourquoi alors avoir restauré cette appellation, quand les anthropologues s'en abstenaient depuis des décennies ?

Lorsque je séjournais chez les Achuars, j'ai été frappé par le fait que les gens semblaient entretenir des rapports très étroits, de personne à personne, avec des animaux ou des plantes avec lesquels ils conversaient en rêves et auxquels ils adressaient des incantations. Tout cela les touchait au fond de l'âme. Je retrouvais là un phénomène qui me semblait avoir été un peu oublié par la profession, mis sous le tapis parce que témoignant d'une sorte d'irrationalité primitive que l'on ne souhaitait pas remettre au premier plan. Le totémisme, qui partage certains traits avec l'animisme, a d'abord été pris pour la manifestation d'une mentalité prélogique. Puis Claude Lévi-Strauss en a donné une vue plus rationnelle, comme une manière systématique de classer les êtres du monde. D'autres y ont vu simplement un exercice métaphorique. Quant à moi, je trouvais que les Achuars semblaient investir beaucoup plus que des jeux de mots ou une démarche classificatoire dans leurs relations avec l'environnement naturel et humain. C'est pourquoi j'ai jugé plus simple de restaurer la notion d'animisme pour décrire ces attitudes et essayer de les comprendre.

Comment le définissez-vous ?

L'animisme peut être défini comme un « mode d'identification », c'est-à-dire une façon de concevoir la relation entre soi et l'autre. Je m'explique : dans le sens commun occidental moderne, on admet que l'homme partage le même monde physique que le reste des êtres qui peuplent l'univers. En revanche, nous (les humains) estimons être différents des animaux ou des plantes par le fait que nous sommes des sujets, possédant une intériorité, des représentations, des intentions qui nous sont propres. C'est ce que j'appelle le « naturalisme ».

L'animisme procède autrement. Il attribue à tous les êtres humains et non-humains le même genre d'intériorité, de subjectivité, d'intentionnalité. Il place la différence du côté des propriétés et manifestations physiques : apparence, forme du corps, manières d'agir, comportements. C'est une idée amenée par l'anthropologue Eduardo Viveiros de Castro, qui a remarqué que, de manière générale en Amazonie, les gens fondaient les différences entre les espèces et les groupes humains sur la forme des corps et d'autres attributs matériels, et non sur quelque principe intérieur.

Ces différences constituent des manières d'habiter le monde, comparables aux *Umwelt* à l'aide desquels l'éthologiste Jacob von Uexküll caractérisait le monde propre à chaque espèce animale dans son rapport à l'environnement. L'animisme suppose la multiplicité des manières d'habiter le monde, mais attribue à tous les êtres le même genre d'intentionnalité, que nous dirions « humaine ». C'est ce qui explique que les Achuars, par exemple, entretiennent de véritables dialogues avec des êtres de la nature.

Donc l'animisme est une façon de voir la nature ?

Plus que cela, c'est un schème très global. Il n'oppose pas la « nature » et la « culture » comme nous le ferions nous-mêmes. En régime animique, les différences de physicalités servent à caractériser aussi bien les humains que les non-humains. Les groupes humains sont vus comme des « espèces » différentes. Il s'ensuit que des attributs que nous classerions comme « culturels » (des armes, des parures, des outils, une langue) sont mis sur le même plan que les organes de telle ou telle sorte d'animal. Les humains ne constituent pas une espèce, mais de multiples espèces. Lorsque nous étions en Amazonie avec mon épouse, nous avions les mêmes genres de chaussures et de sac de couchage, et cela signalait aux yeux des Achuars le fait que nous appartenions à la même tribu. Réciproquement, les espèces animales sont humanisées, au sens où leurs attributs corporels sont mis sur le même plan que des outils : les serres d'un rapace représentent ses couteaux. L'ethnologue Wladimir Bogoras résumait cela très bien lorsqu'il relevait que, chez Tchouktches, « même les ombres sur le mur vivent dans des villages où elles subsistent en chassant ». Tous les existants humains ou non-humains ayant une forme singulière commune forment des « espèces sociales ».

Pourquoi ne pas y voir une religion ?

L'animisme est beaucoup plus qu'une croyance que l'on pourrait choisir d'avoir ou de ne pas avoir. C'est une manière de concevoir le monde organisé en catégories d'exsistants à partir de qualités et d'attributs et de comportements qui leur sont caractéristiques. Si j'ai développé en suite cette analyse en définissant d'autres modes d'identification, nommément le totémisme et l'analogisme, c'est dans un sens bien particulier. Le totémisme a été, à une époque, présenté comme une religion primitive, parce que chez certains peuples, comme les Australiens, il est au cœur de leurs rituels. A mon sens, c'est un schème de pensée par lequel une double ressemblance, aussi bien physique qu'intérieure, est affirmée entre un groupe ou un individu humain et un prototype non-humain (animal, végétal ou tout autre objet). L'analogisme consiste à découper la totalité des êtres en un ensemble d'éléments et de propriétés à partir desquels l'on conçoit des analogies partielles : le *yin* et le *yang* dans la pensée chinoise, les astres et les traits de caractère dans l'astrologie, mais aussi le dieu de la guerre, le dieu du commerce et la déesse de l'amour dans le polythéisme antique. Quant au naturalisme, ce n'est pas une religion, mais plus largement le point de vue

matérialiste et scientifique sur le monde. Ces distinctions se situent en amont des religions en tant que telles : ce ne sont pas des systèmes de pensée délibérément construits, mais des ontologies, des façons de voir le monde, qui n'impliquent pas d'adhérer à un culte, ni même à une croyance. Ce sont des schèmes qui organisent l'expérience. Un schème n'est pas réflexif, c'est une inférence qui peut ou non, selon le cas, se déployer en un système.

Pourtant vous avez souligné le fait qu'il existait des « affinités » entre certaines catégories de rites et certains schèmes.

Comment s'articulent-ils ?

Une « affinité » n'est pas une implication nécessaire mais un lien préférentiel. J'ai fait l'hypothèse qu'il y avait un lien préférentiel entre certaines démarches rituelles et certains schèmes fondamentaux. Prenons le cas du chamanisme et des cultes de possession. Le chamanisme est de l'ordre du commerce direct entre un humain et un non-humain. Ce non-humain peut jouer le rôle d'auxiliaire du chamane sans qu'il y ait aliénation de ce dernier : même en transe, le chamane garde le contrôle de la situation. Dans la possession, le prêtre ou l'adepte est chevauché par un *orisha*, un démon, un dieu. Il est entièrement investi par l'entité non-humaine. Pourquoi est-ce caractéristique de l'analogisme ? Parce que celui-ci s'appuie sur l'idée que le monde est un ensemble de singularités fragiles, dont une composante est à tout moment capable de se détacher et s'introduire dans un autre être ayant une composante analogue : un sorcier s'empare de vous en substituant son âme à la vôtre. On ne trouvera pas cette idée dans le chamanisme animique. Les fondements sont très différents. Dans l'animisme, on est dans d'autres schèmes et on n'a pas besoin de cette opération.

Donc, les religions tendraient à privilégier, voire à imposer certains schèmes et à en éliminer d'autres ?

C'est un autre problème. Le caractère exclusif de certaines religions répond à des besoins sociaux, pas intellectuels. Les modes d'identification dont je parle ne sont pas des constructions culturelles, mais des schèmes d'intégration de l'expérience qui existent en puissance dans tout être humain. Ils ne sont pas forcément mis en concurrence et peuvent coexister dans une même société. Les Bororos du Brésil ont deux types de chamanisme dont l'un est à base animique et l'autre à base totémique. Les spécialistes du premier s'occupaient des rapports avec les non-humains (les animaux *bope*) en accomplissant des rites au cours desquels il s'agissait de débarrasser ces *bope* de leur intentionnalité, de façon à pouvoir les consommer sans conséquences néfastes. Et puis il y avait le chamanisme *aroe*, s'adressant aux prototypes des groupes sociaux et procédant tout à fait autrement. Les exemples de coexistence sont nombreux dans le monde. En Asie du Sud-Est, les systèmes animiques et les religions analogiques de type chinois, ou encore le bouddhisme, coexistent fréquemment.

Existe-t-il un sens d'apparition de ces différents schèmes, un mouvement logique ou historique qui mènerait de l'un à l'autre ?

Historiquement, ça n'est pas prouvé. D'un point de vue logique, la seule progression que l'on puisse distinguer est celle qui irait du simple au complexe : l'animisme repose sur un seul principe d'identification (l'intérieurité), le totémisme en mobilise deux, quant à l'analogisme, il considère une multiplicité de ressemblances possibles entre toutes sortes d'éléments singuliers. Mais si l'on ajoute le naturalisme au bout de la série, on retombe dans une configuration très simple : l'unité du monde repose sur le seul principe de la nature physique des êtres. C'est un peu ennuyeux. Je ne pense pas qu'il faille chercher une loi d'évolution dans tout cela. On peut faire l'hypothèse que ces schèmes d'identification sont universellement présents dans l'esprit humain. Mais leur réalisation dans des systèmes de pensée est beaucoup plus contingente. Certains n'ont été inventés qu'une seule fois : c'est le cas du monothéisme, inventé par les anciens Hébreux, puis décliné en différentes religions. Il représente une solution aux vertiges de l'analogisme : toutes les propriétés et éléments du monde se trouvent condensés en une seule entité qui, de plus, est irreprésentable, donc abstraite. C'est une façon radicale de rendre cohérent un monde disparate. »

Philippe Descola est anthropologue, directeur d'études à l'Ecole des hautes études en sciences sociales, professeur au Collège de France où il dirige le Laboratoire d'anthropologie sociale. Il a notamment publié *Par-delà nature et culture*.

Les schèmes de l'expérience du monde

Ranger les religions humaines dans des cases n'est pas une chose facile. Des termes comme « chamanisme », « fétichisme », « polythéisme » se contentent en général de retenir un aspect particulier de la pratique considérée, sans disposer d'une base commune qui les réunisse. Selon P. Descola, ce que nous appelons religion est une doctrine réfléchie et systématisée qui renvoie, plus fondamentalement, à une série de schèmes mentaux organisant notre expérience du monde social, naturel et surnaturel. C'est l'importance accordée à l'un ou l'autre de ces schèmes (ou « modes d'identification ») qui donne à une culture son profil, et s'exprime, notamment, dans ses pratiques rituelles et ses croyances. Reprenant certains termes de l'anthropologie classique, P. Descola en redéfinit le contenu.

ressemblance des intérieurités	animisme	totémisme	ressemblance des intérieurités
différence des physicalités			ressemblance des physicalités
différence des intérieurités	naturalisme	analogisme	différence des intérieurités
ressemblance des physicalités			différence des physicalités

Schème animique (ou animisme)

L'animisme a été défini par Edward B. Tylor (*Primitive Culture*, 1874) comme la croyance selon laquelle la nature est régie par des esprits analogues à la volonté humaine. Il y voyait la forme primitive ayant engendré toutes les religions. Pour P. Descola, le schème animique n'est pas une croyance mais une façon d'organiser la perception du monde à partir de ressources universellement présentes chez l'être humain. L'animisme consiste donc plus précisément dans le fait de percevoir une continuité (ou une ressemblance) entre l'intérieurité humaine (l'intentionnalité) et celle de tous les êtres du monde, et de fonder leur différence dans leurs propriétés et leurs manifestations physiques (forme du corps, manières de faire, attributs matériels).

Le totémisme

Théorisé par James G. Frazer (1887), le totémisme a pour modèle d'origine la pratique des Indiens de la côte nord-ouest des Etats-Unis associant un ancêtre animal à chaque clan qui lui rend un culte. J.-G. Frazer y voyait un stade de développement socioreligieux immédiatement postérieur à celui de la bande. Claude Lévi-Strauss (*Le Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage*, 1962) considérera qu'il s'agit de la réalisation anecdote d'un dispositif classificatoire de portée très générale. Pour P. Descola, il existe cependant un schème totémique qui, en plus de la continuité des âmes, perçoit et distingue des ressemblances physiques entre les humains et les non-humains, fondant une relation privilégiée entre un groupe et une espèce naturelle.

L'analogisme

L'analogisme, selon P. Descola, est le symétrique inverse du totémisme : il décompose les individus et les groupes humains en propriétés et fait de même avec les non-humains. Seules sont perçues des analogies partielles entre les uns et les autres. Exemple : Mercure était chez les Grecs le dieu de la communication, mais aussi des voleurs et du commerce. Chaque individu rendait, dans sa vie, un culte à différents dieux selon l'activité qu'il était en train d'entreprendre. L'analogisme est assez bien incarné par les religions polythéistes, qui voient de la discontinuité partout, et ont recours au sacrifice pour établir un lien fragile et circonstancié entre les dieux et les hommes. Mais le monothéisme en est aussi l'aboutissement.

Le naturalisme

Dans l'expérience technique du monde, nous ne reconnaissions pas d'intentions humaines dans les êtres de la nature. En revanche, nous concevons que notre corps est de même texture physique que le leur et que la matière en général. Systématisé par la science moderne, le schème naturaliste n'est pas une religion, mais une façon de voir le monde et d'agir sur lui. Le naturalisme se conçoit comme le symétrique inverse de l'animisme : pas de continuité des « âmes », mais au contraire celle des corps et des propriétés physiques.

Faisons la fête !



« L'activité humaine n'est pas entièrement réductible à des processus de production et de conservation et la consommation doit être divisée en deux parts distinctes. La première, réductible, est représentée par l'usage du minimum nécessaire, pour les individus d'une société donnée, à la conservation de la vie et à la continuation de l'activité productive : il s'agit donc simplement de la condition fondamentale de cette dernière. La seconde part est représentée par les dépenses dites improductives : le luxe, les deuils, les guerres, les cultes, les constructions de monuments somptuaires, les jeux, les spectacles, les arts, l'activité sexuelle perverse (c'est-à-dire détournée de la finalité génitale) représentent autant d'activités qui, tout au moins dans les conditions primitives, ont leur fin en elles-mêmes. Or, il est nécessaire de réservier le nom de dépense à ces formes improductives, à l'exclusion de tous les modes de consommation qui servent de moyen terme à la production. Bien qu'il soit toujours possible d'opposer les unes aux autres les diverses formes énumérées, elles constituent un ensemble caractérisé par le fait que, dans chaque cas, l'accent est placé sur la perte qui doit être la plus grande possible pour que l'activité prenne son véritable sens. »

Georges Bataille – La Part maudite

« Quoi ! Ne faut-il donc aucun spectacle dans une république ? Au contraire, il en faut beaucoup. C'est dans les républiques qu'ils sont nés, c'est dans leur sein qu'on les voit briller avec un véritable air de fête. A quels peuples convient-il mieux de s'assembler souvent et de former entre eux les doux liens du plaisir et de la joie, qu'à ceux qui ont tant de raisons de s'aimer et de rester à jamais unis ? Nous avons déjà plusieurs de ces fêtes publiques, ayons-en davantage encore, je n'en serai que plus charmé. Mais n'adoptons point ces spectacles exclusifs qui renferment tristement un petit nombre de gens dans un antre obscur ; qui les tiennent craintifs et immobiles dans le silence et l'inaction ; qui n'offrent aux yeux que cloisons, que pointes de fer, que soldats ; qu'affligeantes images de la servitude et de l'inégalité. Non, peuple heureux, ce ne sont pas là vos fêtes. C'est en plein air, c'est sous le ciel qu'il vous faut rassembler et vous livrer au doux sentiment de votre bonheur. Que vos plaisirs ne soient pas efféminés ni mercenaires, que rien de ce qui sent la contrainte et l'intérêt ne les empoisonne, qu'ils soient libres et généreux comme vous, que le soleil éclaire vos innocents spectacles ; vous en formerez un vous-même, le plus digne qu'il puisse éclairer. Mais quels seront-ils enfin les objets de ces spectacles ? Qu'y montrera-t-on ? Bien, si l'on veut. Avec, la liberté, partout où règne l'affluence, le bien-être y règne aussi. Plantez au milieu, d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faites mieux encore : donnez les spectateurs en spectacle ; rendez-les acteurs eux-mêmes ; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis. Je n'ai pas besoin de renvoyer aux jeux des anciens Grecs : il en est des plus modernes, il en est d'existantes, et je les trouve précisément parmi nous. Nous avons tous les ans des revues, des prix publics, des rois de l'arquebuse, du canon, de la navigation. On ne peut trop multiplier des établissements si utiles et si agréables ; on ne peut trop avoir de semblables rois. Pourquoi ne ferions-nous pas, pour nous rendre dispos et robustes, ce que nous faisons pour nous exercer aux armes ?

La République a-t-elle moins besoin d'ouvriers que de soldats ? Pourquoi, sur le modèle des prix militaires, ne fonderions-nous pas d'autres prix de gymnastique pour la lutte, pour la course, pour le disque, pour divers exercices du corps. Pourquoi n'animerions-nous pas nos bateliers par des joutes sur le lac ? Y aurait-il au monde un plus brillant spectacle que de voir, sur ce vaste et superbe bassin, des centaines de bateaux, élégamment équipés, partir à la fois, au signal donné, pour aller enlever un drapeau arboré au but, puis servir de cortège au vainqueur revenant en triomphe recevoir le prix mérité ? Toutes ces sortes de fêtes ne sont dispendieuses qu'au tant qu'on le veut bien, et le seul concours les rend assez magnifiques Il faut y avoir assisté pour comprendre avec quelle ardeur le peuple s'y livre. On ne le reconnaît plus, son cœur est alors dans ses yeux comme il est toujours sur ses lèvres ; il cherche à communiquer sa joie et ses plaisirs, il invite, il presse. Il force, il se dispute les survenant. Toutes les sociétés ne font qu'une, tout devient commun à tous. Il est presque indifférent à quelle table on se mêle. »



« Il ne suffit pas que le peuple ait du pain et vive dans sa condition ; il faut qu'il y vive agréablement, afin qu'il en remplisse mieux les devoirs, qu'il se tourmente moins pour en sortir, et que l'ordre public soit mieux établi. Les bonnes moeurs tiennent plus qu'on ne pense à ce que chacun se plaise dans son état. Le manège et l'esprit d'intrigue viennent d'inquiétude et de mécontentement ; tout va mal quand l'un aspire à l'emploi d'un autre. Il faut aimer son métier pour bien le faire. L'assiette de l'Etat n'est bonne et solide que quand, tous se sentant à leur place, les forces particulières se réunissent et concourent au bien public, au lieu de s'user l'une contre l'autre, comme elles font dans tout Etat mal constitué. Cela posé, que doit-on penser de ceux qui voudraient ôter au peuple les fêtes, les plaisirs et toute espèce d'amusement, comme autant de distractions qui le détournent de son travail ? Cette maxime est barbare et fausse. Tant pis si le peuple n'a de temps que pour gagner son pain ; il lui en faut encore pour le manger avec joie, autrement il ne le gagnera pas longtemps. Ce Dieu juste et bienfaisant qui veut qu'il s'occupe, veut aussi qu'il se délassse : la nature lui impose également, l'exercice et le repos, le plaisir et la peine. Le dégoût du travail accable plus les malheureux que le travail même. Voulez-vous donc rendre un peuple actif et laborieux : donnez-lui des fêtes, offrez-lui des amusements qui lui fassent aimer son état. Des jours ainsi perdus feront mieux valoir tous les autres. »

Rousseau, Lettre à d'Alembert sur les spectacles



« Depuis un mois les chaleurs de l'automne apprêtaient d'heureuses vendanges ; les premières gelées en ont amené l'ouverture ; le pampre grillé, laissant la grappe à découvert, étale aux yeux les dons du père Lyée, et semble inviter les mortels à s'en emparer. Toutes les vignes chargées de ce fruit bienfaisant que le ciel offre aux infortunés pour leur faire oublier leur misère ; le bruit des tonneaux, des cuves, les légrefass qu'on relie de toutes parts ; le chant des vendangeuses dont ces coteaux retentissent ; la marche continue de ceux qui portent la vendange au pressoir ; le rauque son des instruments rustiques qui les anime au travail ; l'aimable et touchant tableau d'une allégresse générale qui semble en ce moment étendu sur la face de la terre ; enfin le voile de brouillard que le soleil élève au matin comme une toile de théâtre pour découvrir à l'œil un si charmant spectacle : tout conspire à lui donner un air de fête ; et cette fête n'en devient que plus belle à la réflexion, quand on songe qu'elle est la seule où les hommes aient su joindre l'agréable à l'utile.

M. de Wolmar, dont ici le meilleur terrain consiste en vignobles, a fait d'avance tous les préparatifs nécessaires. Les cuves, le pressoir, le cellier, les futailles, n'attendaient que la douce liqueur pour laquelle ils sont destinés. Mme de Wolmar s'est chargée de la récolte ; le choix des ouvriers, l'ordre et la distribution du travail la regardent. Mme d'Orbe préside aux festins de vendange et au salaire des ouvriers selon la police établie, dont les lois ne s'enfreignent jamais ici. Mon inspection à moi est de faire observer au pressoir les directions de Julie, dont la tête ne supporte pas la vapeur des cuves ; et Claire

n'a pas manqué d'applaudir à cet emploi, comme étant tout à fait du ressort d'un buveur.

Les tâches ainsi partagées, le métier commun pour remplir les vides est celui de vendangeur. Tout le monde est sur pied de grand matin : on se rassemble pour aller à la vigne. Mme d'Orbe, qui n'est jamais assez occupée au gré de son activité, se charge, pour surcroît, de faire avertir et tancer les paresseux, et je puis me vanter qu'elle s'acquitte envers moi de ce soin avec une maligne vigilance. Quant au vieux baron, tandis que nous travaillons tous, il se promène avec un fusil, et vient de temps en temps m'ôter aux vendangeuses pour aller avec lui tirer des grives, à quoi l'on ne manque pas de dire que je l'ai secrètement engagé ; si bien que j'en perds peu à peu le nom de philosophe pour gagner celui de fainéant, qui dans le fond n'en diffère pas de beaucoup.

Vous voyez, par ce que je viens de vous marquer du baron, que notre réconciliation est sincère, et que Wolmar a lieu d'être content de sa seconde épreuve. Moi, de la haine pour le père de mon amie ! Non, quand j'aurais été son fils, je ne l'aurais pas plus parfaitement honoré. En vérité, je ne connais point d'homme plus droit, plus franc, plus généreux, plus respectable à tous égards que ce bon gentilhomme. Mais la bizarrie de ses préjugés est étrange. Depuis qu'il est sûr que je ne saurais lui appartenir, il n'y a sorte d'honneur qu'il ne me fasse ; et pourvu que je ne sois pas son gendre, il se mettrait volontiers au-dessous de moi. La seule chose que je ne puis lui pardonner, c'est quand nous sommes seuls de railler quelquefois le prétendu philosophe sur ses anciennes leçons. Ces plaisanteries me sont amères, et je les reçois toujours fort mal ; mais il rit de ma colère et dit : « Allons tirer des grives, c'est assez pousser d'arguments. » Puis il crie en passant : « Claire, Claire, un bon souper à ton maître, car je vais lui faire gagner de l'appétit. » En effet, à son âge il court les vignes avec son fusil tout aussi vigoureusement que moi, et tire incomparablement mieux. Ce qui me venge un peu de ses railleries, c'est que devant sa fille il n'ose plus souffler ; et la petite écolière n'en impose guère moins à son père même qu'à son précepteur. Je reviens à nos vendanges.

Depuis huit jours que cet agréable travail nous occupe, on est à peine à la moitié de l'ouvrage. Outre les vins destinés pour la vente et pour les provisions ordinaires, lesquels n'ont d'autre façon que d'être recueillis avec soin, la bienfaisante fée en prépare d'autres plus fins pour nos buveurs ; et j'aide aux opérations magiques dont je vous ai parlé, pour tirer d'un même vignoble des vins de tous les pays. Pour l'un, elle fait tordre la grappe quand elle est mûre et laisse flétrir au soleil sur la souche ; pour l'autre, elle fait égrapper le raisin et trier les grains avant de les jeter dans la cuve ; pour un autre, elle fait cueillir avant le lever du soleil du raisin rouge, et le porter doucement sur le pressoir couvert encore de sa fleur et de sa rosée pour en exprimer du vin blanc. Elle prépare un vin de liqueur en mêlant dans les tonneaux du moût réduit en sirop sur le feu, un vin sec, en l'empêchant de cuver, un vin d'absinthe pour l'estomac, un vin muscat avec des simples. Tous ces vins différents ont leur apprêt particulier ; toutes ces préparations sont saines et naturelles ; c'est ainsi qu'une économie industrie supplée à la diversité des terrains, et rassemble vingt climats en un seul.

Vous ne sauriez concevoir avec quel zèle, avec quelle gaieté tout cela se fait. On chante, on rit toute la journée, et le travail n'en va que mieux. Tout vit dans la plus grande familiarité ; tout le monde est égal, et personne ne s'oublie. Les dames sont sans airs, les paysannes sont décentes, les hommes badins et non grossiers. C'est à qui trouvera les meilleures chansons, à qui fera les meilleurs contes, à qui dira les meilleurs traits. L'union même engendre les folâtres querelles ; et l'on ne s'agace mutuellement que pour montrer combien on est sûr les uns des autres. On ne revient point ensuite faire chez soi les messieurs ; on passe aux vignes toute la journée : Julie y a fait une loge où l'on va se chauffer quand on a froid, et dans laquelle on se réfugie en cas de pluie. On dîne avec les paysans et à leur heure, aussi bien qu'on travaille avec eux. On mange avec appétit leur soupe un peu grossière, mais bonne, saine, et chargée d'excellents légumes. On ne ricane point orgueilleusement de leur air gauche et de leurs compliments rustauds ; pour les mettre à leur aise, on s'y prête sans affectation. Ces complaisances ne leur échappent pas, ils y sont sensibles ; et voyant qu'on veut bien sortir pour eux de sa place, ils s'en tiennent d'autant plus volontiers dans la leur. A dîner, on amène les enfants et ils passent le reste de la journée à la vigne. Avec quelle joie ces bons villageois les voient arriver ! O bienheureux enfants ! disent-ils en les pressant dans leurs bras robustes, que le bon Dieu prolonge vos jours aux dépens des nôtres ! Resssemblez à vos père et mères, et soyez comme eux la bénédiction du pays ! Souvent en songeant que la plupart de ces hommes ont porté les armes, et savent manier l'épée et le mousquet aussi bien que la serpette et la houe, en voyant Julie au milieu d'eux si charmante et si respectée recevoir, elle et ses enfants, leurs touchantes acclamations, je me rappelle l'illustre et vertueuse Agrippine montrant son fils aux troupes de Germanicus. Julie ! femme incomparable ! vous exercez dans la simplicité de la vie privée le despote empire de la sagesse et des biensfaits : vous êtes pour tout le pays un dépôt cher et sacré que chacun voudrait défendre et conserver au prix de son sang ; et vous vivez plus sûrement, plus honorablement au milieu d'un peuple entier qui vous aime, que les rois entourés de tous leurs soldats.

Le soir, on revient gaiement tous ensemble. On nourrit et loge les ouvriers tout le temps de la vendange ; et même le dimanche, après le prêche du soir, on se rassemble avec eux et l'on danse jusqu'au souper. Les autres jours on ne se sépare point non plus en rentrant au logis, hors le baron qui ne soupe jamais et se couche de fort bonne heure, et Julie qui monte avec ses enfants chez lui jusqu'à ce qu'il s'aille coucher. A cela près, depuis le moment qu'on prend le métier de vendangeur jusqu'à celui qu'on le quitte, on ne mène plus la vie citadine à la vie rustique. Ces saturnales sont bien plus agréables et plus sages que celles des Romains. Le renversement qu'ils affectaient était trop vain pour instruire le maître ni l'esclave ; mais la douce égalité qui règne ici rétablit l'ordre de la nature, forme une instruction pour les uns, une consolation pour les autres, et un lien d'amitié pour tous.

Le lieu d'assemblée est une salle à l'antique avec une grande cheminée où l'on fait bon feu. La pièce est éclairée de trois lampes, auxquelles M. de Wolmar a seulement fait ajouter des capuchons de fer-blanc pour intercepter la fumée et réfléchir la lumière. Pour prévenir l'envie et les regrets, on tâche de ne rien étaler aux yeux de ces bonnes gens qu'ils ne puissent retrouver chez eux, de ne leur montrer d'autre opulence que le choix du bon dans les choses communes, et un peu plus de largesse dans la distribution. Le souper est servi sur deux longues tables. Le luxe et l'appareil des festins n'y sont pas, mais l'abondance et la joie y sont. Tout le monde se met à table, maîtres, journaliers, domestiques ; chacun se lève indifféremment pour servir, sans exclusion, sans préférence, et le service se fait toujours avec grâce et avec plaisir. On boit à discrétion ; la liberté n'a point d'autres bornes que l'honnêteté. La présence de maîtres si respectés contient tout le monde, et n'empêche pas qu'on ne soit à son aise et gai. Que s'il arrive à quelqu'un de s'oublier, on ne trouble point la fête par des réprimandes ; mais il est congédié sans rémission dès le lendemain.

Je me prévaux aussi des plaisirs du pays et de la saison. Je reprends la liberté de vivre à la valaisane, et de boire assez souvent du vin pur ; mais je n'en bois point qui n'ait été versé de la main d'une des deux cousines. Elles se chargent de mesurer ma soif à mes forces, et de ménager ma raison. Qui sait mieux qu'elles comment il la faut gouverner, et l'art de me l'ôter et de me la rendre ? Si le travail de la journée, la durée et la gaieté du repas, donnent plus de force au vin versé de ces mains chéries, je laisse exhalez mes transports sans contrainte ; ils n'ont plus rien que je doive taire, rien que gêne la présence du sage Wolmar. Je ne crains point que son œil éclairé lise au fond de mon cœur, et quand un tendre souvenir y veut renaitre, un regard de Claire lui donne le change, un regard de Julie m'en fait rougir.

Après le souper on veille encore une heure ou deux en teillant du chanvre ; chacun dit sa chanson tour à tour. Quelquefois les vendangeuses chantent en chœur toutes ensemble, ou bien alternativement à voix seule et en refrain. La plupart de ces chansons sont de vieilles romances dont les airs ne sont pas piquants ; mais ils ont je ne sais quoi d'antique et de doux qui touche à la longue. Les paroles sont simples, naïves, souvent tristes ; elles plaisent pourtant. Nous ne pouvons nous empêcher, Claire de sourire, Julie de rougir, moi de soupirer, quand nous retrouvons dans ces chansons des tours et des expressions dont nous nous sommes servis autrefois. Alors, en jetant les yeux sur elles et me rappelant les temps éloignés, un tressaillement me prend, un poids insupportable me tombe tout à coup sur le cœur, et me laisse une impression funeste qui ne s'efface qu'avec peine. Cependant je trouve à ces veillées une sorte de charme que je ne puis vous expliquer, et qui m'est pourtant fort sensible. Cette réunion des différents états, la simplicité de cette occupation, l'idée de délassement, d'accord, de tranquillité, le sentiment de paix qu'elle porte à l'âme, a quelque chose d'attrayant qui dispose à trouver ces chansons plus intéressantes. Ce concert des voix de femmes n'est pas non plus sans douceur. Pour moi, je suis convaincu que de toutes les harmonies il n'y en a point d'autant agréable que le chant à l'unisson, et que, s'il nous faut des accords, c'est parce que nous avons le goût dépravé. En effet, toute l'harmonie ne se trouve-t-elle pas dans un son quelconque ? Et qu'y pouvons-nous ajouter, sans altérer les proportions que la nature a établies dans la force relative des sons harmonieux ? En doublant les uns et non pas les autres, en ne les renforçant pas en même rapport, n'ötions-nous pas à l'instant ces proportions ? La nature a tout fait le mieux qu'il était possible ; mais nous voulons faire mieux encore, et nous gâtons tout.

Il y a une grande émulation pour ce travail du soir aussi bien que pour celui de la journée ; et la filouterie que j'y voulais employer m'attira hier un petit affront. Comme je ne suis pas des plus adroits à teiller, et que j'ai souvent des distractions, ennuyé d'être toujours noté pour avoir fait le moins d'ouvrage, je tirais doucement avec le pied des chenevottes de mes voisins pour grossir mon tas ; mais cette impitoyable Mme d'Orbe, s'en étant aperçue, fit signe à Julie, qui, m'ayant pris sur le fait, me tança sévèrement. « Monsieur le fripon, me dit-elle tout haut, point d'injustice, même en plaisantant ; c'est ainsi qu'on s'accoutume à devenir méchant tout de bon, et qui pis est, à plaisanter encore. »

Voilà comment se passe la soirée. Quand l'heure de la retraite approche, Mme de Wolmar dit : « Allons tirer le feu d'artifice. » A l'instant chacun prend son paquet de chenevottes, signe honorable de son travail ; on les porte en triomphe au milieu de la cour, on les rassemble en tas, on en fait un trophée ; on y met le feu ; mais n'a pas cet honneur qui veut ; Julie l'adjudice en présentant le flambeau à celui ou celle qui a fait ce soir-là le plus d'ouvrage ; fût-ce elle-même, elle se l'attribue sans façon. L'auguste cérémonie est accompagnée d'acclamations et de battements de mains. Les chenevottes font un feu clair et brillant qui s'élève jusqu'aux nues, un vrai feu de joie, autour duquel on saute, on rit. Ensuite on offre à boire à toute l'assemblée : chacun boit à la santé du vainqueur, et va se coucher content d'une journée passée dans le travail, la gaieté, l'innocence, et qu'on ne serait pas fâché de recommencer le lendemain, le surlendemain, et toute sa vie. »



Le terme potlatch signifie don ou donner dans un contexte cérémoniel. Il désigne un ensemble de manifestations (fêtes, danses, discours, distributions ostentatoires de biens) ayant cours parmi les populations de pêcheurs-chasseurs-cueilleurs de la côte nord-ouest des Etats-Unis et du Canada. Organisées à l'occasion d'événements importants de la vie de l'individu et dans des contextes de rivalité entre chefs, ces cérémonies trouvent leur pleine expression dans la distribution de biens de prestige et de nourriture par un hôte à des invités formellement conviés en vue de la validation publique de prérogatives familiales. Le potlatch est le moyen par lequel un individu acquiert et maintient une influence politique et une position sociale au sein d'un système hiérarchique à rangs. Il ratifie à la fois le statut du donateur et celui du donataire. Le terme potlatch appartient à la langue chinook, mais est devenu un concept général en anthropologie : il sert à désigner toutes les formes de compétition politique menée à coups de dons et contre-dons toujours plus importants.

« Dans les économies et les droits qui ont précédé les nôtres, on ne constate pour ainsi dire jamais de simples échanges de biens, de richesses et de produits au cours d'un marché passé entre individus. D'abord ce ne sont pas des individus, ce sont des collectivités qui s'obligent mutuellement, échangent et contractent ; les personnes présentes au contrat sont des personnes morales : clans, tribus, familles (...). De plus, ce qu'ils échangent, ce n'est pas exclusivement des biens et des richesses, des meubles et des immeubles, des choses utiles économiquement. Ce sont avant tout des politesses, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des foires dont le marché n'est qu'un des moments et où la circulation des richesses n'est qu'un des termes d'un contrat beaucoup plus général et beaucoup plus permanent. Enfin, ces prestations et contre-prestations s'engagent sous une forme plutôt volontaire, par des présents, des cadeaux, quoiqu'elles soient au fond rigoureusement obligatoires, à peine de guerre privée ou publique. Nous avons proposé d'appeler tout ceci le *système des prestations totales*. (...) »

Dans deux tribus du nord-ouest américain et dans toute cette région apparaît une forme typique (...) de ces prestations totales. Nous avons proposé de l'appeler *potlatch* (...). Ces tribus, fort riches, qui vivent dans les îles ou sur la côte ou entre les Rocheuses et la côte, passent leur hiver dans une perpétuelle fête : banquets, foires et marchés, qui sont en même temps l'assemblée solennelle de la tribu. (...) Ce qui est remarquable dans ces tribus, c'est le principe de la rivalité et de l'antagonisme qui domine toutes ces pratiques. On y va ainsi jusqu'à la destruction purement somptuaire des richesses accumulées pour éclipser le chef rival. Il y a prestation totale en ce sens que c'est bien tout le clan qui contracte pour tous, pour tout ce qu'il possède et pour tout ce qu'il fait, par l'intermédiaire de son chef. Mais cette prestation revêt de la part du chef une allure agonistique très marquée. Elle est essentiellement usuritaire et somptuaire et l'on assiste avant tout à une lutte des nobles pour assurer entre eux une hiérarchie dont ultérieurement profite leur clan. »



Marcel Mauss – *Essai sur le don*

« Nous avons d'un côté l'*éthos* social de la bourgeoisie professionnelle. Ses normes obligent chaque famille d'accorder les dépenses aux recettes et de maintenir, dans la mesure du possible, la consommation au-dessous du niveau des revenus, la différence pouvant être investie en vue d'augmenter les recettes futures. Dans un tel système, la consolidation de la position de la famille et, plus encore, le succès social, l'accès à un statut plus élevé et plus considéré, dépendent de la stratégie à long terme en matière de dépenses et de revenus, et des efforts de l'individu en vue de subordonner la satisfaction de ses besoins immédiats à la nécessité d'épargner pour s'assurer des gains futurs. Ces règles de conduite de la bourgeoisie professionnelle sont incompatibles avec la notion de *consommation de prestige*. Dans les sociétés où prédominent l'*éthos* de la consommation en fonction du statut social, la seule sauvegarde de la position sociale de la famille et plus encore l'accroissement du prestige, le succès social, dépendent de la volonté d'accorder les dépenses du ménage et la consommation en général avant tout autre chose au rang social, au statut, au prestige qu'on détient ou que l'on convoite. L'homme qui n'a pas les moyens de vivre selon son rang perd la considération. Il est en perte de vitesse dans la course ininterrompue pour les chances de promotion sociale et de prestige, il risque d'être obligé de déclarer forfait et de quitter le rang et le groupe social auxquels il appartient. L'obligation de dépenser pour le prestige entraîne, sur le plan des dépenses, une éducation qui se distingue très nettement de celle des bourgeois professionnels. Nous trouvons un exemple de cet état d'esprit dans un geste du duc de Richelieu, rapporté par Taine. Le duc remet à son fils une bourse pour que le jeune homme apprenne à dépenser l'argent en grand seigneur ; comme il rapporte la bourse pleine à son père, celui-ci s'en empare et la jette, sous les yeux de son fils, par la fenêtre. Cet exemple nous met en présence d'une socialisation dictée par une tradition sociale qui exige de l'individu qu'il règle ses dépenses en fonction de son rang. Dans la bouche d'un aristocrate de la cour, le mot « économie », quand il signifie harmonisation des dépenses et des revenus ou limitation planifiée de la consommation en vue de l'épargne, garde jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, et parfois même après la Révolution, un relent de mépris. Il symbolise la vertu des petites gens. »

volonté d'accorder les dépenses du ménage et la consommation en général avant tout autre chose au rang social, au statut, au prestige qu'on détient ou que l'on convoite. L'homme qui n'a pas les moyens de vivre selon son rang perd la considération. Il est en perte de vitesse dans la course ininterrompue pour les chances de promotion sociale et de prestige, il risque d'être obligé de déclarer forfait et de quitter le rang et le groupe social auxquels il appartient. L'obligation de dépenser pour le prestige entraîne, sur le plan des dépenses, une éducation qui se distingue très nettement de celle des bourgeois professionnels. Nous trouvons un exemple de cet état d'esprit dans un geste du duc de Richelieu, rapporté par Taine. Le duc remet à son fils une bourse pour que le jeune homme apprenne à dépenser l'argent en grand seigneur ; comme il rapporte la bourse pleine à son père, celui-ci s'en empare et la jette, sous les yeux de son fils, par la fenêtre. Cet exemple nous met en présence d'une socialisation dictée par une tradition sociale qui exige de l'individu qu'il règle ses dépenses en fonction de son rang. Dans la bouche d'un aristocrate de la cour, le mot « économie », quand il signifie harmonisation des dépenses et des revenus ou limitation planifiée de la consommation en vue de l'épargne, garde jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, et parfois même après la Révolution, un relent de mépris. Il symbolise la vertu des petites gens. »

Norbert Elias – *La Société de cour*

« La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire. Partout où elle a conquis le pouvoir, elle a foulé aux pieds les relations féodales, patriarcales et idylliques. Tous les liens complexes et variés qui unissent l'homme féodal à ses "supérieurs naturels", elle les a brisés sans pitié pour ne laisser subsister d'autre lien, entre l'homme et l'homme, que le froid intérêt, les dures exigences du "paiement au comptant". Elle a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité petite-bourgeoise dans les eaux glacées du calcul égoïste. Elle a fait de la dignité personnelle une simple valeur d'échange ; elle a substitué aux nombreuses libertés, si chèrement conquises, l'unique et impitoyable liberté du commerce. En un mot, à la place de l'exploitation que masquaient les illusions religieuses et politiques, elle a mis une exploitation ouverte, éhontée, directe, brutale. La bourgeoisie a dépouillé de leur auréole toutes les activités qui passaient jusque-là pour vénérables et qu'on considérait avec un saint respect. Le médecin, le juriste, le prêtre, le poète, le savant, elle en a fait des salariés à ses gages. La bourgeoisie a déchiré le voile de sentimentalité qui recouvrait les relations de famille et les a réduites à n'être que de simples rapports d'argent. »

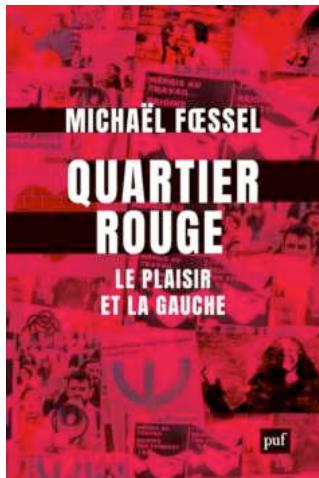


Marx et Engels – *Manifeste du parti communiste*

« Si j'étais riche, je n'irais pas me bâtir une ville à la campagne et mettre, au fond d'une province, les Tuilleries devant mon appartement. Sur le penchant de quelque agréable colline, bien ombragée, j'aurais une petite maison rustique, une maison blanche avec des contrevents verts ; et, quoiqu'une couverture de chaume soit en toute saison la meilleure, je préférerais magnifiquement, non la triste ardoise, mais la tuile parce qu'elle a l'air plus propre et plus gaie que le chaume, qu'on ne couvre pas autrement les maisons de mon pays, et que cela me rappellerait un

peu l'heureux temps de ma jeunesse. J'aurais pour cour, une basse-cour, et pour écurie une étable avec des vaches, pour avoir du laitage que j'aime beaucoup. J'aurais un potager pour jardin, et pour parc un joli verger. Les fruits, à la discréption des promeneurs ne seraient ni comptés ni cueillis par mon jardinier ; et mon avare magnificence n'étalerait point aux yeux des espaliers superbes auxquels à peine on n'osât toucher. Or, cette petite prodigalité serait peu coûteuse, parce que j'aurais choisi mon asile dans quelque province éloignée, où l'on voit peu d'argent et beaucoup de denrées et où règnent l'abondance et la pauvreté. Là, je rassemblerais une société, plus choisie que nombreuse, d'amis aimant le plaisir et s'y connaissant, de femmes qui pussent sortir de leur fauteuil et se prêter aux jeux champêtres, prendre quelquefois au lieu de la navette et des cartes, la ligne, les gluaux, le râteau des faneuses et le panier des vendangeurs. Là, tous les airs de la ville seront oubliés ; et, devenus villageois au village, nous nous trouverions livrés à des foules d'amusements divers qui ne nous donneraient, chaque soir, que l'embarras du choix pour le lendemain. L'exercice et la vie active nous feraien un nouvel estomac et de nouveaux goûts. Tous nos repas seraient des festins, où l'abondance plairait plus que la délicatesse. La gaieté, les travaux rustiques, les folâtres jeux sont les meilleurs cuisiniers du monde, et les ragoûts fins sont bien ridicules à des gens en haleine depuis le lever du soleil. Le service n'aurait pas plus d'ordre que d'élegance ; la salle à manger serait partout, dans le jardin, dans un bateau, sous un arbre ; quelquefois au loin, près d'une source vive, sur l'herbe verdoyante et fraîche, sous des touffes d'aunes et de coudriers ; une longue procession de gais convives porteraient, en chantant, l'appétit du festin ; on aurait le gazon pour table et pour chaise ; les bords de la fontaine serviraient de buffet, et le dessert pendrait des arbres. Les mets seraient servis sans ordre, l'appétit dispenserait des façons ; chacun, se préférant ouvertement à tout autre, trouverait bon que tout autre se préférât de même à lui : de cette familiarité cordiale et modérée naîtrait, sans grossièreté, sans fausseté, sans contrainte, un conflit badin, plus charmant cent fois que la politesse, et plus fait pour lier les coeurs. Point d'importuns laquais épiant nos discours, critiquant tout bas nos maintiens, comptant nos morceaux d'un œil avide, s'amusant à nous faire attendre à boire, et murmurant d'un trop long dîner. Nous serions nos valets pour être nos maîtres ; chacun serait servi par tous ; le temps passerait sans le compter, le repas serait le repos et durerait autant que l'ardeur du jour. S'il passait, près de nous, quelque paysan retournant au travail, ses outils sur l'épaule, je lui réjouirais le cœur de quelques bons propos, par quelques coups de bon vin qui lui feraient porter plus gairement sa misère ; et moi, j'aurais aussi le plaisir de me sentir émouvoir un peu les entrailles, et de me dire en secret : "je suis encore un homme". Si quelque fête champêtre rassemblait les habitants du lieu, j'y serais des premiers avec ma troupe. Si quelques mariages, plus bénis du ciel que ceux de la ville, se faisaient à mon voisinage, on saurait que j'aime la joie et j'y serais invité. Je porterais à ces bonnes gens quelques dons simples comme eux, et qui contribueraien à la fête ; et j'y trouverais, en échange, des biens d'un prix inestimable, des biens si peu connus de mes égaux : la franchise et le vrai plaisir. Je souperais gairement au bout de leur longue table ; j'y ferais chorus au refrain d'une vieille chanson rustique, et je danserais, dans leur grange, de meilleur cœur qu'au bal de l'Opéra. »

Rousseau *Emile*, livre IV



Peut-on jouir, dans un monde injuste, sans être complice de l'injustice ? La question se pose aujourd'hui alors que nos plaisirs, qu'ils soient érotiques, alimentaires ou festifs, semblent formatés par le capitalisme contemporain et butent sur des impératifs politiques nouveaux : le refus de la violence patriarcale, la préservation du vivant, les exigences sanitaires. Plutôt que de céder à l'ascèse, ce livre nous invite à redécouvrir la dimension politiquement subversive du plaisir. La gauche n'a aucune raison d'abandonner l'allégresse à la pensée réactionnaire et sa défense de l'« art de vivre à la française » opposé au « moralisme progressiste ». A condition d'être partagé, le plaisir est une émotion qui inscrit dans les corps une issue positive à la catastrophe. Dans cet essai, Michaël Fœssel propose de renouer avec les traditions qui articulent plaisir et émancipation. Il montre que les expériences politiques prometteuses sont celles d'où la terreur et la honte sont absentes.

« Aborder le plaisir politiquement implique de tenir compte du pluralisme des goûts, sans l'expliquer par des préférences idéologiques », écrivez-vous dans votre livre. Il n'y aurait donc pas de plaisirs de droite contre des plaisirs de gauche ?

Michaël Fœssel : A travers la notion de plaisir, c'est la question des mœurs que l'on pose, et cette question est profondément politique. Pas simplement au sens où il y aurait, pour le dire schématiquement, des mœurs bourgeoises contre des mœurs de type proléttaire. Il y a bien sûr une distinction d'ordre sociologique, avec des goûts qui sont marqués par l'appartenance à une certaine classe sociale, et par le contexte culturel dans lequel on évolue. Cela étant, ce qui caractérise plutôt le monde contemporain en la matière, c'est une certaine uniformisation de ces goûts. Aujourd'hui, tout le monde regarde les mêmes séries ou fantasme sur les mêmes objets de consommation – c'est d'ailleurs le seul moment où le marqueur de classe semble disparaître complètement, dans le rapport fétichiste aux marques. Il y a une massification – d'aucuns parleraient de « démocratisation » – dans l'identification aux objets de consommation que la société valorise. On est un peu sorti de l'ère de la « distinction » bourdieusienne, où la bourgeoisie cherchait à se différencier culturellement. A mon sens, ce qui nous distingue donc politiquement, ce n'est pas l'objet du plaisir, mais plutôt le rapport qu'on entretient avec lui. La question n'est pas de savoir si la côte de bœuf est un plaisir de droite par rapport au couscous ou au quinoa, mais comment on perçoit et revendique ce plaisir-là. Est-ce qu'on tire une partie de notre jouissance de notre capacité à en manger quand d'autres en sont privés ? Ou, au contraire, est-ce qu'on considère que le plaisir s'augmente d'être partagé ? Un exemple typique : on peut évidemment aimer le foot qu'on soit de gauche ou de droite. Cependant, on ne l'aimera sûrement pas de la même manière. On n'ira pas y chercher les mêmes émotions, ce ne sera pas le même rapport à la nature du jeu, à ce qu'il peut signifier, à la nationalité des joueurs ou des équipes.

Pour autant, vous vous attachez également à défendre la dimension « politiquement subversive » de certains plaisirs, qui participeraient ainsi à bousculer l'ordre établi...

Il faut distinguer deux formes de plaisirs : ceux que l'on peut appeler les « plaisirs-satisfactions », et qui correspondent à la réalisation d'un désir préalable. Ce sont les plus nombreux et les plus habituels, qui ont trait à ce qui constitue notre quotidien – l'alimentation, la culture, le sexe, etc. Ils sont assez « conservateurs » par nature, dans la mesure où ils perpétuent une certaine représentation que l'on se fait de soi-même. Ils sont assez insignifiants d'un point de vue politique, mais ce sont aussi ceux qu'une certaine gauche peut avoir tendance à condamner. Qui est plus conservateur, en effet, que les gens « satisfait » ?

Et il y a les « plaisirs-événements », qui ne sont pas précédés par un désir puisque rien ne nous les rendait prévisibles. Ces plaisirs introduisent dans le réel un nouvel imaginaire, c'est ce qui les rend subversifs par essence : avant de les vivre, on ne les pensait pas forcément envisageables, puis on fait l'expérience réelle de ce que l'impossible devienne possible. C'est un plaisir par surcroît, qui dépasse les attentes ou qui dévie du point de départ, et un moment où l'on expérimente un autre ordre du monde. C'est en cela que ces plaisirs remettent en cause le caractère nécessaire, ou incontournable, de l'ordre social dominant : ils sont un contrepied puissant au discours permanent selon lequel il n'y aurait pas d'alternative.

Où s'expérimentent ces plaisirs-événements ?

Je prends l'exemple des grèves de 1936, avec les occupations d'usines. Dans ces lieux normalement destinés à travailler et obéir, on s'est mis à chanter, danser, aimer. C'est un renversement complet des perspectives, que raconte très bien la philosophe Simone Weil, et qui était inespéré par les ouvriers avant qu'il n'advienne. De façon plus contemporaine, Nuit Debout ou les Gilets jaunes ont pu représenter des tentatives intéressantes. En s'installant sur des ronds-points, un sacré symbole, il y a la même idée de détournement : il s'agit de ramener de la joie dans des lieux de tristesse, du débat face à la soumission, bref, de la politique au cœur du régime de consommation. C'est dans ce genre d'occasion que les gens découvrent qu'ils ne sont pas condamnés à n'avoir qu'un seul corps, c'est-à-dire que leur corps n'est pas assujetti à la fonction sociale, ou genrée, que lui assigne le régime marchand. Ce qui me désole, c'est que les expériences joyeuses ou festives ne soient plus vraiment considérées à leur juste mesure comme un objet politique. Aujourd'hui, le capitalisme contemporain a complètement récupéré, et donc dépolitisé, tout ce qui était marchandisable. Un bon exemple, c'est la vie nocturne. Il suffit de voir à Paris comme elle a été colonisée et absorbée par la logique économique : les prix sont devenus exorbitants, il y a des limitations d'horaire, des vigiles et des physionomistes partout, si bien qu'on finit tout simplement par y reproduire un modèle de ce qu'est la vie en société sous le



régime marchand, avec les riches d'un côté et les pauvres de l'autre. Au contraire, la nuit peut justement être un lieu d'allégresse partagée, un espace de désordre et d'anticonformisme, quelque part où on expérimente un autre ordre social. Le problème, c'est qu'on a fini par abandonner l'idée que ces espaces étaient des enjeux politiques, alors qu'ils le sont fondamentalement.

Il y a aussi une dimension collective, de sociabilité, qui semble inhérente à cette approche « de gauche » du plaisir...

On est plus joyeux en partageant qu'en privatisant. Le Carré VIP, c'est typiquement un plaisir de bourgeois craintifs qui pensent que tout ce qui est partagé remet en cause leur statut de propriétaires. Comme l'individu réduit à sa classe bourgeoise se définit d'abord par ce qu'il possède – et donc par extension, par ce qu'il pourrait perdre – il opte naturellement pour ce genre de plaisirs privatisés qui lui permettent de « conserver » ses avantages. Or, quelqu'un qui n'est que dans la satisfaction n'a aucune raison de vouloir changer l'ordre du monde, puisqu'il expérimente que ce monde lui convient. De même, un type qui s'installe tout seul sur un rond-point, ou avec son piquet de grève dans une usine, n'irait pas bien loin, de fait. Les plaisirs subversifs ne peuvent pas s'éprouver seuls, ils sont nécessairement collectifs. Les mouvements insurrectionnels ou révolutionnaires sont toujours associés à des joies partagées, à des allégresses collectives. Ce sont des conquêtes sur un certain ordre social, qui ont lieu dans les conditions de la domination, de l'exploitation, de la marchandise, mais contre elles.

Ce qui m'intéresse avec le plaisir en politique, c'est qu'il excède la question des droits. Quand on parle de droits à l'homosexualité, à la vie libre ou à la vie non-conjugale par exemple, c'est comme si on arrivait avec une sorte de plan imaginaire, ou idéal, et qu'on demandait à la vie réelle de rejoindre cette exigence militante. Sauf que ce n'est pas vraiment dans cet ordre-là que ça se passe. Quand on relit les textes de Mai 68, on se rend compte que ces revendications ne commencent qu'à partir du moment où on a expérimenté, au préalable, des plaisirs improbables.

On ne revendique un droit à ce genre de plaisirs qu'à partir du moment où on les a éprouvés, et c'est ça qui les rend précieux. C'est la fameuse maxime de Mai 68 : « Plus je fais l'amour, plus j'ai envie de faire la révolution, et plus je fais la révolution, plus j'ai envie de faire l'amour ». Autrement dit, on n'attend pas de transformer la société pour commencer à transformer nos expériences collectives. Au contraire, c'est précisément cette liberté d'expérience sur laquelle va se greffer l'élan révolutionnaire !

Mai 68 constitue d'ailleurs une balise historique importante dans votre analyse, puisque vous considérez que c'est la dernière grande manifestation où la gauche a su revendiquer politiquement la notion de plaisir. Que s'est-il passé, depuis ?

68 a été le dernier moment où l'on a démontré l'unité entre le social et le sociétal. Il y avait d'un côté un désir et des revendications d'ordre « érotiques » – c'est le sociétal – mais avec la conviction que ça ne pouvait être réglé que socialement, par une transformation de la société, du statut des ouvriers notamment et de leur séparation d'avec le monde intellectuel des étudiants. C'est aussi le dernier moment où la gauche a eu un avantage sensuel. Pour le dire plus trivialement, c'était plus « cool » d'être de gauche, là où c'est devenu presque ringard aujourd'hui. Au moins jusqu'à la récente unité retrouvée de la gauche, se réclamer de cette idéologie-là apparaissait souvent comme un facteur d'emmerdes et de contraintes qui viendraient se rajouter à une vie déjà pas très joyeuse. Les mots d'ordre de 68, à commencer par « jouir sans entrave », ont été récupérés par le système consumériste.

Le capitalisme néolibéral s'est tout à fait acclimaté à la tolérance sexuelle, ou à l'idée qu'il fallait renoncer aux tabous religieux. Dès lors, une partie de la gauche, incarnée par exemple par Jean-Claude Michéa [philosophe, se considérant comme socialiste libertaire, ndlr], a considéré qu'il fallait rompre avec cet héritage, et abandonner ces revendications puisqu'elles étaient devenues si facilement solubles dans le système économique. « Jouir sans entrave » est donc d'abord apparu comme le cheval de Troie du néolibéralisme. Désormais, c'est aussi considéré comme un facteur aggravant de la crise écologique. En associant la notion de plaisir à la consommation, l'écologie participe également à remettre en cause cette ambition hédoniste.

Vous ne partagez pas le même constat ?

Il y a une forme de confusion entre ce qui relève du plaisir et ce qui relève de son exploitation politique ou économique. Et ça traverse tous les grands courants de pensée, pas seulement les écologistes. Chez les féministes par exemple, vous avez l'opposition entre celles qui considèrent que le sexe est intrinsèquement phallocrate et qu'à ce titre, on ne peut pas l'envisager comme égalitaire, là où d'autres défendent au contraire l'idée qu'il faut l'investir pour mieux le déconstruire et le réinventer, en revendiquant l'érotisme féminin comme « pouvoir de dire oui » comme dit la poétesse Audre Lorde [féministe états-unienne, militante pour les droits civiques, décédée en 1994, ndlr].

Le risque de certains débats sur les mœurs serait de conclure qu'aujourd'hui, être de gauche, c'est d'abord changer sa vie, et non plus transformer le monde. C'est d'abord modifier notre rapport à nous-mêmes, aux autres, au langage, en remettant à plus tard – parce que le camp de la transformation n'est plus en position de force – l'idée qu'on va modifier les conditions sociales. « Puisque le grand Soir n'est plus à l'horizon, alors en attendant, travaillons à nous changer nous-mêmes. » C'est ce que j'appelle une forme d'ascèse : vouloir devenir un saint au milieu de l'enfer. Bien sûr, d'un point de vue moral, cela a beaucoup de valeur. Mais d'un point de vue politique, cela me paraît assez problématique, pour ne pas dire carrément contre-productif. Il y a, en particulier dans la jeune génération, une belle aspiration à la pureté dans le langage, l'alimentation, les mœurs. Je pense qu'il faut aussi réfléchir à la manière dont cette pureté morale peut s'articuler à un monde qui, lui, est impur.



Vous dénoncez ainsi la « religiosité du salut » et « l'éthique ascétique de la pureté »... C'est ça qui expliquerait que « la défense politique du plaisir a clairement viré à droite », comme vous l'expliquez ?

Il faut préciser que je parle des discours et de ce qu'on valorise moralement, et non des expériences de militantisme vécues sur le terrain. Historiquement, la droite n'a jamais joué aucun rôle dans la considération politique du « plaisir ». Pour les réactionnaires religieux, c'est le « péché originel » qui est central. Le plaisir vient bouleverser un ordre naturel et une approche plutôt religieuse et pessimiste de l'Histoire, donc il ne pouvait pas être un mot d'ordre.

A gauche, il y a toujours eu une ambivalence entre, d'une part, le « sérieux » de la Révolution ou de la transformation sociale, avec la prise en compte de la souffrance et des inégalités, et d'autre part, un désir plus libertaire, hédoniste. A l'époque des Lumières, cela s'incarne dans la controverse sur la question du luxe, entre Voltaire qui considère qu'il faut jouir de tout ce qui nous permet d'échapper à la simple nécessité et à notre condition vitale élémentaire, et Rousseau, qui dit que le luxe se paye toujours du labeur d'autrui, dans une société inégalitaire. Plus tard, il y aura l'opposition entre Danton, la figure du jouisseur hédoniste, et Robespierre, la figure de l'ascète vertueux.

Pendant la Révolution industrielle, il y a toujours eu des militants qui pensaient que les plaisirs collectifs que s'octroyaient les prolétaires étaient une façon de retarder leur lutte – c'est l'idée que le carnaval et les grandes fêtes populaires seraient surtout une manière pour le système de divertir et ainsi de se perpétuer, en relâchant la bride pendant quelques heures. Face à eux, une autre approche, dont je me sens plus proche, considère que ces plaisirs-là peuvent se révéler des conquêtes dès lors que tous les corps, individuels comme collectifs, y font l'expérience qu'autre chose est possible. Mais aujourd'hui, domine à gauche une forme de mélancolie consistant à dire qu'on a toujours été du côté des vaincus. On est dans un mouvement de repli, un moment défensif. D'où certains discours politiques qui investissent cette idée qu'il faut modifier nos rapports avec le monde plutôt que de modifier le monde. C'est un renversement, parce qu'avant, l'idée était d'abord d'améliorer la société pour changer nos vies !

Quels sont aujourd’hui les affects, les mots d’ordre, les enjeux qui pourraient conduire la gauche à renouer avec la revendication du « plaisir » ? La réduction du temps de travail, par exemple ?

La question du temps est fondamentale, effectivement. Le plaisir collectif est arraché à l’exigence de productivité, à la concurrence, et à tout ce qui ramène nos corps à leur fonction purement économique. Il faut défendre ce que Georges Bataille appelait les « dépenses improductives », toutes ses dépenses du corps qui échappent aux logiques du profit. Réduire le temps du travail pour en libérer un temps libre : c’est ce que la gauche peut faire de mieux politiquement, au lieu de juger les plaisirs populaires à partir de leurs objets. La gauche n’a pas forcément vocation à changer les mœurs, mais plutôt à offrir la possibilité aux individus de ne pas soumettre leurs mœurs à l’économie, à la consommation.

Ce qui serait intéressant dans un programme de gauche « idéal », ce serait d’introduire la notion de plaisir sur le lieu-même du travail. Que le travail puisse être considéré comme autre chose qu’une dépense physique liée à l’effort et à une certaine forme de souffrance. Là, ça deviendrait un peu plus subversif. Cela nous sortirait de l’opposition structurelle qui s’est construite entre temps de travail et temps de « loisirs ». Vu le cadre actuel, on n’en est pas tout à fait là, et la réduction du temps de travail est donc déjà un enjeu significatif.

Face à un défi comme celui du changement climatique, comment remet-on du « plaisir » dans la bataille politique qui s’impose ? Quand on s’appuie sur les projections du Giec et qu’on observe le « mur climatique » au-devant de nous, il peut sembler difficile d’y puiser des motifs d’allégresse...

Quand vous dites le « mur climatique », vous limitez déjà sacrément le champ des possibles ! Penser que la catastrophe est probable – et qu’elle soit même déterminée comme scientifiquement très probable – n’oblige pas au catastrophisme, ce sont deux choses différentes. Ce que je vise, c’est bien le catastrophisme : cette idée que tout événement serait nécessairement voué à être négatif, que nous vivons au bord d’un abîme et que de ce fait, il nous faut bifurquer – non pas par désir ou par choix, mais par une nécessité inscrite dans l’ordre des choses. C’est un discours que je combats depuis toujours, car c’est une négation même de ce qu’est l’émancipation, à savoir une certaine idée de l’avenir, d’un futur souhaitable. Il faut emmener les gens qu’on veut convaincre en leur montrant que c’est désirable, pas en les « responsabilisant » ou en les traumatisant.

Cette idée de la « bifurcation obligatoire » me paraît très présente dans nombre des discours écologistes, il n’y a qu’à relire le fameux « Monologue du virus » qui avait été publié pendant le confinement : un texte apocalyptique, prétendument de gauche, qui défendait l’idée d’en passer par un climax de douleur et de souffrance pour retrouver des positions plus progressistes... Non, vraiment non ! Je ne nie pas du tout la gravité de la situation, mais il ne suffit pas de dire que la catastrophe arrive pour bifurquer. Sinon, on peut le faire par des moyens tout à fait fascistes et une suspension totale des libertés. Il ne s’agit pas de répondre à la possibilité d’une catastrophe par une autre catastrophe ! Je pense à la phrase de Victor Hugo que Mélenchon a d’ailleurs citée récemment : « Etonner la catastrophe par le peu de peur qu’elle nous fait. »

Il faut donc réfléchir à une issue du côté de la sobriété heureuse, et consentir, plutôt qu’obligatoire et contrainte. C’est d’ailleurs la vraie raison pour laquelle on veut « sauver la planète » – expression contestable, par ailleurs, car c’est plutôt un monde habitable qu’il faut sauver. C’est parce qu’on veut mieux y vivre, en entretenant des relations avec le vivant qui soient moins tristes et moins prédatrices. Cela nécessite donc de réinventer des rapports à la nature et à la planète où celles-ci n’apparaissent plus simplement sous la figure de la menace, de la disparition. Pour moi, il n’y a pas aucune opposition principielle entre l’écologie et le plaisir. C’est d’ailleurs pour ça que l’un de mes auteurs préférés reste Rousseau. A travers ses promenades et sa rêverie, il défend une contemplation de la nature accordée à sa beauté.

Le plaisir est une expression de la vie, le vivant n’est pas simplement ce que l’on cherche à préserver, c’est aussi ce avec quoi on joue et on jouit. Il faut s’interroger : pourquoi les questions d’écologie sont-elles à ce point omniprésentes dans le champ culturel, et aussi pauvres dans le champ politique ? A mon sens, l’une des raisons, c’est qu’on associe encore trop l’écologie au punitif, au castrateur. Il est urgent de passer d’une écologie de la préservation à une écologie de l’allégresse !

Propos recueillis par Barnabé Binctin et Ivan du Roy pour Basta! (juin 2022)



Laurent Sébastien Fournier est anthropologue. Ses recherches portent sur la transformation historique des fêtes traditionnelles en Europe et sur les jeux et sports traditionnels.

Comment la modernité a-t-elle transformé la fête ?

La fête est un invariant : elle existe dans toutes les civilisations, dans toutes les sociétés humaines. Cependant, les significations et les façons de faire la fête sont variables. Pour bien comprendre ce qu’est la fête dans nos sociétés contemporaines, il convient d’abord de la comparer avec les fêtes d’autres sociétés, éloignées historiquement ou géographiquement des nôtres.

Les sciences humaines et sociales ont depuis longtemps repéré l’importance des fêtes dans les sociétés traditionnelles. Durkheim (1912), qui définit les fêtes comme un mixte de célébration et de divertissement, considère qu’elles sont des moyens de faire pénétrer le sentiment du sacré dans la vie sociale. Freud (1913), de son côté, insiste sur leur portée transgressive ; il actualise la vieille théorie aristotélicienne de la catharsis, concevant la fête comme un moment particulier de « purgation des passions » où il est permis de se libérer affectivement et de faire ce qui est défendu en temps normal. De nombreux auteurs, à partir de là, ont analysé les fêtes comme des moments-clefs de la vie collective dans diverses sociétés. Les fêtes sont bien des moments essentiels, car elles permettent de marquer symboliquement le passage du temps. Pour Mauss (1924), qui étudie l’exemple du potlatch amérindien et les redistributions sociales qu’il permet, les fêtes combinent divers enjeux : politiques, économiques, religieux, familiaux, juridiques, esthétiques etc., sans qu’on sache distinguer lequel de ces enjeux commande les autres.

Dans les sociétés traditionnelles les fêtes sont en général associées aux saisons, mais aussi aux âges de la vie. Elles sont essentielles dans le sens où elles sont en prise directe avec la cosmologie. Dans l’Antiquité les fêtes calendaires servaient à raccorder la nature et la culture ; elles correspondaient à un système de jours intercalaires rythmant le temps (Fabre, 1992). Les fêtes religieuses chrétiennes contemporaines restent placées à des moments caractéristiques de l’année solaire (équinoxes, solstices) tout en prenant en compte les cycles de la Lune (Carnaval et Pâques). Ainsi, les systèmes religieux transmettent encore de nos jours un héritage ancien consistant à observer la nature et à traduire cette dernière en termes culturels. Les fêtes des âges de la vie, échelonnées « du berceau à la tombe » comme le disait Van Gennep (1943-1953), n’expriment pas autre chose. Elles incluent les rites de la naissance, les initiations de l’enfance et de la puberté, les mariages, les enterrements. Les fêtes, ainsi, constituent un façonnement social des données biologiques ; elles attestent des transformations cycliques de la nature et des individus. Elles constituent donc une affaire extrêmement sérieuse du point de vue culturel et social.

Ces caractéristiques fondamentales indiquent assez que les fêtes, à l’instar du rire, de la musique ou de la danse, sont le propre de l’homme : elles peuvent être considérées comme essentielles dans la mesure où elles permettent à l’humanité de se distinguer des autres espèces animales. Les fêtes des sociétés traditionnelles, ainsi, correspondent à des moments de gratuité, marqués par l’élévation spirituelle des participants, qui y connaissaient des moments de transe ou d’extase avant de retourner vers le labeur quotidien. Il est frappant à cet égard de constater que la modernité, matérialiste, a été amenée à ne plus considérer les fêtes et les rites religieux traditionnels comme des moments essentiels. Mais cela ne dit pas de quelle façon doivent être pratiqués les rituels festifs. Selon les sociétés ou selon les groupes sociaux, les fêtes peuvent être plus calmes ou plus excessives. Historiquement, pourtant, les dimensions excessives et transgressives des fêtes sont devenues premières, bien souvent par réaction aux injonctions morales imposées par les autorités politiques ou religieuses. Depuis le XVIII^e siècle, dans

les sociétés modernes, plusieurs types de discours se sont conjugués pour condamner les fêtes, ce qui a poussé ces dernières à se définir comme marginales ou transgressives, en réaction à l'ordre dominant. Le premier type de discours est venu de certains philosophes, comme Hume (1739) ou Montesquieu (1758), qui ont condamné les fêtes comme irrationnelles, synonymes de gaspillage et éloignant les hommes de la productivité et du progrès. Dès le début du XVIII^e siècle, ainsi, ces auteurs se méfient des « passions » suscitées par la fête et valorisent plutôt la morale et l'intérêt rationnel comme facteurs de progrès. Le deuxième type de discours a été porté par les partisans de l'ordre moral, qui ont alerté les consciences au sujet de la licence et des excès festifs, jugés scandaleux. Au XIX^e siècle, il est commun que les curés considèrent les bals et la danse comme une « incitation à la débauche » (Cholvy, 1983). Le troisième type de discours a été celui des socialistes et des communistes qui ont considéré les fêtes comme néfastes à la poursuite du projet révolutionnaire : à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, les premiers syndicalistes s'inquiétaient ainsi de l'absence de conscience politique des ouvriers et de leur propension à préférer les bals populaires à la lutte des classes. Vers 1910 les hebdomadiers satiriques comme *L'Assiette au beurre* caricaturent ainsi les habitudes festives des Français en soulignant combien elles les assujettissent aux valeurs dominantes de la société.



Le bilan de cette histoire est contrasté. D'une part la fête a été instrumentalisée par les pouvoirs publics, récupérée, apprivoisée, édulcorée et vidée des aspects paraissant les plus subversifs de la culture populaire. D'autre part elle a été condamnée, marginalisée, renvoyée aux désirs de résistance et d'utopie manifestés par celles et ceux qui souhaitaient se distinguer de la majorité. La fête nourrit donc un double discours ; elle est à la fois donnée au peuple par les élites pour acheter la paix sociale, et revendiquée comme un moment de désordre régénératrice et de satire carnavalesque. Par ailleurs, dans le contexte d'une économie postindustrielle, la fête constitue depuis presque un demi-siècle une ressource pour construire et vendre l'image des territoires, attirer des touristes, développer divers projets d'animation (Boissevain, 1992). De nombreuses fêtes sont ainsi créées de toutes pièces dans le seul but de vendre des produits du terroir. Elles servent le marketing local, à l'instar de la fête du melon de Lectoure (Gers) ou des fêtes médiévales de Châteauneuf-du-Pape (Vaucluse) qui se présentent explicitement comme des opérations de promotion économique. D'autres prennent pour prétexte certains épisodes de l'histoire locale pour renforcer l'identité d'une ville. La fête se transforme dès lors en événement festif, qui tend à devenir permanent dans un contexte d'hypermédiatisation, mais qui n'est pas lié à des croyances essentielles comme dans le contexte des sociétés traditionnelles. L'événement festif se distingue de la fête en ce qu'il est le fruit d'une promotion intense. Il n'est pas commandé par la coutume, mais réalisé en vue d'un profit ; il se rapproche du spectacle et n'a pas de lien avec les croyances, contrairement aux fêtes traditionnelles. Généralisé, l'événement festif moderne adopte une logique d'animation spectaculaire qui n'a pas de lien avec les fonctions essentielles de la fête traditionnelle.

Ainsi, l'image de la fête que nous avons héritée, en ce début de XXI^e siècle, est profondément ambivalente. Elle inquiète, car elle renvoie l'écho de toutes ses instrumentalisations et ses condamnations passées. Elle attire, aussi, car elle constitue une alternative viable aux risques contemporains de déliaison sociale et un moyen inégalable de valorisation des lieux. Multiple, elle comprend des fêtes traditionnelles saisonnières ou liées au cycle de vie, des foires, des festivals, des événements festifs de tous ordres. Elle se décline différemment en fonction des âges, des classes sociales et des différents pays et continents.

Dès lors, même si l'est bien difficile de parler de la fête au singulier, il est possible de retracer historiquement un ensemble de facteurs qui en ont progressivement transformé l'image. La fête, qui était dans les sociétés traditionnelles une affaire éminemment sérieuse, lieu de dialogue entre les hommes et avec les dieux, est dans bien des cas devenue plus frivole, coupée de la nature et de tout enjeu métaphysique. Mais elle est aussi devenue un secteur économique en tant que tel, impliquant des organisateurs, des promoteurs de spectacles, des entreprises d'alimentation et de boisson, des restaurants et des chaînes hôtelières. Jusqu'en 2020, le secteur de l'événement festif était un secteur en pleine croissance, dans le contexte d'une société des loisirs, dans une économie tertiaire où elle condensait un fort potentiel créatif.



De quelle fête parle-t-on ?

Ces éléments de contexte sont nécessaires pour répondre à la question posée par le titre de cet essai. Jusqu'en 2020, les fêtes pouvaient être considérées comme essentielles pour plusieurs raisons : d'une part elles étaient ancrées dans la culture, d'autre part elles pouvaient rapporter de l'argent. Par ailleurs les fêtes avaient aussi des aspects non-essentiels, en tant que dispositifs d'animation et de spectacle. Ce qui est essentiel selon la logique traditionnelle, ce sont par exemple les fêtes religieuses, liées à des croyances individuelles, et à travers lesquelles les fidèles communiquent avec des êtres ou des puissances surnaturelles. Ces fêtes sont aussi bien les grandes fêtes religieuses que les fêtes patronales consacrées à des saints locaux ; elles existent dans le monde judéo-chrétien mais aussi dans le monde musulman et ailleurs, en Inde, en Chine, au Japon ou dans d'autres civilisations. De même, les fêtes traditionnellement liées aux grandes étapes de la vie sont indéniablement essentielles : peut-on envisager de priver un enfant de son anniversaire, de ne plus célébrer les mariages ou, pire, d'interdire aux proches des défunt de pratiquer leurs rites funéraires ? Enfin, les fêtes nationales et les jours fériés légaux ne sont-ils pas essentiels en tant que symboles d'unité et manifestations des valeurs des différents Etats-nations ?

Parallèlement, bien sûr, il existe des fêtes profanes, qui apparaissent d'emblée comme non-essentielles, ou moins essentielles que les premières. Dans le contexte de nos sociétés contemporaines sécularisées, le terme de fête désigne ainsi les sorties en discothèque du samedi soir, les participations à des concerts ou à des spectacles sportifs, les soirées entre amis, les pots conviviaux pris sur les lieux du travail ou dans le cadre des associations. Ces fêtes profanes ne relèvent pas de la croyance, mais des loisirs (Dumazedier, 1962). Pour autant, il est légitime de se poser la question : les loisirs sont-ils par nature moins essentiels que le travail ? Bien sûr, les loisirs sont essentiels en tant que moments de délassement, qui permettent de se reposer et de récupérer du travail. Mais ils n'ont pas de lien direct avec la nature ou avec la surnature, comme c'était le cas pour les fêtes traditionnelles. Ils sont pensés par opposition au travail, comme l'expriment fort bien les notions contraires d'otium et de negotium. Considérer les loisirs comme non-essentiels revient à prôner une position morale, dans la droite ligne de certains philosophes du XVII^e siècle, comme Montesquieu (1758 : chapitre XXIII) considérant que les fêtes devraient être subordonnées aux impératifs du commerce.

Dans une logique utilitariste, dominante dans nos sociétés occidentales depuis la révolution industrielle, il n'est pas très étonnant que la fête soit considérée comme secondaire par rapport à des activités de production plus conventionnelles. Ainsi, depuis 2020, beaucoup de fêtes ont été annulées mais les entreprises ont continué de fonctionner. Contrairement à l'entreprise, la fête n'apparaît pas comme quelque chose d'immédiatement concret et efficace. Bien sûr, elle permet la dépense (Bataille, 1949), mais au prix de certains risques, car elle doit être régulée pour ne pas devenir un lieu de contestation des pouvoirs en place. De plus, il s'agit dans la fête de dépenses somptuaires, de prodigalité, et non pas de dépenses rationnelles. Les raisons économiques ne suffisent donc pas pour considérer la fête comme essentielle. La fête ne produit pas directement de biens manufacturés et consommables. Elle agit à un autre niveau, en tant que situation occasionnant éventuellement une consommation secondaire. En cela, elle n'est pas essentielle au même titre qu'une épicerie ou une usine de fabrication de machines à laver. Et pourtant, les occasions de sociabilité festive ne sont-elles pas essentielles sur un autre plan, plus psychologique, pour partager des situations problématiques et se rassurer en se confrontant à l'expérience des autres ?

Ce qui est en discussion ici, c'est la définition des priorités collectives que se donnent nos sociétés au sujet de la construction du lien social. Les questions posées aujourd'hui par les partisans de la fête sont les suivantes : le lien social peut-il se limiter à la sociabilité au travail et à de rapides visites masquées dans les rares commerces essentiels qui restent ouverts ? Peut-il se maintenir lorsque le travail se fait en ligne et lorsque le principe du « click & collect » est préconisé par les pouvoirs publics comme étant le meilleur moyen de faire ses courses ? Peut-on, enfin, remplacer les occasions de convivialité et de sociabilité réelle par des apéritifs via Skype ou des concerts sur Internet ?

Ces questions, sans surprise, passent au second plan lorsque les pouvoirs publics sont confrontés à la nécessité de gérer les menaces collectives liées à la maladie. De ce point de vue-là, du reste, il existe des précédents. Pendant les périodes de peste, au Moyen Age, les fastes des cérémonies traditionnelles étaient suspendus. Chacun se cloîtrait chez soi ou se réfugiait à la campagne (Goudsblom, 1987). Cela n'empêchait pas, néanmoins, le maintien des rites festifs par des confréries de charitables qui bravaient le danger dans la confiance du destin. Mais la situation des pestes médiévaux est différente de la nôtre, en ceci que la maladie n'était qu'un des innombrables fléaux dont l'humanité était affligée à cette époque. Dans ce contexte, la responsabilité des maladies était généralement attribuée aux dieux qui, à travers elles, punissaient l'inconduite des hommes. Ce qui choque aujourd'hui, c'est que la pandémie advient à un moment de l'histoire où les progrès de la technique et de la science semblaient nous avoir progressivement mis à l'abri de la maladie et de la mort. Dans cette configuration historique nouvelle, sont tout particulièrement réactivées les craintes liées à la foule, qui avaient nourri les discours hygiénistes du XIXe siècle (Vigarello, 1985). Les foules laborieuses ne sont pas uniquement dangereuses à cause de leur propension à la révolte ; elles le sont aussi du fait des miasmes et des maladies qu'elles transmettent. Par ailleurs, au cours du XXe siècle, les rites familiaux et collectifs ont connu un certain recul dans le contexte d'une société de plus en plus individualiste et hédoniste.

Quelles solutions pour faire la fête dans un monde sans fêtes ?

De ce qui précède, il ressort que la fête au début du XXe siècle – celle que nous connaissons immédiatement avant l'apparition de l'épidémie – avait été déjà considérablement transformée par rapport aux fêtes des sociétés traditionnelles. D'une certaine manière, considérée comme un loisir, un spectacle ou une simple animation touristique, la fête était déjà morte une première fois avant que la pandémie la tue de nouveau :



elle avait été lentement vidée de sa substance puisqu'elle n'était plus une expression collective essentielle pour la société qui l'organisait. Pour autant, elle gardait encore un sens en tant qu'occasion de sociabilité, moment de plaisir et d'affirmation de la corporalité pour les individus, mais aussi principe de rassemblement identitaire, ethnique ou de genre. La fête, ainsi, n'était plus une nécessité sociale depuis longtemps (nombreux sont celles et ceux qui se passaient des fêtes officielles et ne participaient plus depuis longtemps aux rituels villageois ou familiaux traditionnels), mais elle continuait à être une activité essentielle pour les individus, un moment où on peut se retrouver physiquement avec ses semblables, le temps d'une soirée, en dehors des obligations sociales et de la routine du quotidien. Pour beaucoup, ainsi, la fête restait jusqu'en 2020 essentielle en dépit des distances qu'elle avait prises avec ses fonctions religieuses ou politiques traditionnelles. Par ailleurs, rapprochée des loisirs et de l'événement, elle était devenue de plus en plus quotidienne, banalisée, omniprésente dans un contexte médiatisé, déclinée en une multiplicité de styles marquant les scènes des divers festivals jazz, rock, reggae, punk, techno ou autre. Bien sûr, les festivals permettaient la fête, voire la transe et l'extase comme dans les sociétés plus anciennes, mais c'était de manière incidente, parmi certaines catégories du public, et indépendamment des programmes officiellement annoncés par les organisateurs.

Ainsi, même si elle n'est pas essentielle de la même manière qu'elle pouvait l'être dans les sociétés traditionnelles, la fête est restée d'une grande importance dans les sociétés modernes. Au risque de schématiser, il semble possible d'affirmer que les fêtes traditionnelles étaient importantes pour le collectif, et que les fêtes modernes restaient importantes pour l'individu. Elles servaient donc à la fois à ressouder les groupes et à donner de la liberté aux individus. Dans une logique traditionnelle, on y participait pour accréditer notre appartenance à un collectif ; dans une logique plus moderne on s'en servait de marqueur identitaire pour se distinguer des autres. Sans être aussi essentielles pour la société que les fêtes traditionnelles, les fêtes de la modernité restaient très importantes en ce qu'elles créaient du collectif et concrétisaient des sentiments d'appartenance en dehors du monde professionnel et des activités nécessaires à la survie. Dès lors, l'annulation de la plupart des fêtes et des possibilités de faire la fête, depuis 2020, a entraîné une recherche intense de solutions de remplacement : comment faire la fête en contexte de pandémie ?

Bien sûr, toutes les fêtes n'ont pas été concernées de la même manière ni avec la même intensité par les restrictions. Les fêtes internes au groupe familial, limitées à quelques personnes, ont pu en général se tenir. De même, les fêtes intimes comme les anniversaires de mariage, les repas de Saint-Valentin ou les dîners en amoureux ne sont pas empêchés, pour peu qu'ils soient organisés dans un cadre privé. Dans ces exemples, c'est la sortie au restaurant ou au cinéma qui est interdite, mais pas la célébration elle-même qui est surtout l'affaire du couple. Une première solution consiste dès lors à organiser des fêtes minuscules. Entre amis, il est possible encore de festoyer au domicile de l'un des convives, en évitant de dépasser les jauges prescrites. Paradoxalement, le couvre-feu a même renforcé le caractère festif de certaines soirées en interdisant le retour chez soi avant le lendemain matin.

Une autre solution, qui rejoint la première en tant que processus adaptatif, est d'organiser des fêtes encadrées en accord avec les dispositions légales. À la différence du cas précédent qui glisse vers la fête spontanée, il s'agit ici de maintenir une organisation officielle. Dès après le premier confinement, pendant l'été 2020, différents collectifs ont ainsi pris des initiatives pour déclarer des fêtes ou des concerts aux autorités municipales et préfectorales, sous couvert associatif. Les organisateurs de ces fêtes témoignent des difficultés rencontrées, des épais dossiers de demande d'autorisation qu'ils ont dû déposer, et des diverses mesures qu'ils ont été amenés à prendre pour la distribution des repas ou le placement des spectateurs par exemple. Plus tard, quelques concerts ont été donnés en Catalogne et en Allemagne devant un public qui pouvait attester médicalement de n'être pas contaminé par la maladie. Il paraît probable que la diffusion des vaccins conduira à reproduire ce type d'expérience, malgré le tri qu'il opère dans les populations entre les « autorisés » et les « non-autorisés » à entrer sur le site du concert.

Dans une optique un peu différente, qui revient à contourner les difficultés plutôt qu'à s'y adapter, de nouvelles occasions festives éphémères sont apparues ici et là, se saisissant du moindre prétexte pour se socialiser, boire et fumer ensemble. C'est ainsi qu'en plein après-midi, il n'est pas rare de trouver à Paris ou dans d'autres villes de province des groupes de gens assemblés qui boivent du vin chaud. Il s'agit, conformément à la logique habituelle de la fête, de profiter au maximum des marges de tolérance concernant le commerce à emporter, lors des marchés de Noël ou aux abords de certains cafés. Cette sociabilité minimale, diurne du fait du couvre-feu imposé, s'est intensifiée en période de soldes, dans certains centres commerciaux, mais aussi dans certains vide-greniers ou à l'occasion de manifestations politiques autorisées.

Enfin, la solution la plus radicale consiste à provoquer des rassemblements clandestins, qui donnent lieu en tant que tels à répression policière pour « mise en danger de la vie d'autrui » au vu des risques de contamination induits. Depuis l'automne 2020, les médias ont rendu compte à

plusieurs reprises de l'organisation de soirées clandestines, le plus souvent dans les grandes villes, réunissant parfois plusieurs centaines de personnes. Le cas de la rave-party du Nouvel An à Lieuron (Ille-et-Vilaine) a été particulièrement commenté, d'une part parce qu'il a réuni plus de 2500 personnes, d'autre part à cause des difficultés d'intervention de la police qui a dû laisser passer 36 heures avant de pouvoir mettre fin à la fête. Cependant, si la clandestinité indique qu'une partie de la population considère encore le droit de faire la fête comme une liberté essentielle, elle empêche tout comptage précis et toute politique de prévention des risques, comme cela a toujours été le cas avec les pratiques clandestines.

Organiser des fêtes à échelle microscopique pour contourner les interdictions de se rassembler, encadrer plus strictement les fêtes pour n'y admettre que des personnes non contaminées ou vaccinées, profiter des marges de tolérance en mettant à profit au maximum les temps de circulation autorisés, ou entrer dans la clandestinité, voici donc quatre modalités nouvelles de faire la fête en temps de pandémie. Mais au-delà de ces pratiques concrètes qui constituent autant de réponses empiriques à la situation actuelle, peut-on se passer des fêtes en temps de pandémie ?



Peut-on se passer des fêtes ?

Cette question rend nécessaire une réflexion sur les fonctions de la fête et sur le caractère plus ou moins essentiel de cette dernière. En considérant la fête comme non-essentielle, n'est-on pas en train de prendre d'autres risques que ceux déjà identifiés par les pouvoirs publics et les experts médicaux ? Du point de vue anthropologique, la fête apparaît bien comme une nécessité sociale et culturelle, car elle correspond à une respiration collective et à un rythme essentiel qui voit alterner régulièrement le temps du quotidien et le temps exceptionnel du rite. Cette rythmicité de la fête est importante car elle permet une alternance entre des périodes marquées par la normalité et d'autres marquées par la possibilité d'un lâcher-prise. Or, ce n'est que par ce lâcher-prise, par cette distance que la société peut momentanément prendre vis-à-vis d'elle-même, par l'esprit de satire et de parodie propre aux carnavales traditionnels, que la réalité quotidienne est acceptable. Le risque principal lié à la disparition de la fête, c'est de la remplacer systématiquement par les vertus de sérieux, d'économie, d'application au travail et d'ambition (Cox, 1971). Une société sans fêtes n'est donc imaginable qu'à condition de restreindre la vie à une suite linéaire de tâches techniques et utilitaires. Mais ce modèle comporte des risques : sans fêtes pour se libérer périodiquement des contraintes quotidiennes, il est probable que les gens chercheront des moyens moins innocents de se défouler et développeront plus d'agressivité, de frustrations et de violence. Quant aux loisirs, aux sports et aux autres divertissements, dont nous ne manquons pas, ils ne remplacent pas les fêtes car ils sont beaucoup plus centrés sur les individus et sur une logique de distinction.

Il est dès lors essentiel de réaffirmer l'importance de la fête et de ses fonctions cardinales : la socialisation, la célébration et la transgression. De même, il faut rappeler que les transgressions festives, à la différence d'autres déviances, sont toujours des transgressions contenues et acceptables. Ainsi, il y a peu à voir entre l'alcoolisme festif, qui malgré ses excès reste très contrôlé par le groupe, et l'alcoolisme solitaire hélas renforcé par les mesures de distanciation sociale actuelles. L'alcoolisme festif est généralement encadré par les pairs, même s'il existe des incitations collectives à boire. Le fait de boire ensemble, en groupe, participe d'une initiation collective au travers de laquelle les plus jeunes apprennent le « savoir boire » ; il accompagne aussi une levée des inhibitions qui permet la socialisation sexuelle.

Paradoxalement, la fête contribue donc à la prévention de certains problèmes sociaux : sans même parler des « fêtes de charité » nombreuses au XIXe siècle pour récolter des fonds au profit des pauvres et des indigents, avant l'apparition de la sécurité sociale, les fêtes du passé étaient organisées par des confréries ou des corporations qui avaient des fonctions d'intégration importantes. Elles luttaient ainsi contre l'isolement et activaient les solidarités sociales, en groupant les individus autour d'activités et de croyances communes. Interdire les fêtes pose problème, car la fête permet de lutter contre la dépression, en maintenant une respiration entre les contraintes de la vie quotidienne et le temps de récupération permis par la fête.

Il y a donc plusieurs enjeux importants, liés au fait de considérer la fête comme essentielle ou au contraire comme non-essentielle. Ces enjeux opposent d'abord la liberté individuelle de personnes « adultes et consentantes » qui en dépit des risques sanitaires ont envie de se rassembler, et les lois qui visent à les empêcher. Sur ce plan, il est intéressant de constater que les partisans de la liberté individuelle sont aussi les plus virulents critiques de l'Etat, à gauche comme à droite. À gauche les partisans de la fête entendent s'opposer aux tentations répressives et policières du gouvernement. A droite ils privilient le respect des traditions et de la foi pour lutter contre les vicissitudes du temps. En 2020, ainsi, parmi les groupes les plus enclins à maintenir leurs fêtes et leurs rituels il y a eu d'une part des libertaires, et d'autre part des catholiques traditionalistes. Pour les premiers il s'agissait de rester vivants face aux atteintes mortifères des politiques sanitaires. Pour les seconds il fallait maintenir le lien avec le surnaturel et honorer les saints guérisseurs en priant pour que l'épidémie ne fasse pas encore plus de victimes.

Un autre enjeu, par ailleurs, correspond au fait que toute festivité est une performance vivante, et à ce titre irremplaçable. De ce point de vue-là, les débats au sujet de possibles techniques de substitution ont vite tourné court. S'adapter en mettant en ligne des contenus, voire en se réunissant sur Internet, ne permet pas de vivre la fête de manière satisfaisante, même si cela autorise indéniablement le maintien voire la création du lien social. Ces modalités de substitution ne peuvent pas remplacer complètement le besoin de sociabilité réelle, qui est au principe même de la fête. Ce débat rejoint donc celui qui concerne les conceptions contemporaines de la fête. Si la fête se réduit à une activité de consommation, il est certainement possible de s'en passer et de la remplacer par d'autres types de consommation ludique. Mais il s'agit là d'une manière de faire la fête qui ne correspond plus à ce qu'était traditionnellement cette dernière. En revanche, si la fête répond aux impératifs sociaux généraux que nous avons indiqués plus haut, si elle est une affaire sérieuse et importante pour les communautés qui l'organisent, alors il est difficile de la considérer comme non-essentielle.

Une distinction importante, en réalité, concerne les modes d'organisation de la fête. Dans le contexte actuel, les fêtes organisées sont celles qui ont subi le plus durement les restrictions liées à la situation sanitaire. En effet, les fêtes organisées doivent parvenir à un équilibre financier. Dans le système des loisirs festifs modernes, les organisateurs de fêtes peuvent être des entreprises (clubs, discothèques, hôtels et restaurants, wedding planners) ou des associations (festivals, comités des fêtes, comités d'entreprises, amicales). Personnes morales, ces organisateurs sont contraints de respecter la législation, ne serait-ce que pour des raisons d'assurance et de responsabilité civile. Symptomatiquement, l'Union des Métiers et des Industries de l'Hôtellerie a demandé, en 2021, à transformer les boîtes de nuits en commerces pour reconvertis ces locaux désertés par les consommateurs. C'est bien considérer que la fête est un gagne-pain comme un autre. Il n'en va pas de même pour les fêtes spontanées, ces fêtes qui se réfugient dans des appartements privés ou squattent des friches industrielles en quête de tohu-bohu ou de charivari, cultivant « l'esprit de la fête », cet esprit insaisissable mais ô combien essentiel pour supporter les difficultés du quotidien.

Conclusion

Ainsi, la fête a progressivement changé de sens avec la modernité ; c'est ce qui explique pourquoi elle peut être considérée à l'heure actuelle comme non-essentielle. À travers un lent cheminement historique, les fonctions de la fête ont changé. Dans les sociétés traditionnelles, elle semblait essentielle car elle assurait d'importantes fonctions sociales, rituelles et politiques. Elle permettait à la fois de renforcer l'ordre social et de le contester ponctuellement. Mais la modernité a transformé la fête. Cette dernière a notamment été critiquée en tant qu'obstacle au productivisme dans le contexte des sociétés industrielles. Le moment postindustriel a fait ensuite émerger une civilisation des loisirs. La fête a résisté mais elle a changé de sens. D'une part elle a gardé certaines de ses prérogatives traditionnelles, toujours associée à des enjeux forts de socialisation et de transgression. D'autre part elle a été mise en concurrence avec les loisirs et a contribué avec eux à l'émancipation des individus. Elle est par ailleurs devenue un enjeu économique fort dans le contexte d'une économie tertiaire fortement dynamisée par le tourisme. Elle a pu dès lors rester essentielle malgré les évolutions du contexte ; essentielle pour ses fonctions économiques et pour la liberté individuelle qu'elle permet plus que pour ses fonctions sociales traditionnelles. Paradoxalement, ces aspects qui paraissaient essentiels avant la pandémie n'ont pas pesé lourd face aux nouveaux impératifs de distanciation sociale. On peut dès lors se demander comment va évoluer la fête : se réfugiera-t-elle dans des espaces privés et aux seuls moments autorisés ? Sera-t-elle plus encadrée et organisée, ou au contraire plus clandestine et illégale ?



**Entretien avec Laurent Sébastien Fournier,
« La fête est-elle non-essentielle ? »,
La Vie des idées, 23 mars 2021**

« Interdit, interdit, interdit : on n'entend plus que cet horrible mot. Et l'on se demande avec stupéfaction ce qui, après tant d'interdictions, peut bien être encore permis aux bourgeois de Genève. Pas grand-chose. Il est permis d'exister et de mourir, de travailler, d'obéir et d'aller à l'église. Ou, plus exactement, cette dernière autorisation n'en est pas une, c'est une obligation légale, imposée sous peine des plus graves châtiments. Impitoyablement se poursuit le cycle du devoir, du devoir encore et toujours. Après le dur service pour le pain quotidien, le service pour Dieu, la semaine pour le travail, le dimanche pour l'église. C'est ainsi et seulement ainsi que l'on pourra tuer Satan dans l'homme ! »

Stefan Zweig, Conscience contre violence

DOSSIER N° 5 – LES REPRESENTATIONS DU MONDE / DEcrire, FIGURER, IMAGINER

Sous un second aspect, on s'intéresse aux formes que la représentation du monde et des choses du monde a prises au cours de la période considérée, dans les sciences et la philosophie comme dans les lettres et les arts. A ce titre, on peut être conduit à évoquer par exemple : le développement du livre imprimé, avec ses modes d'illustration, d'organisation et de diffusion ; le goût pour les inventaires du monde, à travers les livres d'histoire naturelle, les atlas terrestres ou célestes et la cartographie, l'idéal encyclopédique, les descriptions exotiques et l'intérêt pour l'extraordinaire ; l'invention de la perspective artificielle en peinture et les enjeux de la représentation dans les arts visuels ; les problématiques de l'imitation en poésie et en littérature, et l'évolution des formes littéraires ; le rôle de l'imagination et l'usage de la fiction dans le développement des savoirs sur la nature et sur l'homme.

CONSIGNES :

1. Le **but de ce cinquième dossier** est de continuer l'investigation philosophique et la lecture des textes en insistant sur les principes de l'argumentation et de la synthèse documentaire. Il est accompagné d'un devoir à rendre à la correction et son étude se conclut par un oral de synthèse. **Les absents à l'oral sont convoqués à un écrit de rattrapage.**
2. La **présentation** doit être soignée ; l'**expression** doit être correcte (attention à la syntaxe et à l'orthographe).
3. Ce devoir est à réaliser en **groupe de trois à cinq membres membres**.
4. Chaque groupe rend **un devoir dactylographié et imprimé** sur lequel figurent les noms et prénoms de ses membres et l'indication de leur classe.
5. **Aucun retard** n'est accepté dans la restitution des copies à la correction. **Présence obligatoire** à l'oral.



plans de François Mansart, sera le joyau de cet enclos. Pourtant, ce n'est pas pour la beauté architecturale que le couvent se distingua, mais par son bouillonnement intellectuel et surtout sa riche bibliothèque (26 000 volumes) où le père Marin Mersenne recevait les savants.

Philosophe et religieux français, Marin Mersenne (1588 – 1648) est l'une des figures les plus influentes de la révolution scientifique du XVIIe siècle, au sein de laquelle il a joué un rôle considérable de témoin et d'animateur.

Mersenne a fait ses classes de grammaire au collège du Mans. En janvier 1604, les jésuites ouvrent le collège de la Flèche dont il est l'un des premiers élèves (Descartes y arrive après Pâques 1604). De 1609 à 1611, il suit des cours à la Sorbonne et au Collège royal. Le 16 juillet 1611, il prend l'habit au couvent des Minimes de la place Royale et reçoit les ordres sacrés le 17 juillet 1612. De 1615 à 1618, il est professeur au Collège des Minimes à Nevers, avant de retourner au couvent de la place Royale.

Dans ses lettres, il pose de nombreux problèmes scientifiques à ses correspondants, ce qui constitue un excellent ferment pour l'activité des savants et provoque la publication de bien des œuvres (en plus de disputes et chocs d'idées). Il devient le premier vulgarisateur des mathématiques et de la physique (*Synopsis mathematica*, 1626), mêlant des textes anciens et des traités inédits qu'il commente. Gassendi est son plus ancien et plus cher ami. En sciences, il s'en tient à des expérimentations très minutieuses, à des faits positifs, s'interdisant tout système métaphysique. Il fait également des recherches sur l'acoustique (1627). En 1634, il formule des règles précises de la méthode scientifique (*Questions inouyes ou Récréation des Scavans*). Il soutient Galilée, même après sa condamnation. Il provoque le débat jusqu'à l'impair (dispute entre Descartes, Fermat et Roberval en 1638 ; divulgation à bien des gens du manuscrit de Descartes des *Méditations*). En 1635, il réalise son projet d'organiser le travail scientifique collectif, créant et animant l'*Academia parisiensis*, où on préfère des vérités démontrées à l'autorité des auteurs anciens. Cette institution informelle préfigure la future Académie des sciences, créée par Colbert en 1666.

L'ordre mendiant des Minimes fut fondé en Calabre en 1436 par saint François de Paul (1416-1507). Son nom latin, *Ordo Minimorum*, signifie « les plus petits des hommes », car l'humilité et la charité sont la vocation de ces religieux vêtus d'une longue robe noire. Les Minimes s'installèrent à Chaillot en 1493, à Vincennes en 1585, mais voulaient s'établir à Paris. Le 19 juillet 1610, ils purent acquérir une partie des jardins de l'ancien palais des Tournelles, et, le 18 septembre 1611, poser la première pierre de leur église, grâce à de nombreux dons, notamment de Marie de Médicis, fervente catholique. A deux pas de la place Royale (actuelle place des Vosges), alors en pleine construction, les Minimes achetèrent deux toises de terrain pour y construire un couvent avec une chapelle et quelques bâtiments de première nécessité. Une vaste église, dont la construction commence en 1657 sur les



A l'occasion de ce cinquième dossier, nous faisons la connaissance de trois jeunes novices imaginaires du couvent des Minimes : Hilarion, Anne et Aloïs, brillants jeunes gens qui ont décidé de suivre l'exemple de l'ascétisme intellectuel du Révérend Père Mersenne.

Nous sommes en 1635. Mersenne vient de créer l'Academia parisiensis. A une époque où la presse scientifique n'existe pas, cette académie est le centre d'un réseau d'échange d'informations, prémisses de la future Académie des sciences. En témoigne la très volumineuse correspondance de Mersenne avec d'autres mathématiciens et scientifiques de nombreux pays, comme Descartes, Gassendi, Fermat, Peiresc, Wendelin, Bouillaud, Torricelli, etc. L'Académie de Mersenne se tient dans les maisons de chacun de ses membres, puis, ne pouvant se déplacer qu'avec difficulté, le père minime reçoit ses savants amis de façon informelle mais à des jours fixés à l'avance. Il a près de cent quarante correspondants et, par le biais de l'échange épistolaire, les fait connaître les uns aux autres. Dans le but de faire progresser la connaissance, il ne craint pas de provoquer des disputes entre ses savants amis pour qu'ils puissent confronter leurs points de vue respectifs, ce qui peut être l'origine de querelles violentes, n'hésitant pas, par exemple, à divulguer des lettres sans l'accord de leur expéditeur. On compte, dans cette Académie, nombre de mathématiciens, mais aussi quelques astronomes, des philosophes, des imprimeurs, des jésuites (Pierre Bourdin), des médecins, des ingénieurs, des artisans et surtout Pierre Hérigone, Christian Huygens, Etienne et Blaise Pascal, le fidèle Gassendi, Hobbes, Mydorge, Roberval, et nombre d'autres grands esprits de ce siècle.



Rendons hommage à nos trois novices : si Mersenne peut se targuer d'être « la boîte aux lettres de l'Europe savante », comme on le surnommait, c'est parce que Hilarion, Anne et Aloïs s'échinent à recopier les lettres reçues pour que Mersenne les envoie à d'autres (admettons que cette affirmation soit un peu fantaisiste, mais elle est le moyen d'organiser les conditions de l'oral d'entraînement du DM5, ce que comprendront les mânes des membres de l'Academia parisiensis). Ils sont donc au courant de tout ce qui se trame dans la cellule de Mersenne. Ils ont entendu les discussions à propos du procès de Galilée ; ils ont été avertis du génie précoce du fils d'Etienne Pascal (à onze ans, en 1634, le jeune Pascal vient d'écrire un *Traité des sons* qui a fait grand bruit, et nos trois novices sont éblouis par le talent de ce garçon plus jeune qu'eux) ; ils savent que Descartes vient de renoncer à publier son *Traité du monde*. Ils ont appris que le Saint-Office, le 24 février 1616, avait condamné les propositions affirmant l'immobilité du soleil et le mouvement terrestre, qu'en 1620, un décret de la Congrégation des cardinaux avait autorisé de supposer le mouvement de la Terre par hypothèse, à condition que l'analyse soit effectuée dans une perspective purement mathématique, et surtout que Galilée a été condamné le 22 juin 1633.

Jean-Robert Armogathe indique, en se fondant sur les Annales des Minimes rédigées en 1756, que « le couvent n'avait pas de parloir avant 1753, et comme les étrangers n'avaient pas accès aux cellules, Mersenne devait recevoir ses visiteurs dans l'une des trois salles de la porterie [qui] offraient l'intérêt, du reste, d'avoir des cheminées ». Quant à la bibliothèque, bien qu'ouverte à tous les savants, elle ne disposait pas d'un bâtiment propre, si bien que les livres avaient été placés dans des cloisons fabriquées tout exprès « dans les deux côtés des tribunes de l'église ».

Les mathématiciens de L'Académie parisienne ne pouvaient se réunir régulièrement et tous ensemble au sein du couvent des Minimes, ce qui ne les empêchait pas d'y rencontrer Mersenne, séparément ou en petit comité, pour y tenir des conférences. Cornelis de Waard, dans sa « Note sur la vie de Mersenne » qui ouvre la correspondance du Minime, l'explique : « Les visites de tous ces personnages étaient, il faut le remarquer d'abord, d'un caractère plus intime que les réunions de savants, dont Mersenne prônait depuis si longtemps l'utilité, et qui trouvaient ailleurs des asiles ». On trouve toutefois une opinion différente exprimée par Armand Beaulieu (auteur de *Mersenne, le grand minime*) qui écrit : « Ces réunions de Mersenne qui se tenaient après la messe conventuelle du dimanche ou d'autres jours de la semaine (qui ont varié) durent devenir plus nombreuses suivant les circonstances. C'est ainsi que Mersenne emploie le nous du pluriel pour indiquer un travail plus intense au moment des disputes sur la cycloïde ou des recherches sur le vide ».



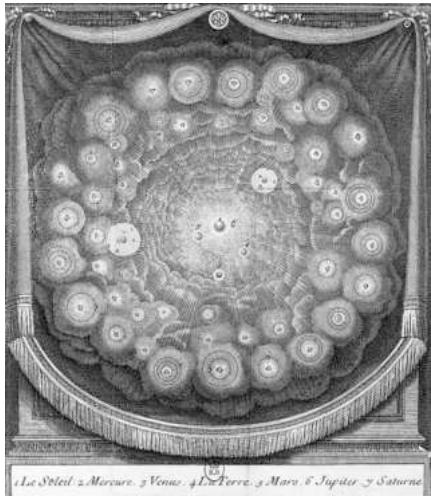
Oral de synthèse :

Nous retrouvons donc nos trois novices cachés près d'une des tribunes de l'église, où ils font mine de dépoussiérer les livres en sirotant le vin de messe qu'ils ont trouvé dans la sacristie (il faut bien se réchauffer un peu après avoir traduit du latin). Ils discutent ensemble de la question suivante, qu'ils vont évidemment traiter selon une réflexion en trois parties, tant ils sont aguerris aux règles rhétoriques classiques (minime un jour, minime toujours !) :

Faut-il se fier à la tradition ?

Question d'interprétation philosophique :

Les Entretiens sur la pluralité des mondes est un essai sur l'astronomie publié par Fontenelle en 1686. L'ouvrage se compose de six soirées et autant de leçons sur les travaux de Descartes et Copernic, données à une marquise. Fontenelle est un des initiateurs de l'esprit de vulgarisation scientifique qui sera poursuivi par les Encyclopédistes du XVIII^e siècle. Jusqu'ici, les ouvrages scientifiques étaient en latin et destinés aux érudits, et Fontenelle tente de changer cet état de fait. A la fin du XVII^e siècle, l'héliocentrisme n'est pas encore très connu du public cultivé, qui en reste au géocentrisme de Ptolémée : cet ouvrage est un des premiers à tenter d'exposer le système de Copernic.



« Figurez-vous un Allemand nommé Copernic, qui fait main basse sur tous ces cercles différents, et sur tous ces cieux solides qui avaient été imaginés par l'Antiquité. Il détruit les uns, il met les autres en pièces. Saisi d'une noble fureur d'astronome, il prend la Terre et l'envoie bien loin du centre de l'univers, où elle s'était placée, et dans ce centre, il y met le Soleil, à qui cet honneur était bien mieux dû. Les planètes ne tournent plus autour de la Terre, et ne l'enferment plus au milieu du cercle qu'elles décrivent. Si elles nous éclairent, c'est en quelque sorte par hasard, et parce qu'elles nous rencontrent en leur chemin. Tout tourne présentement autour du Soleil, la Terre y tourne elle-même, et pour la punir du long repos qu'elle s'était attribué, Copernic la charge le plus qu'il peut de tous les mouvements qu'elle donnait aux planètes et aux cieux. Enfin de tout cet équipage céleste dont cette petite Terre se faisait accompagner et environner, il ne lui est demeuré que la Lune qui tourne encore autour d'elle.

Attendez un peu, dit la Marquise, il vient de vous prendre un enthousiasme qui vous a fait expliquer les choses si pompeusement, que je ne crois pas les avoir entendues. Le Soleil est au centre de l'univers, et là il est immobile, après lui, qu'est-ce qui suit ?

C'est Mercure, répondis-je, il tourne autour du Soleil, en sorte que le Soleil est à peu près le centre du cercle que Mercure décrit. Au-dessus de Mercure est Vénus, qui tourne de même autour du Soleil. Ensuite vient la Terre qui, étant plus élevée que Mercure et Vénus, décrit autour du Soleil un plus grand cercle que ces planètes. Enfin suivent Mars, Jupiter, Saturne,

selon l'ordre où je vous les nomme ; et vous voyez bien que Saturne doit décrire autour du Soleil le plus grand cercle de tous ; aussi emploie-t-il plus de temps qu'aucune autre planète à faire sa révolution.

Et la Lune, vous l'oubliez, interrompit-elle.

Je la retrouverai bien repris-je. La Lune tourne autour de la Terre et ne l'abandonne point ; mais comme la Terre avance toujours dans le cercle qu'elle décrit autour du Soleil, la Lune la suit, en tournant toujours autour d'elle ; et si elle tourne autour du Soleil, ce n'est que pour ne point quitter la Terre.

Je vous entendez, répondit-elle, et j'aime la Lune, de nous être restée lorsque toutes les autres planètes nous abandonnaient. Avouez que si votre Allemand eût pu nous la faire perdre, il l'aurait fait volontiers ; car je vois dans tout son procédé qu'il était bien mal intentionné pour la Terre.

Je lui sais bon gré, répliquai-je, d'avoir rabattu la vanité des hommes, qui s'étaient mis à la plus belle place de l'univers, et j'ai du plaisir à voir présentement la Terre dans la foule des planètes.

Bon, répondit-elle, croyez-vous que la vanité des hommes s'étende jusqu'à l'astronomie ? Croyez-vous m'avoir humiliée, pour m'avoir appris que la Terre tourne autour du Soleil ? Je vous jure que je ne m'en estime pas moins.

Mon Dieu, Madame, repris-je, je sais bien qu'on sera moins jaloux du rang qu'on tient dans l'univers, que de celui qu'on croit devoir tenir dans une chambre, et que la préséance de deux planètes ne sera jamais une si grande affaire, que celle de deux ambassadeurs. Cependant la même inclination qui fait qu'on veut avoir la place la plus honorable dans une cérémonie, fait qu'un philosophe dans un système se met au centre du monde, s'il peut. Il est bien aisé que tout soit fait pour lui ; il suppose peut-être sans s'en apercevoir ce principe qui le flatte, et son cœur ne laisse pas de s'intéresser à une affaire de pure spéculation.

Franchement, répliqua-t-elle, c'est là une calomnie que vous avez inventée contre le genre humain. On n'aurait donc jamais dû recevoir le système de Copernic, puisqu'il est si humiliant.

Aussi, repris-je, Copernic lui-même se défiait-il fort du succès de son opinion. Il fut très longtemps à ne la vouloir pas publier. Enfin il s'y résolut, à la prière de gens très considérables ; mais aussi le jour qu'on lui apporta le premier exemplaire imprimé de son livre, savez-vous ce qu'il fit ? il mourut. Il ne voulut point essuyer toutes les contradictions qu'il prévoyait, et se tira habilement d'affaire. »

Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, premier soir

Question d'interprétation philosophique : Qui y a-t-il d'humiliant à apprendre ?



En écho... pour mieux comprendre...

L'investigation que Pascal a consacrée à la question du vide se situe en 1651, année où il esquisse sa *Préface pour un Traité du vide*. Ces différents écrits ont été composés durant une période d'incertitude politique, sur fond de guerre civile, et à un moment où, après la mort du père, Etienne, la famille Pascal, qui avait joué un rôle si important dans l'histoire personnelle et dans la formation du jeune Blaise, commence à se décomposer. Ceci explique, du moins en partie, le ton lucide et sombre, tranchant et exalté de leur exposition.

Les fragments de la *Préface au Traité du vide* ont été conservés par des copies d'époque effectuées à partir d'un original qui avait vraisemblablement été dicté (il ne faut donc pas être troublé par les lacunes qui émaillent le texte). Ces fragments ont été publiés pour la première fois en 1779 sous le titre *De l'autorité en matière de philosophie*. Ils ne font que très ponctuellement allusion, dans les tout derniers paragraphes du texte, au problème du vide. Ils proposent, en marge de ce problème auquel devait être consacré le traité pour lequel cette préface a été écrite, une réflexion sur les problèmes généraux de la connaissance et de son histoire. S'en dégage une élucidation du rapport des modernes aux anciens, près de quarante ans avant le déclenchement officiel, en 1687, de la fameuse querelle éponyme. Pascal y prend ainsi position par anticipation, en expliquant qu'on peut parfaitement être moderne sans rejeter les anciens, en maintenant intact le respect qu'on leur doit, position dont le caractère paradoxal est souligné par la formule sur laquelle se conclut le texte.



« Le respect que l'on porte à l'Antiquité est aujourd'hui à tel point, dans les matières où il doit avoir moins de force, que l'on se fait des oracles de toutes ses pensées, et des mystères même de ses obscurités ; que l'on ne peut plus avancer de nouveautés sans péril, et que le texte d'un auteur suffit pour détruire les plus fortes raisons.

Ce n'est pas que mon intention soit de corriger un vice par un autre, et de ne faire nulle estime des anciens, parce que l'on en fait trop. Je ne prétends pas bannir leur autorité pour relever le raisonnement tout seul, quoique l'on veuille établir leur autorité seule au préjudice du raisonnement...

Pour faire cette importante distinction avec attention, il faut considérer que les unes dépendent seulement de la mémoire et sont purement historiques, n'ayant pour objet que de savoir ce que les auteurs ont écrit ; les autres dépendent seulement du raisonnement, et sont entièrement dogmatiques, ayant pour objet de chercher et découvrir les vérités cachées. Celles de la première sorte sont bornées, autant que les livres dans lesquels elles sont contenues.

C'est suivant cette distinction qu'il faut régler différemment l'étendue de ce respect. Le respect que l'on doit avoir pour...

Dans les matières où l'on recherche seulement de savoir ce que les auteurs ont écrit, comme dans l'histoire, dans la géographie, dans la jurisprudence, dans les langues et surtout dans la théologie, et enfin dans toutes celles qui ont pour principe, ou le fait simple, ou l'institution divine ou humaine, il faut nécessairement recourir à leurs livres, puisque tout ce que l'on en peut savoir y est contenu, d'où il est évident que l'on peut en avoir la connaissance entière et qu'il n'est pas possible d'y rien ajouter.

S'il s'agit de savoir qui fut le premier roi des Français ; en quel lieu les géographes placent le premier méridien ; quels mots sont usités dans une langue morte, et toutes les choses de cette nature, quels autres moyens que les livres pourraient nous y conduire ? Et qui pourra rien ajouter de nouveau à ce qu'ils nous en apprennent, puisqu'on ne veut savoir que ce qu'ils contiennent ? C'est l'autorité seule qui nous en peut éclaircir. Mais où cette autorité a la principale force, c'est dans la théologie, parce qu'elle y est inséparable de la vérité, et que nous ne la connaissons que par elle : de sorte que pour donner la certitude entière des matières les plus incompréhensibles à la raison, il suffit de les faire voir dans les livres sacrés (comme, pour montrer l'incertitude des choses les plus vrai semblables, il faut seulement faire voir qu'elles n'y sont pas comprises) ; parce que ses principes sont au-dessus de la nature et de la raison, et que, l'esprit de l'homme étant trop faible pour y arriver par ses propres efforts ; il ne peut parvenir à ces hautes intelligences, s'il n'y est porté par une force toute-puissante et surnaturelle.

Il n'en est pas de même des sujets qui tombent sous le sens ou sous le raisonnement : l'autorité y est inutile ; la raison seule a lieu d'en connaître. Elles ont leurs droits séparés : l'une avait tantôt tout l'avantage ; ici l'autre règne à son tour. Mais comme les sujets de cette sorte sont proportionnés à la portée de l'esprit, il trouve une liberté tout entière de s'y étendre ; sa fécondité inépuisable produit continuellement, et ses inventions peuvent être tout en semble sans fin et sans interruption...

C'est ainsi que la géométrie, l'arithmétique, la musique, la physique, la médecine, l'architecture, et toutes les sciences qui sont soumises à l'expérience et au raisonnement, doivent être augmentées pour devenir parfaites. Les anciens les ont trouvées seulement ébauchées par ceux qui les ont précédés ; et nous les laisserons à ceux qui viendront après nous en un état plus accompli que nous ne les avons reçues. Comme leur perfection dépend du temps et de la peine, il est évident qu'encore que notre peine et notre temps nous fussent moins acquis que leurs travaux, séparés des nôtres, tous deux néanmoins joints ensemble doivent avoir plus d'effet que chacun en particulier.

L'éclaircissement de cette différence doit nous faire plaindre l'aveuglement de ceux qui apportent la seule autorité pour preuve dans les matières physiques, au lieu du raisonnement ou des expériences ; et nous donner de l'horreur pour la malice des autres, qui emploient le raisonnement seul dans la théologie au lieu de l'autorité de l'écriture et des Pères. Il faut relever le courage de ces gens timides qui n'osent rien inventer en physique, et confondre l'insolence de ces témoaires qui produisent des nouveautés en théologie. Cependant le malheur du siècle est tel, qu'on voit beaucoup d'opinions nouvelles en théologie, inconnues à toute l'antiquité, soutenues avec obstination et reçues avec applaudissement ; au lieu que celles qu'on produit dans la physique, quoi qu'en petit nombre, semblent devoir être convaincues de fausseté dès qu'elles choquent tant soit peu les opinions reçues : comme si le respect qu'on a pour les anciens philosophes était de devoir, et que celui que l'on porte aux plus anciens des Pères était seulement de bienséance ! Je laisse aux personnes judicieuses à remarquer l'importance de cet abus qui pervertit l'ordre des sciences avec tant d'injustice ; et je crois qu'il y en aura peu qui ne souhaitent que cette... s'applique à d'autres matières, puisque les inventions nouvelles sont infailliblement des erreurs dans les matières que l'on profane impunément ; et qu'elles sont absolument nécessaires pour la perfection de tant d'autres sujets incomparablement plus bas, que toutefois on n'oserait toucher.

Partageons avec plus de justice notre crédulité et notre défiance, et bornons ce respect que nous avons pour les anciens. Comme la raison le fait naître, elle doit aussi le mesurer ; et considérons que, s'ils fussent demeurés dans cette retenue de n'oser rien ajouter aux connaissances qu'ils avaient reçues, et que ceux de leur temps eussent fait la même difficulté de recevoir les nouveautés qu'ils leur offraient, ils se seraient privés eux-mêmes et leur postérité du fruit de leurs inventions. Comme ils ne se sont servis de celles qui leur avaient été laissées que comme de moyens pour en avoir de nouvelles, et que cette heureuse hardiesse leur avait ouvert le chemin aux grandes choses, nous devons prendre celles qu'ils nous ont acquises de la même sorte, et à leur exemple en faire les moyens et non pas la fin de notre étude, et ainsi tâcher de les surpasser en les imitant. Car qu'y a-t-il de plus injuste que de traiter nos anciens avec plus de retenue que n'ont fait ceux qui les ont précédés, et d'avoir pour eux ce respect inviolable qu'ils n'ont mérité de nous que parce qu'ils n'en ont pas eu un pareil pour ceux qui ont eu sur eux le même avantage ?...

Les secrets de la nature sont cachés ; quoiqu'elle agisse toujours, on ne découvre pas toujours ses effets : le temps les révèle d'âge en âge, et quoique toujours égale en elle-même, elle n'est pas toujours également connue. Les expériences qui nous en donnent l'intelligence multiplient continuellement ; et, comme elles sont les seuls principes de la physique, les conséquences multiplient à proportion. C'est de cette façon que l'on peut aujourd'hui prendre d'autres sentiments et de nouvelles opinions sans mépriser... et sans ingratitudine, puisque les premières connaissances qu'ils nous ont données ont servi de degrés aux nôtres, et que dans ces avantages, nous leur sommes redevables de l'ascendant que nous avons sur eux ; parce que, s'étant élevés jusqu'à un certain degré où ils nous ont portés, le moindre effort nous fait monter plus haut ; et avec moins de peine et moins de gloire nous nous trouvons au-dessus d'eux. C'est de là que nous pouvons découvrir des choses qu'il

leur était impossible d'apercevoir. Notre vue a plus d'étendue, et, quoi qu'ils connaissent aussi bien que nous tout ce qu'ils pouvaient remarquer de la nature, ils n'en connaissaient pas tant néanmoins, et nous voyons plus qu'eux.

Cependant il est étrange de quelle sorte on révère leurs sentiments. On fait un crime de les contredire et un attentat d'y ajouter, comme s'ils n'avaient plus laissé de vérités à connaître. N'est-ce pas là traiter indignement la raison de l'homme, et la mettre en parallèle avec l'instinct des animaux, puisqu'on en ôte la principale différence, qui consiste en ce que les effets du raisonnement augmentent sans cesse, au lieu que l'instinct demeure toujours dans un état égal ? Les ruches des abeilles étaient aussi bien mesurées il y a mille ans qu'aujourd'hui, et chacune d'elles forme cet hexagone aussi exactement la première fois que la dernière. Il en est de même de tout ce que les animaux produisent par ce mouvement occulte. La nature les instruit à mesure que la nécessité les presse ; mais cette science fragile se perd avec les besoins qu'ils en ont : comme ils la reçoivent sans étude, ils n'ont pas le bonheur de la conserver ; et toutes les fois qu'elle leur est donnée, elle leur est nouvelle, puisque, la nature n'ayant pour objet que de maintenir les animaux dans un ordre de perfection bornée, elle leur inspire cette science nécessaire, toujours égale, de peur qu'ils ne tombent dans le dépitissement, et ne permet pas qu'ils y ajoutent, de peur qu'ils ne passent les limites qu'elle leur a prescrites. Il n'en est pas de même de l'homme, qui n'est produit que pour l'infini. Il est dans l'ignorance au premier âge de sa vie ; mais il s'instruit sans cesse dans son progrès : car il tire avantage non seulement de sa propre expérience, mais encore de celle de ses prédecesseurs, parce qu'il garde toujours dans sa mémoire les connaissances qu'il s'est une fois acquises, et que celles des anciens lui sont toujours présentes dans les livres qu'ils en ont laissés. Et comme il conserve ces connaissances, il peut aussi les augmenter facilement ; de sorte que les hommes sont aujourd'hui en quelque sorte dans le même état où se trouveraient ces anciens philosophes, s'ils pouvaient avoir vieilli jusqu'à présent, en ajoutant aux connaissances qu'ils avaient, celles que leurs études auraient pu leur acquérir à la faveur de tant de siècles. De là vient que, par une prérogative particulière, non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continual progrès à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier. De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement : d'où l'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans ses philosophes : car, comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse dans cet homme universel ne doit pas être cherchée dans les temps proches de sa naissance, mais dans ceux qui en sont les plus éloignés ? Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement ; et comme nous avons joint à leurs connaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous revêrons dans les autres.

Ils doivent être admirés dans les conséquences qu'ils ont bien tirées du peu de principes qu'ils avaient, et ils doivent être excusés dans celles où ils ont plutôt manqué du bonheur de l'expérience que de la force du raisonnement.

Car n'étaient-ils pas excusables dans la pensée qu'ils ont eue pour la voie de lait, quand, la faiblesse de leurs yeux n'ayant pas encore reçu le secours de l'artifice, ils ont attribué cette couleur à une plus grande solidité en cette partie du ciel qui renvoie la lumière avec plus de force ? Mais ne serions-nous pas inexcusables de demeurer dans la même pensée, maintenant qu'aidés des avantages que nous donne la lunette d'approche, nous y avons découvert une infinité de petites étoiles, dont la splendeur plus abondante nous a fait reconnaître quelle est la véritable cause de cette blancheur ?

N'avaient-ils pas aussi sujet de dire que tous les corps corruptibles étaient renfermés dans la sphère du ciel de la lune, lorsque durant le cours de tant de siècles ils n'avaient point encore remarqué de corruptions ni de générations hors de cet espace ? Mais ne devons-nous pas assurer le contraire, lorsque toute la terre a vu sensiblement des comètes s'enflammer et disparaître bien loin au-delà de cette sphère ?

C'est ainsi que, sur le sujet du vide, ils avaient droit de dire que la nature n'en souffrait point, parce que toutes leurs expériences leur avaient toujours fait remarquer qu'elle l'abhorrait et ne le pouvait souffrir. Mais si les nouvelles expériences leur avaient été connues, peut-être auraient-ils trouvé sujet d'affirmer ce qu'ils ont eu sujet de nier par là que le vide n'avait point encore paru. Aussi dans le jugement qu'ils ont fait que la nature ne souffrait point de vide, ils n'ont entendu parler de la nature qu'en l'état où ils la connaissaient ; puisque, pour le dire généralement, ce ne serait assez de l'avoir vu constamment en cent rencontres, ni en mille, ni en tout autre nombre, quelque grand qu'il soit ; puisque, s'il restait un seul cas à examiner, ce seul suffirait pour empêcher la définition générale, et si un seul était contraire, ce seul... Car dans toutes les matières dont la preuve consiste en expériences et non en démonstrations, on ne peut faire aucune assertion universelle que par la générale énumération de toutes les parties et de tous les cas différents. C'est ainsi que quand nous disons que le diamant est le plus dur de tous les corps, nous entendons de tous les corps que nous connaissons, et nous ne pouvons ni ne devons y comprendre ceux que nous ne connaissons point ; et quand nous disons que l'or est le plus pesant de tous les corps, nous serions téméraires de comprendre dans cette proposition générale ceux qui ne sont point encore en notre connaissance, quoiqu'il ne soit pas impossible qu'ils soient en nature. De même quand les anciens ont assuré que la nature ne souffrait point de vide, ils ont entendu qu'elle n'en souffrait point dans toutes les expériences qu'ils avaient vues, et ils n'auraient pu sans témérité y comprendre celles qui n'étaient pas en leur connaissance. Que si elles y eussent été, sans doute ils auraient tiré les mêmes conséquences que nous, et les auraient par leur aveu autorisées de cette antiquité dont on veut faire aujourd'hui l'unique principe des sciences.

C'est ainsi que, sans les contredire, nous pouvons assurer le contraire de ce qu'ils disaient, et, **quelque force enfin qu'aït cette antiquité, la vérité doit toujours avoir l'avantage, quoique nouvellement découverte, puisqu'elle est toujours plus ancienne que toutes les opinions qu'on en a eues, et que ce serait ignorer sa nature de s'imaginer qu'elle ait commencé d'être au temps qu'elle a commencé d'être connue. »**

Pascal, *Préface inachevée au Traité du vide*



« Mais, sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusques à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes : car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie ; car même l'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps, que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusques ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher. »

Descartes, *Discours de la méthode*, sixième partie



« Depuis trois ou quatre cents ans que les habitants de l'Europe inondent les autres parties du monde et publient sans cesse de nouveaux recueils de voyages et de relations, je suis persuadé que nous ne connaissons d'hommes que les seuls Européens ; encore paraît-il aux préjugés ridicules qui ne sont pas éteints, même parmi les gens de lettres, que chacun ne fait guère sous le nom pompeux d'étude de l'homme que celle des hommes de son pays. Les particuliers ont beau aller et venir, il semble que la philosophie ne voyage point, aussi celle de chaque peuple est-elle peu propre pour un autre. La cause de ceci est manifeste, au moins pour les contrées éloignées : il n'y a guère que quatre sortes d'hommes qui fassent des voyages de long cours ; les marins, les marchands, les soldats et les missionnaires. Or, on ne doit guère s'attendre que les trois premières classes fournissent de bons observateurs et quant à ceux de la quatrième, occupés de la vocation sublime qui les appelle, quand ils ne seraient pas sujets à des préjugés d'état comme tous les autres, on doit croire qu'ils ne se livreraient pas volontiers à des recherches qui paraissent de pure curiosité et qui les détourneraient des travaux plus importants auxquels ils se destinent. D'ailleurs, pour prêcher utilement l'Evangile, il ne faut que du zèle et Dieu donne le reste, mais pour étudier les hommes il faut des talents que Dieu ne s'engage à donner à personne et qui ne sont pas toujours le partage des saints. On n'ouvre pas un livre de voyages où l'on ne trouve des descriptions de caractères et de mœurs ; mais on est tout étonné d'y voir que ces gens qui ont tant décrit de choses, n'ont dit que ce que chacun savait déjà, n'ont su apercevoir à l'autre bout du monde que ce qu'il n'eût tenu qu'à eux de remarquer sans sortir de leur rue, et que ces traits vrais qui distinguent les nations, et qui frappent les yeux faits pour voir ont presque toujours échappé aux leurs. De là est venu ce bel adage de morale, si rebattu par la tourbe philosophesque, que les hommes sont partout les mêmes, qu'ayant partout les mêmes passions et les mêmes vices, il est assez inutile de chercher à caractériser les différents peuples ; ce qui est à peu près aussi bien raisonné que si l'on disait qu'on ne saurait distinguer Pierre d'avec Jacques, parce qu'ils ont tous deux un nez, une bouche et des yeux.

Ne verra-t-on jamais renaître ces temps heureux où les peuples ne se mêlaient point de philosopher, mais où les Platon, les Thalès et les Pythagore, épri d'un ardent désir de savoir, entreprenaient les plus grands voyages uniquement pour s'instruire, et allaient au loin secouer le joug des préjugés nationaux, apprendre à connaître les hommes par leurs conformités et par leurs différences et acquérir ces connaissances universelles qui ne sont point celles d'un siècle ou d'un pays exclusivement mais qui, étant de tous les temps et de tous les lieux, sont pour ainsi dire la science commune des sages ?

On admire la magnificence de quelques curieux qui ont fait ou fait faire à grands frais des voyages en Orient avec des savants et des peintres, pour y dessiner des masures et déchiffrer ou copier des inscriptions : mais j'ai peine à concevoir comment dans un siècle où l'on se pique de belles connaissances il ne se trouve pas deux hommes bien unis, riches, l'un en argent, l'autre en génie, tous deux aimant la gloire et aspirant à l'immortalité, dont l'un sacrifice vingt mille écus de son bien et l'autre dix ans de sa vie à un célèbre voyage autour du monde ; pour y étudier, non toujours des pierres et des plantes, mais une fois les hommes et les mœurs, et qui, après tant de siècles employés à mesurer et considérer la maison, s'avisen enfin d'en vouloir connaître les habitants. Les académiciens qui ont parcouru les parties septentrionales de l'Europe et méridionales de l'Amérique avaient plus pour objet de les visiter en géomètres qu'en philosophes. Cependant, comme ils étaient à la fois l'un et l'autre, on ne peut pas regarder comme tout à fait inconnues les régions qui ont été vues et décrites par les La Condamine et les Maupertuis. Le joaillier Chardin, qui a voyagé comme Platon, n'a rien laissé à dire sur la Perse ; la Chine paraît avoir été bien observée par les Jésuites. Kempfer donne une idée passable du peu qu'il a vu dans le Japon. À ces relations près, nous ne connaissons point les peuples des Indes orientales, fréquentées uniquement par des Européens plus curieux de remplir leurs bourses que leurs têtes. L'Afrique entière et ses nombreux habitants, aussi singuliers par leur caractère que par leur couleur, sont encore à examiner ; toute la terre est couverte de nations dont nous ne connaissons que les noms, et nous nous mêlons de juger le genre humain ! Supposons un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un d'Alembert, un Condillac, ou des hommes de cette trempe, voyageant pour instruire leurs compatriotes, observant et décrivant comme ils savent faire, la Turquie, l'Egypte, la Barbarie, l'empire de Maroc, la Guinée, le pays des Cafres, l'intérieur de l'Afrique et ses côtes orientales, les Malabares, le Mogol, les rives du Gange, les royaumes de Siam, de Pegu et d'Ava, la Chine, la Tartarie, et surtout le Japon ; puis dans l'autre hémisphère le Mexique, le Pérou, le Chili, les Terres magellaniques, sans oublier les Patagons vrais ou faux, le Tucuman, le Paraguay s'il était possible, le Brésil, enfin les Caraïbes, la Floride et toutes les contrées sauvages, voyage le plus important de tous et celui qu'il faudrait faire avec le plus de soin ; supposons que ces nouveaux Hercule, de retour de ces courses mémorables, fissent ensuite à loisir l'histoire naturelle, morale et politique, de ce qu'ils auraient vu, nous verrions nous-mêmes sortir un monde nouveau de dessous leur plume, et nous apprendrions ainsi à connaître le nôtre. Je dis que quand de pareils observateurs affirmeront d'un tel animal que c'est un homme, et d'un autre que c'est une bête, il faudra les en croire ; mais ce serait une grande simplicité de s'en rapporter là-dessus à des voyageurs grossiers, sur lesquels on serait quelquefois tenté de faire la même question qu'ils se mêlent de résoudre sur d'autres animaux. »

Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, note 10



« Le but de l'Astronomie est ici défini avec une extrême netteté ; cette science combine des mouvements circulaires et uniformes destinés à fournir un mouvement résultant semblable au mouvement des astres ; lorsque ses constructions géométriques assignent à chaque planète une marche conforme à celle que révèlent les observations, son but est atteint, car ses hypothèses ont sauvé les apparences.

Ce problème est bien celui qui a sollicité les efforts d'Eudoxe et de Calippe ; sauver les apparences (*σώζειν τὰ φαινόμενα*) est le seul objet en vue duquel ils aient combiné leurs hypothèses ; lorsque Calippe a modifié en quelques points la combinaison de sphères homocentriques qu'Eudoxe avait agencée, c'est uniquement parce que les hypothèses de son prédécesseur ne s'accordaient pas avec certains phénomènes, et qu'il a voulu que ces phénomènes fussent sauvés à leur tour.

Si l'astronome doit se déclarer pleinement satisfait lorsque les hypothèses qu'il a combinées ont sauvé les apparences, l'esprit humain n'est-il pas en droit d'exiger autre chose ? Ne peut-il découvrir et analyser quelques caractères de la nature des corps célestes ? Ces caractères ne peuvent-ils lui servir à marquer certains types auxquels les hypothèses astronomiques devront nécessairement se conformer ? Ne devra-t-on pas, dès lors, déclarer irrecevable une combinaison de mouvements qui ne pourrait s'ajuster à aucun de ces types, lors même que cette combinaison sauverait les apparences ? A côté de la méthode de l'astronome, si nettement définie par Platon, Aristote admet l'existence et la légitimité d'une telle méthode ; il la nomme la méthode du physicien. »

Pierre Duhem, *Sozein ta phainomena. Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*



« Est-ce la Terre qui tourne autour du Soleil, ou le Soleil qui tourne autour de la Terre ? Évident, allez-vous dire. On nous a suffisamment raconté que Galilée avait défendu avec raison la thèse héliocentrique et que sa condamnation par l'Eglise catholique faisait de lui un des premiers martyrs de la science. Ce qu'on a omis de vous dire en même temps, c'est que Galilée était aussi celui qui montra que le mouvement entre deux objets est relatif (eh non, ce n'est pas Einstein !) Ce mouvement peut dès lors être considéré comme une affaire de convention : l'un des objets étant arbitrairement considéré immobile, on peut étudier le mouvement de l'autre par rapport au premier. C'est pourquoi il n'y avait aucune raison pour Galilée d'affirmer que c'était la Terre qui tournait réellement autour du Soleil. Il défendait là une position qui était même illogique. Son erreur, comme nous le montre Pierre Duhem (1861-1916) dans ce petit livre bien documenté, aurait été de confondre une théorie sur le mouvement des astres (la thèse héliocentrique) avec la réalité elle-même. C'est pourquoi Pierre Duhem nous invite à parcourir l'histoire de « la Notion de Théorie physique de Platon à Galilée » afin de nous faire réfléchir sur le statut que l'on doit accorder aux thèses héliocentrique et géocentrique et, par voie de conséquence, sur le statut de toute théorie. Le résultat est pour le moins iconoclaste. C'est toute une vision traditionnelle de l'histoire des sciences qui s'en trouve bouleversée... Quel est l'objet de la physique ? Est-il de comprendre le monde, de l'expliquer ou bien de le représenter, de le modéliser ? Pour Platon (d'après l'un de ses disciples) le but de l'astronomie était d'assigner géométriquement à chaque planète une trajectoire conforme aux observations et ainsi de rendre compte des apparences, ou encore de sauver les phénomènes (*sozein ta phainomena*, en grec). Par exemple, on pouvait imaginer que les planètes parcouraient chacune un petit cercle dont le centre décrivait lui-même un cercle autour de la Terre. Cette théorie des épicycles rendait compte de leur mouvement rétrograde. Fallait-il aller plus loin ? Fallait-il découvrir la nature des corps célestes et leur mouvement réel ? Aristote le pensait. A côté de la méthode de l'astronome-géomètre, il définissait la méthode du physicien. Ce dernier était censé émettre des hypothèses sur la nature des corps célestes et exiger que la combinaison de mouvements établie par l'astronome s'accorde avec ces principes. Ainsi, en ce qui le concerne, Aristote exigeait que l'Univers soit sphérique, que les orbes célestes soient solides, que chacun d'eux ait un mouvement circulaire et uniforme autour d'une Terre immobile au centre du monde. D'autres physiciens avaient pour principe qu'une combinaison de mouvements pouvait être conforme à la nature des choses s'il était possible d'en construire un modèle mécanique fait de sphères solides convenablement emboîtées. Ces principes, issus de spéculations, étaient autant de conditions qui contraignaient les combinaisons imaginées par les astronomes afin de sauver les phénomènes.

Pourtant, aucun de ces principes ne permettait de rendre compte des phénomènes astronomiques. Le respect des principes aristotéliciens interdisait de représenter le mouvement des cieux avec des épicycles. Quant aux constructions mécaniques, elles furent irréalisables quand Ptolémée (II^e siècle après J.C.), pour améliorer la représentation de la marche des planètes, fit porter chacune d'entre elles par un épicycle dont le centre n'était pas toujours à une égale distance de la Terre, c'est-à-dire dont le centre parcourait un cercle excentrique. Aussi une mesure de bon sens s'imposa-t-elle pour Ptolémée et ses successeurs hellènes. Il ne fallait plus regarder les hypothèses astronomiques comme la description de corps concrets, de mouvements réellement accomplis, mais comme des fictions de géomètres propres à soumettre au calcul les phénomènes célestes. La seule exigence qu'on s'imposa fut encore une fois de sauver les apparences.

Cette prudence ne fut pas toujours suivie. La plupart des philosophes et astronomes arabes, dont Averroès, rejettent toute trace d'épicycle et d'excentrique car ils souhaitaient que les hypothèses qu'ils formulaient pour décrire les cieux soient conformes aux principes de la physique aristotélicienne. Il va sans dire que, contrairement à ceux qui utilisaient le système de Ptolémée, ils ne purent produire des résultats susceptibles de rendre compte des observations. Aussi, la Scolastique chrétienne, tout en admettant la doctrine d'Aristote, reconnaît-elle l'utilité des épicycles et des excentriques pour les calculs. Pour ne pas contredire les principes de la physique, elle dut alors considérer que ces hypothèses ne correspondaient à rien de réel et qu'elles ne servaient qu'à sauver les phénomènes.

Avec Copernic un pas important en astronomie fut franchi. Ce dernier essaya l'hypothèse du mouvement de la Terre autour du Soleil et montra qu'elle pouvait, comme l'hypothèse de Ptolémée, sauver les phénomènes. Elle permettait même d'effectuer certains calculs plus simplement. Mais plutôt que de la considérer comme une simple fiction, il considéra cette hypothèse comme conforme à la réalité. Il adoptait ainsi une position illogique : quand deux hypothèses sont également à même de sauver les apparences, il n'est pas possible de savoir laquelle est conforme à la nature des choses. Aussi Osiander, qui prépara l'ouvrage posthume de Copernic (en 1543), préféra-t-il avertir le lecteur que les hypothèses astronomiques utiles pour les calculs ne représentent pas nécessairement la réalité. C'était là retrouver la position de Ptolémée. Ne voir dans les hypothèses des astronomes qu'un moyen de sauver les apparences était d'ailleurs une attitude largement partagée à l'époque, aussi bien par les astronomes que par les théologiens. Les calculs qui permirent au Pape Grégoire XIII d'accomplir, en 1582, la réforme du calendrier étaient ainsi effectués à l'aide des tables construites suivant les hypothèses de Copernic. Il n'était pas pour autant question pour le Pape d'admettre le mouvement de la Terre comme un mouvement réel puisqu'une telle hypothèse contredisait à la fois la physique aristotélicienne et les Ecritures saintes. Mais il savait faire la différence entre une hypothèse utile pour le calcul et ce qu'il considérait être la nature des choses.

Or, durant le demi-siècle qui s'écoula de la réforme du calendrier à la condamnation de Galilée, le réalisme devint de plus en plus courant. D'un côté, les coperniciens (Giordano Bruno, Kepler) affirmaient que le mouvement de la Terre était réel ; de l'autre, se trouvaient ceux qui exigeaient son immobilité en toutes circonstances. De même, quand Galilée embrassa le système de Copernic, il le considéra comme conforme à la nature des choses. Naturellement, ce réalisme heurta celui du Saint-Office. Pour ce dernier, la physique n'étant autre que la physique aristotélicienne, les hypothèses défendues par Galilée apparaissaient absurdes. Elles allaient même à l'encontre des Ecritures saintes. Interdiction fut donc faite à Galilée, en 1616, d'enseigner la doctrine de Copernic. C'était le résultat de la dérive d'un débat qui vit chaque parti prétendre détenir à lui seul toute la vérité. La sagesse d'un Ptolémée était oubliée.

Elle n'avait pourtant pas complètement disparu. Le cardinal Bellarmino rappela ainsi à Galilée que les hypothèses astronomiques utiles pour les calculs ne correspondaient pas nécessairement à la réalité. Le pape lui accorda même que si on avait pu démontrer que le Soleil était immobile et que la Terre tournait réellement autour, il était alors concevable de revoir l'interprétation des Ecritures saintes. Mais en l'absence d'une telle démonstration, la prudence enjoignait de suivre l'interprétation des saints Pères. On vit même le futur pape Urbain VIII se joindre à cet appel au bon sens. Pourtant, Galilée, incapable d'une telle démonstration – et pour cause –, s'obstina à défendre la réalité de l'hypothèse copernicienne. Face à ce réalisme intransigeant, le Saint-Office, tout aussi réaliste et intransigeant, prononça la célèbre condamnation de 1632. Le réalisme d'un Copernic, d'un Kepler et d'un Galilée était donc illogique comme nous le montre Pierre Duhem dans ce livre saisissant ; le Saint-Office avait au moins pour lui de ne pas contredire les saintes Ecritures. Il peut paraître étonnant que les fondateurs de la science moderne se soient trompés à ce point sur les pouvoirs de la méthode expérimentale : jamais l'accord d'une théorie avec les phénomènes ne prouve qu'elle représente la réalité. Mais la raison d'un tel aveuglement est liée pour Pierre Duhem au changement radical que ces novateurs faisaient subir à la physique. On considérait depuis l'Antiquité que le monde sublunaire relevait d'une physique différente de celle qui devait être appliquée aux choses célestes ; certains tiraient argument de cette différence pour reconnaître que la nature des cieux était difficilement connaissable. C'est pourquoi quand il apparut que les deux domaines devaient être unifiés, surtout à partir de certaines découvertes de Galilée, les coperniciens crurent qu'il n'y avait plus de raison de tenir le monde supra-lunaire pour étranger à toute connaissance véritable. C'était une erreur. Osiander, Bellarmino et Urbain VIII l'avaient suffisamment montré. Ce qui en revanche était tout à fait juste, c'était la nécessité de soumettre les hypothèses astronomiques aux mêmes principes que ceux de la physique du monde sublunaire. Là était la nouveauté qui allait profondément renouveler l'astronomie. Aussi Copernic, Kepler et Galilée avaient-ils raison sur ce dernier point. Mais par manque de recul, ils pensaient devoir défendre cette position en défendant la réalité de l'hypothèse héliocentrique. Emportés par leurs découvertes ils ne comprurent pas qu'une hypothèse n'était qu'un artifice seulement utile pour sauver les phénomènes... »

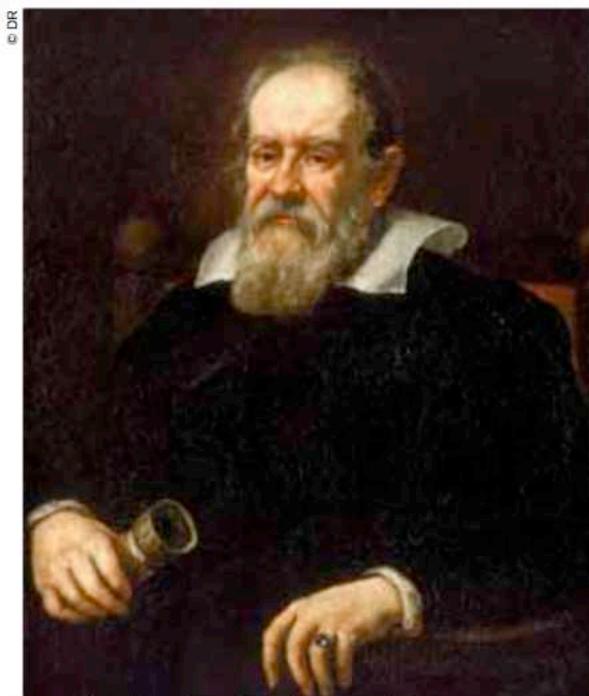
Thomas Lepeltier, Revue de livres, novembre 1998



Petite sphère au centre d'une plus grande sphère : c'est ainsi que l'on imaginait la Terre et l'Univers dans l'Antiquité grecque. Cette image d'un monde clos a volé en éclats grâce à un gadget vendu sur le marché. Il y a 400 ans, Galilée observait le ciel avec une lunette qu'il avait fabriquée lui-même. Le monde n'allait plus être le même.

DU MONDE CLOS À L'UNIVERS INFINI

Cet article a été extrait de la conférence « De Galilée à Einstein », prononcée par Françoise Balibar lors du lancement de l'Année internationale de l'astronomie à l'UNESCO, le 15 janvier dernier.



Portrait de Galilée peint par Justus Sustermans (1636).

Nen 1639, presque trente ans après la découverte dont nous célébrons cette année le quatre centième anniversaire, Galilée, âgé de 68 ans, perdit l'usage de son oeil droit. Un an plus tard, devenu complètement aveugle, au comble du désespoir, il écrivit à son ami le plus fidèle, Elie Donati : « Hélas, très honoré seigneur, Galilée, votre serviteur et très cher ami, est désormais irrémédiablement aveugle. Votre Honneur imagine dans quel état d'abattement je me trouve lorsque je considère que le ciel, le monde, l'univers dont les dimensions ont été, grâce à mes observations et mes démonstrations, agrandies

d'un facteur cent, un facteur mille, par rapport à ce que connaissaient ou avaient observé les savants des siècles passés, sont dorénavant réduits à l'espace qu'occupe ma personne».

Mots désespérés d'un homme à qui la cécité, en le réduisant aux seuls yeux de l'esprit, accorde la possibilité de « voir » la position qu'il occupe, à la fois dans l'instant, parmi les choses de ce monde, et à jamais, dans l'histoire des hommes. Comme si la cécité, en le privant de la vue, l'avait rendu capable d'adopter le point de vue de la postérité et de voir en lui l'homme grâce à qui l'humanité est sortie

« du monde clos » pour s'ouvrir à « l'univers infini », pour reprendre les mots d'Alexandre Koyré [philosophe et historien des sciences français d'origine russe, né en 1892, décédé en 1964].

Un monde clos

C'est dans la philosophie grecque qu'il faut chercher l'origine de l'idée d'un monde clos. À partir du 4^e siècle avant notre ère, il fut généralement admis parmi les philosophes et savants grecs que la Terre est une petite sphère (forme géométrique présentant le plus haut degré de symétrie) placée au centre d'une autre sphère, de même centre et de beaucoup plus grand rayon, en rotation autour de ce centre, sur la surface de laquelle sont disposés les étoiles. Durant les vingt siècles qui vont du 4^e siècle avant J.-C. à l'époque de Galilée, divers systèmes cosmologiques ont été superposés à ce schéma d'ensemble, afin de rendre compte des mouvements du Soleil, de la Lune et des planètes (littéralement les « astres errants »), supposés évoluer dans l'espace entre les deux sphères. Il est important de noter que, dans ce modèle, il n'y a rien, ni espace, ni matière, à l'extérieur de la sphère des étoiles. Le monde est donc clos, enfermé tout entier à l'intérieur de la seconde sphère. Aussi grand que soit le diamètre de cette sphère (en comparaison du diamètre de la sphère terrestre), il n'en reste pas moins que l'homme se trouve enfermé, prisonnier en quelque sorte, à l'intérieur de ce monde clos.

Cosmologie et astronomie

Dans ce schéma de pensée, la cosmologie (considérée comme un ensemble de conceptions relatives à la structure de l'univers) et l'astronomie (définie comme l'observation des cieux tels qu'ils nous apparaissent) sont intimement liées et indissociables. Thomas Kuhn [philosophe et historien des sciences américain né en



Ptolémée, géographe et astronome grec du 2^e siècle ap. J.-C.

1922, décédé en 1996] voit dans cette intrication de l'astronomie et de la cosmologie l'origine de « l'irraisonnable efficacité » de la science occidentale. Selon lui, la nécessité ainsi imposée à la cosmologie de devoir produire à la fois une conception du monde et une explication des phénomènes observés a canalisé le désir qu'a naturellement l'homme de se sentir partie de l'univers, dans une direction bien particulière, celle de la recherche d'explications scientifiques – renforçant ainsi le pouvoir de la cosmologie. Avec comme conséquence que « l'astronomie a la possibilité, dans certains cas, de détruire – et ce, pour des raisons propres à sa spécialité – une conception du monde ayant rendu le monde compréhensible aux individus d'une certaine civilisation, aux

non spécialistes comme aux spécialistes ». C'est précisément ce qui s'est produit en 1609 : les observations astronomiques de Galilée ont détruit la conception générale du monde, commune aux lettrés et à l'homme de la rue.

Les systèmes coperniciens et ptoléméens, qui se sont affrontés au 17^e siècle, sont l'un et l'autre à la fois cosmologiques et astronomiques. Le titre même d'un des grands ouvrages de Galilée, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, l'indique clairement : il s'agit bien de discuter les mérites de deux systèmes, ptoléméen et copernicien, placés au même niveau, deux formes alternatives à l'intérieur d'un même cadre intellectuel général, où toute modification apportée à l'explication astronomique (telle celle proposée par Copernic en 1543 dans le « De Revolutionibus Orbium Coelestium ») implique nécessairement une modification corrélative dans la conception cosmologique de la structure du monde.

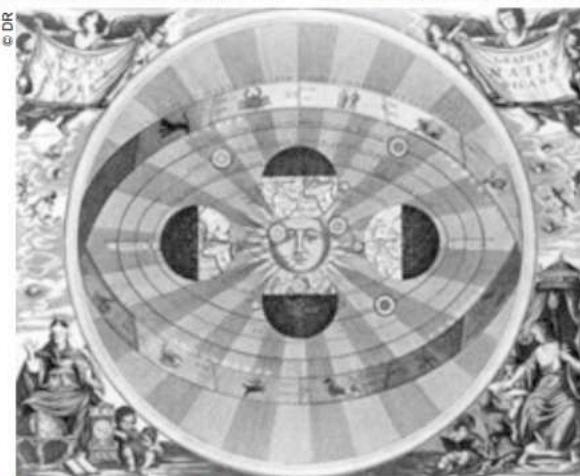
La Terre n'est plus au centre de l'Univers

On ne peut s'étonner, dans ces conditions, de ce que le débat suscité par l'explication héliocentrique proposée par Copernic [1473-1543] ne soit pas resté un débat entre savants (entre astronomes) et soit apparu comme menaçant l'ordre établi, lequel reposait sur une con-

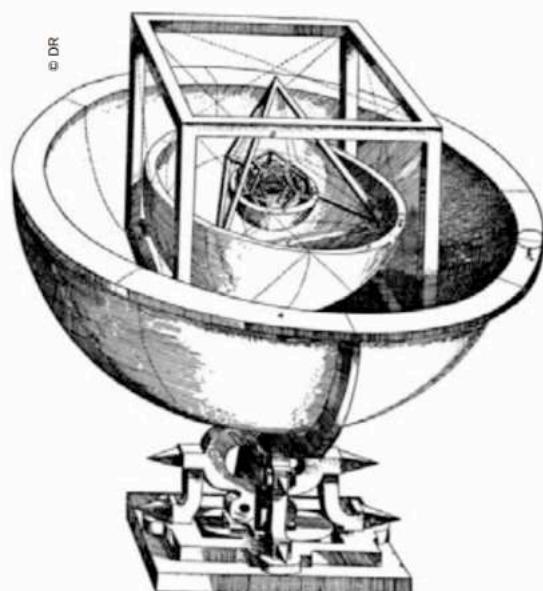
ception géocentrique du monde. Rien d'étonnant non plus à ce que [les résultats de] l'observation par Galilée [...] de taches brillantes évoluant à l'interface des zones sombre et brillante de la Lune telle qu'elle est vue depuis la Terre [...] soient apparus comme beaucoup plus menaçants pour l'ordre établi que cet autre grand événement scientifique de l'année 1609 qu'est la parution de l' *Astronomia Nova* de Kepler [1571-1630]. D'autant plus que les observations de Galilée avaient été réalisées à l'aide d'un instrument fabriqué à partir d'un gadget vendu sur le marché, un instrument d'une simplicité telle que chacun pouvait s'imaginer capable de le reproduire pour son propre compte. En revanche, qui pouvait lire l' *Astronomia Nova* hormis les spécialistes ? Qui pouvait s'intéresser aux orbites planes elliptiques des planètes ?

Les résultats obtenus par Kepler ne pouvaient être interprétés comme une modification dans notre conception du monde que par les astronomes, alors que la découverte de l'existence de montagnes sur la Lune avait pour effet que désormais plus personne ne pourrait regarder la Lune en y voyant un miroir poli, une surface lisse radicalement différente de la surface terrestre comme le voulait la conception des deux sphères, l'une imparfaite et rugueuse (la Terre), l'autre parfaite et cristalline (la sphère céleste).

Une fois observées par Galilée, les « lunes » de Jupiter (que personne n'avait vues jusqu'alors), même si Galilée pendant un certain temps fut le seul à les avoir observées – à l'exception de Kepler qui, en astronome professionnel, avait eu l'idée d'adapter à sa propre vue la lunette que lui avait envoyée Galilée –, n'apparaissaient-elles pas comme la preuve que tout ne tournait pas autour de la Terre ? En suite de quoi, l'espace ne pouvait plus être restreint à sa portion à l'intérieur de la sphère céleste. Pire même : la Terre ne pouvait plus être placée au centre de l'Univers (constata-



Le système de Copernic.



Le modèle d'Univers de Kepler, fondé sur cinq polyèdres réguliers.

tion que Sigmund Freud devait par la suite considérer comme la première «blessure narcissique» infligée à l'homme, les deux autres étant la théorie de l'évolution de Darwin et sa propre découverte de l'inconscient).

L'Univers infini

C'est ainsi donc que la conception du «monde clos» perdit sa cohérence : elle n'était plus conforme à l'expérience. À quelle conception du monde correspond alors cet «univers infini» dont parle Koyré ? Que le monde clos ait éclaté et se soit ouvert n'implique pas forcément que l'univers ait une taille infinie. Ce qui est en question ici, c'est la réalité physique de l'infini. On sait que Kepler s'opposait à

l'idée d'un univers infini car, disait-il, un tel univers comporterait nécessairement des régions vides de matière – pur non-sens à son avis, puisqu'il n'existe pas d'espace sans matière. La position de Galilée sur la question de l'infini est plus subtile. Il se refuse à identifier le mouvement inertiel (celui qui est comme nul) avec le mouvement de translation à vitesse uniforme, au motif que le mobile pourrait alors être transporté à l'infini, ce qu'il juge irréaliste. Mais le même Galilée, en détruisant l'idée que le cosmos est ordonné selon une hiérarchie (les cieux, parfaits et éternels, face à la Terre corruptible et instable), introduit l'idée d'un Univers dont la structure spatiale est homogène, un monde uniforme dénué de toute hiérarchie, sans la moindre

référence à un quelconque monde de valeurs. Il introduit un monde dont tous les points doivent être considérés de la même façon – autrement dit, un espace géométrique euclidien, incluant l'infini dans sa définition même, un monde sur lequel il est possible de fonder la mathématisation du monde physique, c'est-à-dire la physique moderne.

Il est vrai que nous ne célébrerions pas les découvertes astronomiques de Galilée avec tant de faste si elles n'avaient eu pour conséquence la possibilité de fonder la «science moderne». En remplaçant la structure hiérarchisée de l'espace par l'uniformité qui caractérise certains espaces géométriques, Galilée ouvre la possibilité à la géométrie – et de façon plus générale aux mathématiques, dont l'application avait été restreinte depuis l'Antiquité à la compréhension du mouvement des objets célestes (et donc parfaits) – de participer à l'explication des phénomènes terrestres, désormais considérés comme pas moins parfaits que leurs homonymes célestes.

Trois siècles plus tard, en 1919, Einstein, héritier de Galilée – non pas tant de Galilée astronome que de Galilée inventeur de l'idée de mathématisation de la nature –, après avoir élaboré, au prix d'intenses efforts et de nombreuses périodes de découragement, ce qui est appelé la théorie de la relativité générale et qui porte son nom, s'aperçut en y réfléchissant bien que cette théorie physico-mathématique, conçue tout d'abord comme une théorie de la gravitation, était en réalité une théorie de l'Univers – et donc, une cosmologie. L'intrication de l'astronomie et de la cosmologie, à laquelle la science moderne doit en grande partie sa naissance, débouchait finalement sur une absorption de la cosmologie par la science : la cosmologie était devenue une branche de la physique.

Françoise Balibar,
professeur émérite de physique
à l'Université Paris-Diderot



La constellation du Serpent,
située à quelque 8 484 années lumière de la Terre.
Photo prise par le télescope spatial infrarouge Spitzer.

La pensée philosophique et scientifique a accompli une révolution profonde aux XVI^e et XVII^e siècles, de Copernic à Newton et de Nicolas de Cues à Descartes et à Leibniz. Alexandre Koyré retrace les étapes de cette révolution spirituelle dans *Du monde clos à l'univers infini*. Ce livre décrit l'apparition de la science moderne et le changement qui s'est produit dans la perception du monde durant la période qui va de Nicolas de Cues et Nicolas Copernic à Isaac Newton. A un tout fini où la structure spatiale reflète une hiérarchie de valeurs, succède un univers infini sans hiérarchie naturelle uni seulement par l'identité des lois qui le régissent.

Le géocentrisme est un modèle physique ancien et erroné selon lequel la Terre se trouve immobile, au centre de l'Univers. Cette théorie date de l'Antiquité et a été notamment défendue par Aristote et Ptolémée. Elle a duré jusqu'à la fin du XVI^e siècle pour être progressivement remplacée par l'héliocentrisme, selon lequel la Terre tourne autour du Soleil. Le modèle de Ptolémée a été abandonné suite à la précision croissante des mesures, qui ne permettait plus de tolérer les erreurs qu'il engendrait. Le géocentrisme est autant une tentative scientifique d'expliquer l'univers qu'une conception philosophique de ce monde. Un premier principe régit toutes les théories géocentriques, un deuxième la plupart :

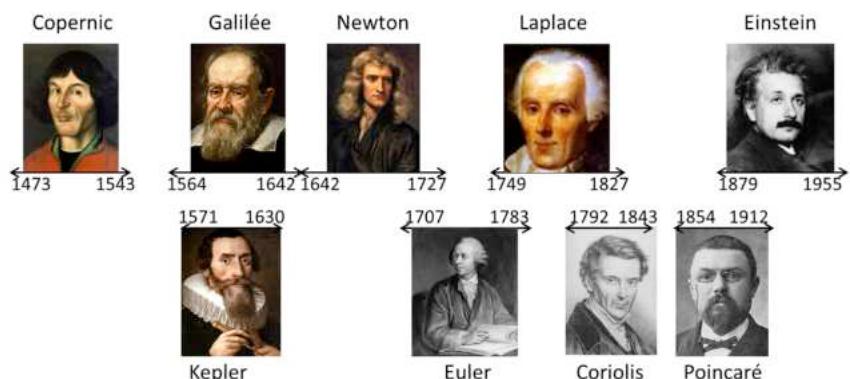
- la Terre est le centre de l'Univers, immobile de lieu et de position : les changements des saisons et de jour et nuit se font donc par mouvements extérieurs à la Terre.
- les mouvements des planètes (au sens ancien, le mot planète inclut le Soleil et la Lune, mais pas la Terre) doivent être parfaits, donc seul le cercle est autorisé.

Nicolas Copernic, né le 19 février 1473 à Toruń et mort le 24 mai 1543 à Frombork, en Prusse royale (Royaume de Pologne), était un chanoine, médecin et astronome de langue allemande. Il est célèbre pour avoir développé et défendu la théorie selon laquelle le Soleil se trouve au centre de l'Univers (héliocentrisme) et la Terre — que l'on croyait auparavant centrale et immobile — tourne autour de lui. Les conséquences de cette théorie — dans le changement profond des points de vue scientifique, philosophique et religieux qu'elle imposa — sont baptisées révolution copernicienne.

Grâce à ses observations, **Galilée** (1564–1642) montre les failles du système géocentrique et prouve la cohérence du système héliocentrique.

Johannes Kepler, né le 27 décembre 1571 à Weil der Stadt, dans le Bade-Wurtemberg et mort le 15 novembre 1630 à Ratisbonne en Bavière, est un astronome allemand célèbre pour avoir étudié l'hypothèse héliocentrique de Nicolas Copernic, et surtout pour avoir découvert que les planètes ne tournent pas en cercle parfait autour du soleil, mais en suivant des ellipses.

Robert Hooke puis **Isaac Newton** en inventant et exploitant le principe de la force gravitationnelle, prouvent la validité des lois expérimentales de Kepler. Cette force explique pourquoi les objets sont retenus à la surface de la Terre, en dépit sa rotation et pourquoi la Lune suit la Terre dans sa révolution.



« Maintes et maintes fois, en étudiant l'histoire de la pensée philosophique et scientifique du XVI^e siècle – elles sont en effet si étroitement entremêlées et liées ensemble que, séparées elles deviennent incompréhensibles – j'ai été forcé de constater, comme beaucoup d'autres l'ont fait avant moi, que, pendant cette période, l'esprit humain ou, tout au moins, l'esprit européen, a subi – ou accompli – une révolution spirituelle très profonde, révolution qui modifia les fondements et les cadres mêmes de notre pensée, et dont la science moderne est à la fois la racine et le fruit.

Cette révolution ou, ainsi qu'en l'a appelée, cette "crise de la conscience européenne" a été décrite, et expliquée, de plusieurs manières différentes. Ainsi, bien qu'il soit généralement admis que le développement de la cosmologie nouvelle, qui remplaça le monde géocentrique des Grecs et le monde anthropocentrique du Moyen Âge par l'Univers décentré de l'astronomie moderne, a joué un rôle de toute première importance dans ce processus, certains historiens, s'intéressant principalement aux implications sociales des processus spirituels, ont insisté sur la prétendue conversion de l'esprit humain de la *theoria* à la *praxis*, qui transforma l'homme de spectateur de la nature en son possesseur et maître ; d'autres ont vu son trait le plus caractéristique dans la sécularisation de la conscience, sa conversion des fins transcendantes aux buts immanents, c'est-à-dire dans la substitution au souci de l'"autre monde" de l'intérêt porté à celui-ci ; d'autres encore ont fait valoir le remplacement du schéma téléologique et organique de la pensée et de l'explication par le schéma causal et mécaniste, conduisant finalement à la "mécanisation de la conception du monde", si apparente dans les temps modernes, surtout au XVIII^e siècle ; des historiens de la philosophie ont mis l'accent sur la découverte par l'homme moderne de sa subjectivité essentielle et sur la substitution – qui en résultait – du subjectivisme des Modernes à l'objectivisme des Anciens ; des historiens de la littérature nous ont décrit le désespoir et la confusion que la "philosophie nouvelle" apportait dans un monde d'où toute la cohérence avait disparu et dans lequel les Cieux ne clamaient plus la gloire de l'Eternel.

Tout n'est pas faux, bien loin de là, dans ces tentatives de caractériser la révolution – ou la crise – du XVII^e siècle ; il est certain qu'elles nous font voir quelques-uns de ses aspects bien importants, aspects qui nous expliquent – chacun à sa manière – Bacon et Montaigne, Pascal et Descartes, et que nous révèle la diffusion générale du scepticisme et de la "libre pensée".

Je crois, toutefois, qu'il s'agit là d'expressions et de concomitants d'un processus plus profond et plus grave, en vertu duquel l'homme, ainsi qu'en le dit parfois, a perdu sa place dans le monde ou, plus exactement peut-être, a perdu le monde même qui formait le cadre de son existence et l'objet de son savoir, et a dû transformer et remplacer non seulement ses conceptions fondamentales mais jusqu'aux structures mêmes de sa pensée.

Pour ma part, j'ai essayé, dans mes *Etudes galiléennes*, de définir les schémas structurels de l'ancienne et de la nouvelle conception du monde et de décrire les changements produits par la révolution du XVII^e siècle. Ceux-ci me semblent pouvoir être ramenés à deux éléments principaux, d'ailleurs étroitement liés entre eux, à savoir la destruction du Cosmos (liée à la conception géocentrique du monde) et la géométrisation de l'espace, c'est-à-dire :

- a) la destruction du monde conçu comme un tout fini et bien ordonné, dans lequel la structure spatiale incarnait une hiérarchie de valeurs et de perfection, monde dans lequel "au-dessus" de la Terre lourde et opaque, centre de la région sublunaire de changement et de corruption, s'"élevaient" les sphères célestes des astres impénétrables, incorruptibles et lumineux, et la substitution à celui-ci d'un Univers indéfini, et même infini, ne comportant plus aucune hiérarchie naturelle et uni seulement par l'identité des lois qui le régissent dans toutes ses parties, ainsi que par celle de ses composants ultimes placés, tous, au même niveau ontologique ;
- b) et le remplacement de la conception aristotélicienne de l'espace, ensemble différencié de lieux intramondains, par celle de l'espace de la géométrie euclidienne – extension homogène et nécessairement infinie – désormais considéré comme identique, en sa structure, avec l'espace réel de l'univers. Ce qui, à son tour, implique le rejet par la pensée scientifique de toutes considérations basées sur les notions de valeurs, de perfection, d'harmonie, de sens ou de fin, et finalement la dévalorisation complète de l'Etre, le divorce total entre le monde des valeurs et le monde des faits.

C'est cet aspect de la révolution scientifique et de l'infinitisation de l'Univers que je vais essayer de présenter ici ; tout au moins dont je vais essayer de tracer les grandes lignes du développement. L'histoire complète et détaillée de ce processus serait très longue, très compliquée et très complexe. Elle devrait embrasser l'histoire de l'astronomie nouvelle dans son passage du géo- à l'héliocentrisme et dans ses progrès techniques de Copernic à Newton, ainsi que celle de la physique nouvelle dans sa poursuite constante et consistante de la mathématisation de la nature et sa, non moins constante et non moins consistante, valorisation de l'expérience et de l'expérimentation. Elle devrait traiter de la renaissance des doctrines philosophiques anciennes et de la naissance de nouvelles, alliées avec la science nouvelle et opposées à celle-ci et à la nouvelle vision cosmologique. Elle devrait exposer la naissance de la "philosophie corpusculaire", cette étrange alliance entre Démocrite et Platon, et rendre compte de la bataille des "plénistes" (ceux qui nient l'existence du vide) et des "vacuistes" (ceux qui affirment l'existence du vide), de même que de celle des partisans et des adversaires du mécanisme strict et de l'attraction. Elle aurait à étudier les conceptions et l'œuvre de Bacon et Hobbes, Gassendi et Pascal, Tycho Brahe et Huygens, Boyle et Guericke, sans oublier beaucoup d'autres.

Or, malgré ce très grand nombre de facteurs divers, de découvertes, de théories et de polémiques qui, dans leur interaction, forment le fond – et la trame – complexe et mobile de la grande révolution, les étapes principales de la route qui mène du Monde clos à l'Univers infini, apparaissent très clairement dans les œuvres de quelques grands penseurs qui, guidés par une compréhension très profonde de son importance primordiale, ont mis le problème fondamental de la structure du monde au centre de leur pensée. C'est d'eux et de leurs œuvres que nous nous occuperons ici ; et la tâche nous sera facilitée par le fait qu'elles se réfèrent l'une à l'autre, et se présentent à nous comme des démarches successives d'une discussion serrée.

La transformation spirituelle que j'ai en vue n'a pas été – cela va de soi – une mutation brusque. Les révolutions, elles aussi, ont besoin de temps pour s'accomplir ; les révolutions, elles aussi, ont une histoire. Aussi les sphères célestes qui entouraient le monde et lui donnaient son unité n'ont pas disparu d'un coup dans une grande explosion : la bulle du monde a commencé par enfler avant d'éclater et se perdre dans l'espace dans lequel elle était plongée. Il faut reconnaître, cependant, que la route qui, du monde clos des Anciens mène au monde ouvert des Modernes, a été parcourue avec une vitesse surprenante : cent ans à peine séparent le *De revolutionibus orbium coelestium* de Copernic (1543) des *Principia Philosophiae* de Descartes (1644) ; à peine quarante ans ces *Principia des Philosophiae naturalis principia mathematica* de Newton (1687). Vitesse d'autant plus surprenante que cette route est bien difficile, pleine d'obstacles et de passages dangereux ou, pour le dire plus simplement, que les problèmes posés par l'infinitisation de l'Univers sont trop profonds, les implications des solutions s'étendent trop loin pour permettre un progrès continu et constant. La science, la philosophie et même la théologie ont toutes un intérêt légitime dans les questions concernant la nature de l'espace, de la matière, la structure de l'action, le rôle de la causalité, autant que dans celles qui concernent la nature, la structure et la valeur de la pensée et de la science humaines. Aussi est-ce de science, de philosophie et de théologie que traitent bien souvent les hommes qui prennent part au grand débat qui commence avec Bruno et Kepler et se termine – provisoirement, bien entendu – avec Leibniz et Newton. »

Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, avant-propos

« Nous connaissons donc une multitude d'étoiles, d'astres, de divinités. (...) Voici apparaître l'homme qui a franchi les airs, traversé le ciel, parcouru les étoiles, outrepassé les limites du monde, dissipé les murailles imaginaires des sphères du premier, du huitième, du neuvième, du dixième rang ou davantage (...) Le Soleil, la Lune, les autres astres recensés, il les rend aussi familiers aux hommes que s'ils y avaient élu domicile ; entre les corps que nous voyons au loin et celui dont nous sommes proches et solidaires, il expose les ressemblances, il établit les différences, il montre en quoi ils sont plus grands ou plus redoutables ; nous forçant enfin à ouvrir les yeux sur la divine mère nourricière qui nous porte sur son dos, après nous avoir tirés de son sein où nous finissons toujours par retourner, il nous interdit de voir en elle un corps inanimé et mort qui ne serait que la lie des substances corporelles. Ainsi avons-nous appris que sur la Lune, ou sur d'autres étoiles, nous n'aurions pas un habitat fort différent de celui-ci, ni même plus mauvais ; il est également possible qu'existent d'autres corps célestes offrant les mêmes qualités que le nôtre, voire des qualités supérieures, et plus heureusement adaptés aux animaux qu'ils abriteraient. Nous connaissons donc une multitude d'étoiles, d'astres, de divinités, qui par centaines de milliers participent au mystère et à la contemplation de la cause première, universelle, infinie éternelle. »



Giordano Bruno, *Le Banquet des cendres*



« Considérons donc pour cette heure l'homme seul, sans secours étranger, armé seulement de ses armes, et dépourvu de la grâce et connaissance divines, qui est tout son honneur, sa force, et le fondement de son être. Voyons combien il a de tenue en ce bel équipage. Qu'il me fasse entendre par l'effort de son discours sur quels fondements il a bâti ces grands avantages qu'il pense avoir sur les autres créatures. Qui lui a persuadé que ce branle admirable de la voûte céleste, la lumière éternelle de ces flambeaux roulant si fièrement sur sa tête, les mouvements épouvantables de cette mer infinie, soient établis et se continuent tant de siècles pour sa commodité et pour son service ? Est-il possible de rien imaginer si ridicule que cette misérable et chétive créature, qui n'est pas seulement maîtresse de soi, exposé aux offenses de toutes choses, se dise maîtresse et [impératrice] de l'univers, duquel il n'est pas en sa puissance de connaître la moindre partie, tant s'en faut de la commander ? Et ce privilège qu'il s'attribue d'être le seul en ce grand bâtiment, qui ait la [capacité] d'en reconnaître la beauté et les pièces, le seul qui en puisse rendre grâces à l'architecte et tenir compte de la recette et de la mise du monde, qui lui a scellé ce privilège ? (...) »

La présomption est notre maladie naturelle et originelle. La plus calamiteuse et fragile de toutes les créatures, c'est l'homme, et [en même temps] la plus orgueilleuse. Elle se sent et se voit logée ici parmi la boue et la fiente du monde, attachée et clouée à la pire, plus morte et croupie partie de l'univers, au dernier étage du logis, et le plus éloigné de la voûte céleste, avec les animaux de la pire condition des trois, et se va plantant par imagination au-dessus du cercle de la Lune et ramenant le ciel sous ses pieds. C'est par la vanité de cette même imagination qu'il s'égale à Dieu, qu'il s'attribue les conditions divines, qu'il se trie soi-même et se sépare de la [foule] des autres créatures, taille les parts aux animaux ses frères et compagnons, et leur distribue telle portion de facultés et de forces que bon lui semble. Comment connaît-il, par l'effort de son intelligence, les branles internes et secrets des animaux ? Par quelle comparaison d'eux à nous conclut-il à la bêtise qu'il leur attribue ? »

Montaigne, *Les Essais* (« Apologie de Raimond Sebond », II, 12)

« Disproportion de l'homme – Voilà où nous mènent les connaissances naturelles. Si celles-là ne sont véritables, il n'y a point de vérité dans l'homme ; et si elles le sont, il y trouve un grand sujet d'humiliation, forcé à s'abaisser d'une ou d'autre manière. Et, puisqu'il ne peut subsister sans les croire, je souhaite, avant que d'entrer dans de plus grandes recherches de la nature, qu'il la considère une fois sérieusement et à loisir, qu'il se regarde aussi soi-même, et connaissant quelle proportion il a. Que l'homme contemple donc la nature entière dans sa haute et pleine majesté, qu'il éloigne sa vue des objets bas qui l'environnent. Qu'il regarde cette éclatante lumière, mise comme une lampe éternelle pour éclairer l'univers, que la terre lui paraisse comme un point aux prix du vaste tour que cet astre décrit, et qu'il s'étonne que ce vaste tour lui-même n'est qu'une pointe très délicate à l'égard de celui que les astres qui roulent dans le firmament embrassent. Mais si notre vue s'arrête là, que l'imagination passe outre ; elle se lassera plutôt de concevoir, que la nature de fournir. Tout ce monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. Nulle idée n'en approche. Nous avons beau enfler nos conceptions, au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes, au prix de la réalité des choses. C'est une sphère dont le centre est partout, la circonference nulle part. Enfin c'est le plus grand caractère sensible de la toute-puissance de Dieu, que notre imagination se perde dans cette pensée.

Que l'homme, étant revenu à soi, considère ce qu'il est au prix de ce qui est ; qu'il se regarde comme égaré dans ce canton détourné de la nature, et que de ce petit cachot où il se trouve logé, j'entends l'univers, il apprenne à estimer la terre, les royaumes, les villes, et soi-même son juste prix.

Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini ?

Mais pour lui présenter un autre prodige aussi étonnant, qu'il recherche dans ce qu'il connaît les choses les plus délicates. Qu'un ciron lui offre dans la petitesse de son corps des parties incomparablement plus petites, des jambes avec des jointures, des veines dans ses jambes, du sang dans ses veines, des humeurs dans ce sang, des gouttes dans ces humeurs, des vapeurs dans ces gouttes ; que, divisant encore ces dernières choses, il épouse ses forces en ces conceptions, et que le dernier objet où il peut arriver soit maintenant celui de notre discours ; il pensera peut-être que c'est là l'extrême petitesse de la nature. Je veux lui faire voir là dedans un abîme nouveau. Je lui veux peindre non seulement l'univers visible, mais l'immensité qu'on peut concevoir de la nature, dans l'enceinte de ce raccourci d'atome. Qu'il y voie une infinité d'univers, dont chacun à son firmament, ses planètes, sa terre, en la même proportion que le monde visible ; dans cette terre, des animaux, et enfin des circons, dans lesquels il retrouvera ce que les premiers ont donné ; et trouvant encore dans les autres la même chose sans fin et sans repos, qu'il se perde dans ces merveilles, aussi étonnante dans leur petitesse que les autres par leur étendue ; car qui n'admirera que notre corps, qui tantôt n'était pas perceptible dans l'univers, imperceptible lui-même dans le sein du tout, soit à présent un colosse, un monde, ou plutôt un tout, à l'égard du néant où l'on ne peut arriver ?

Qui se considérera de la sorte s'effrayera de soi-même, et, se considérant soutenu dans la masse que la nature lui a donnée, entre ces deux abîmes, de l'infini et du néant, il tremblera dans la vue de ces merveilles ; et je crois que, sa curiosité se changeant en admiration, il sera plus disposé à le contempler en silence qu'à les rechercher avec présomption.

Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Infinitement éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable, également incapable de voir le néant d'où il est tiré, et l'infini où il est englouti. »

Pascal, *Pensées* (Brunschvicg, 72)



« Il se mit à voyager de planète en planète, pour achever de se former l'esprit et le cœur, comme l'on dit. Ceux qui ne voyagent qu'en chaise de poste ou en berline seront sans doute étonnés des équipages de là-haut : car nous autres, sur notre petit tas de boue, nous ne concevons rien au-delà de nos usages. Notre voyageur connaissait merveilleusement les lois de la gravitation, et toutes les forces attractives et répulsives. Il s'en servait si à propos que, tantôt à l'aide d'un rayon de soleil, tantôt par la commodité d'une comète, il allait de globe en globe, lui et les siens, comme un oiseau voltige de branche en branche. Il parcourut la voie lactée en peu de temps, et je suis obligé d'avouer qu'il ne vit jamais à travers les étoiles dont est semé ce beau ciel d'empyrée que l'illustre vicaire Derham se vante d'avoir vu au bout de sa lunette. Ce n'est pas que je prétende que M. Derham ait mal vu, à Dieu ne plaise ! mais Micromégas était sur les lieux, c'est un bon observateur, et je ne veux contredire personne. Micromégas, après avoir bien tourné, arriva dans le globe de Saturne. Quelque accoutumé qu'il fût à voir des choses nouvelles, il ne put d'abord, en voyant la petitesse du globe et de ses habitants, se défendre de ce sourire de supériorité qui échappe quelquefois aux plus sages. Car enfin Saturne n'est guère que neuf cent fois plus gros que la terre, et les citoyens de ce pays-là sont des nains qui n'ont que mille toises de haut ou environ. Il s'en moqua un peu d'abord avec ses gens, à peu près comme un musicien italien se met à rire de la musique de Lully quand il vient en France. Mais comme le Sirien avait bon esprit, il comprit bien vite qu'un être pensant peut fort bien n'être pas ridicule pour n'avoir que six mille pieds de haut ». »

Voltaire, *Micromégas* (Chapitre I)

« Micromégas, bien meilleur observateur que son nain, vit clairement que les atomes se parlaient ; et il le fit remarquer à son compagnon qui, honteux de s'être mépris sur l'article de la génération, ne voulut point croire que de pareilles espèces pussent se communiquer des idées. Il avait le don des langues aussi bien que le Sirien ; ils n'entendaient point parler nos atomes, et il supposait qu'ils ne parlaient pas : d'ailleurs, comment ces êtres imperceptibles auraient-ils les organes de la voix, et qu'auraient-ils à dire ? Pour parler, il faut penser, ou à peu près ; mais s'ils pensaient, ils auraient donc l'équivalent d'une âme : or, attribuer l'équivalent d'une âme à cette espèce, cela lui paraissait absurde. « Mais, dit le Sirien, vous avez cru tout à l'heure qu'ils faisaient l'amour ; est-ce que vous croyez qu'on puisse faire l'amour sans penser et sans proférer quelque parole, ou du moins sans se faire entendre ? Supposez-vous d'ailleurs qu'il soit plus difficile de produire un argument qu'un enfant ? Pour moi, l'un et l'autre me paraissent de grands mystères. – Je n'ose plus ni croire ni nier, dit le nain ; je n'ai plus d'opinion ; il faut tâcher d'examiner ces insectes, nous raisonnons après. – C'est fort bien dit », reprit Micromégas ; et aussitôt il tira une paire de ciseaux dont il se coupa les ongles, et d'une rognure de l'ongle de son pouce il fit sur le champ une espèce de grande trompette parlante, comme un vaste entonnoir, dont il mit le tuyau dans son oreille. La circonference de l'entonnoir enveloppait le vaisseau et tout l'équipage. La voix la plus faible entrail dans les fibres circulaires de l'ongle ; de sorte que, grâce à son industrie, le philosophe de là-haut entendit parfaitement le bourdonnement de nos insectes de là-bas. »

Voltaire, *Micromégas* (Chapitre VI)



La relation à l'animal constitue un révélateur de la place que l'homme s'attribue dans la nature et dans le monde, avec de fortes implications philosophiques, éthiques et pratiques. La période de référence se caractérise par une remise en question de la frontière entre l'homme et l'animal, telle qu'elle était généralement admise au Moyen Age. De Montaigne à Buffon, cette séparation apparaît plus fragile ou discutable. Le statut de l'animal devient un enjeu majeur, comme en témoigne l'importance de la querelle sur « l'animal-machine ». Les questions de l'intelligence animale et de la communication entre animaux sont abondamment débattues. Les ressemblances, les analogies et les dissemblances entre hommes et bêtes sont méticuleusement explorées, par le fabulistre comme par le naturaliste. L'étude des textes de la période de référence permet d'explorer la complexité de ces relations et de réfléchir sur ce que la connaissance des autres espèces apporte à la connaissance de l'homme. Elle permet également d'aborder certaines questions vives d'aujourd'hui : l'exploitation animale, les droits des animaux, les « cultures animales ».

CONSIGNES :

1. Le **but de ce sixième et dernier dossier** est d'achever, pour cette année, l'investigation philosophique et la lecture des textes en insistant sur l'art de la synthèse doxographique. Son étude se conclut par un oral collectif. S'y ajoute un second oral la semaine suivante.
2. La **présentation** doit être soignée ; l'**expression** doit être correcte.
3. L'oral de synthèse est à réaliser en **groupe**. L'oral final est à réaliser **individuellement**. Il n'y a pas de devoir écrit.



En selle...

Dans le quatrième des *Voyages de Gulliver*, Jonathan Swift offre à son héros et à ses lecteurs de découvrir le pays des Houyhnhnms. Ces chevaux raisonnables vivent dans une société simple et paisible régie par la raison, la vérité et l'exactitude. Ils n'ont pas même un mot pour dire le mensonge dans leur langue. Loin d'être des chevaux ordinaires, les Houyhnhnms sont fort intelligents et profondément sages. Dans leur république socialiste, les besoins de la communauté sont placés avant la satisfaction des désirs individuels. Ils sont les maîtres des yahous, créatures sauvages de type humain.

Le nom des Houyhnhnms a été choisi par Swift comme une déformation du mot français « homme », auquel ont été ajoutées plusieurs lettres pour lui donner l'apparence d'un hennissement. Swift déforme de cette manière plusieurs mots français ou anglais tout au long du Voyage au Pays des Houyhnhnms pour constituer le langage des chevaux.

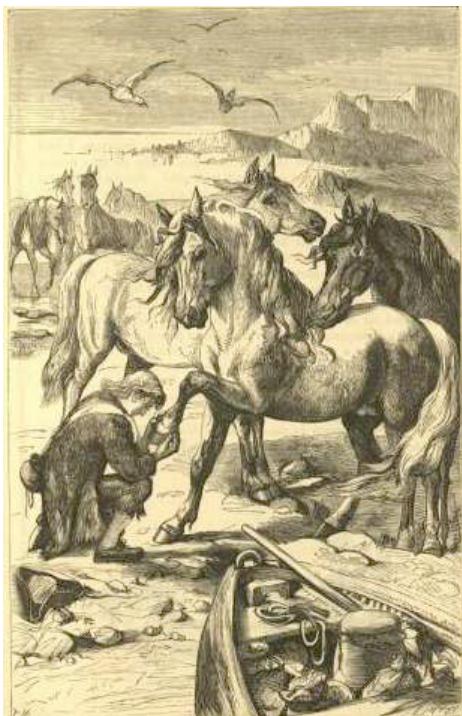
« Chapitre deux. L'auteur est conduit au logis d'un Houyhnhnm ; comment il y est reçu. Quelle est la nourriture des Houyhnhnms. Embarras de l'auteur pour trouver de quoi se nourrir.

Après avoir marché environ trois milles, nous arrivâmes à un endroit où il y avait une grande maison de bois fort basse et couverte de paille. Je commençai aussitôt à tirer de ma poche les petits présents que je destinais aux hôtes de cette maison pour en être reçu plus honnêtement. Le cheval me fit poliment entrer le premier dans une grande salle très propre, où pour tout meuble il y avait un râtelier et une auge. J'y vis trois chevaux avec deux cavales, qui ne mangeaient point, et qui étaient assis sur leurs jarrets. Sur ces entrefaites, le gris-pommelé arriva, et en entrant se mit à hennir d'un ton de maître. Je traversai avec lui deux autres salles de plain-pied ; dans la dernière, mon conducteur me fit signe d'attendre et passa dans une chambre qui était proche. Je m'imaginai alors qu'il fallait que le maître de cette maison fût une personne de qualité, puisqu'on me faisait ainsi attendre en cérémonie dans l'antichambre ; mais, en même temps, je ne pouvais concevoir qu'un homme de qualité eût des chevaux pour valets de chambre. Je craignis alors d'être devenu fou, et que mes malheurs ne m'eussent fait entièrement perdre l'esprit. Je regardai attentivement autour de moi et me mis à considérer l'antichambre, qui était à peu près meublée comme la première salle. J'ouvrais de grands yeux, je regardais fixement tout ce qui m'environnait, et je voyais toujours la même chose. Je me pinçai les bras, je me mordis les lèvres, je me battis les flancs pour m'éveiller, en cas que je fusse endormi ; et



comme c'étaient toujours les mêmes objets qui me frappaient les yeux, je conclus qu'il y avait là de la diablerie et de la haute magie.

Tandis que je faisais ces réflexions, le gris-pommelé revint à moi dans le lieu où il m'avait laissé, et me fit signe d'entrer avec lui dans la chambre, où je vis sur une natte très propre et très fine une belle cavale avec un beau poulain et une belle petite jument, tous appuyés modestement sur leurs hanches. La cavale se leva à mon arrivée et s'approcha de moi, et après avoir considéré attentivement mon visage et mes mains, me tourna le dos d'un air dédaigneux et se mit à hennir en prononçant souvent le mot yahou. Je compris bientôt, malgré moi, le sens funeste de ce mot, car le cheval qui m'avait introduit, me faisant signe de là tête, et me répétant souvent le mot hhuum, hhuum, me conduisit dans une espèce de basse-cour, où il y avait un autre bâtiment à quelque distance de la maison. La première chose qui me frappa les yeux ce furent trois de ces maudits animaux que j'avais vus d'abord dans un champ, et dont j'ai fait plus haut la description ; ils étaient attachés par le cou et mangeaient des racines et de la chair d'âne, de chien et de vache morte (comme je l'ai appris depuis), qu'ils tenaient entre leurs griffes et déchiraient avec leurs dents.



Le maître cheval commanda alors à un petit bidet alezan, qui était un de ses laquais, de délier le plus grand de ces animaux et de l'amener. On nous mit tous deux côté à côté, pour mieux faire la comparaison de lui à moi, et ce fut alors que yahou fut répété plusieurs fois, ce qui me donna à entendre que ces animaux s'appelaient yahous. Je ne puis exprimer ma surprise et mon horreur, lorsque, ayant considéré de près cet animal, je remarquai en lui tous les traits et toute la figure d'un homme, excepté qu'il avait le visage large et plat, le nez écrasé, les lèvres épaisse et la bouche très grande ; mais cela est ordinaire à toutes les nations sauvages, parce que les mères couchent leurs enfants le visage tourné contre terre, les portent sur le dos, et leur battent le nez avec leurs épaules. Ce yahou avait les pattes de devant semblables à mes mains, si ce n'est qu'elles étaient armées d'ongles fort grands et que la peau en était brune, rude et couverte de poil. Ses jambes ressemblaient aussi aux miennes, avec les mêmes différences. Cependant mes bas et mes souliers avaient fait croire à messieurs les chevaux que la différence était beaucoup plus grande. À l'égard du reste du corps, c'était, en vérité, la même chose, excepté par rapport à la couleur et au poil.

Quoi qu'il en soit, ces messieurs n'en jugeaient pas de même, parce que mon corps était vêtu et qu'ils croyaient que mes habits étaient ma peau même et une partie de ma substance ; en sorte qu'ils trouvaient que j'étais par cet endroit fort différent de leurs yahous. Le petit laquais bidet, tenant une racine entre son sabot et son paturon, me la présenta. Je la pris, et, en ayant goûté, je la lui rendis sur-le-champ avec le plus de politesse qu'il me fut possible. Aussitôt il alla chercher dans la loge des yahous un morceau de chair d'âne et me l'offrit. Ce mets me parut si détestable et si dégoûtant, que je n'y voulus point toucher, et témoignai même qu'il me faisait mal au cœur. Le bidet jeta le morceau au yahou, qui sur-le-champ le dévora avec un grand plaisir. Voyant que la nourriture des yahous ne me convenait point, il s'avisa de me présenter

de la sienne, c'est-à-dire du foin et de l'avoine ; mais je secouai la tête et lui fis entendre que ce n'était pas là un mets pour moi. Alors, portant un de ses pieds de devant à sa bouche d'une façon très surprenante et pourtant très naturelle, il me fit des signes pour me faire comprendre qu'il ne savait comment me nourrir, et pour me demander ce que je voulais donc manger ; mais je ne pus lui faire entendre ma pensée par mes signes ; et, quand je l'aurais pu, je ne voyais pas qu'il eût été en état de me satisfaire.

Sur ces entrefaites, une vache passa ; je la montrai du doigt, et fis entendre, par un signe expressif, que j'avais envie de l'aller traire. On me comprit, et aussitôt on me fit entrer dans la maison, où l'on ordonna à une servante, c'est-à-dire à une jument, de m'ouvrir une salle, où je trouvai une grande quantité de terrines de lait rangées très proprement. J'en bus abondamment et pris ma réfection fort à mon aise et de grand courage.

Sur l'heure de midi, je vis arriver vers la maison une espèce de chariot ou de carrosse tiré par quatre yahous.

Il y avait dans ce carrosse un vieux cheval, qui paraissait un personnage de distinction ; il venait rendre visite à mes hôtes et dîner avec eux. Ils le reçurent fort civillement et avec de grands égards : ils dînèrent ensemble dans la plus belle salle, et, outre du foin et de la paille qu'on leur servit d'abord, on leur servit encore de l'avoine bouillie dans du lait. Leur auge, placée au milieu de la salle, était disposée circulairement, à peu près comme le tour d'un pressoir de Normandie, et divisée en plusieurs compartiments, autour desquels ils étaient rangés assis sur leurs hanches, et appuyés sur des bottes de paille. Chaque compartiment avait un râtelier qui lui répondait, en sorte que chaque cheval et chaque cavale mangeait sa portion avec beaucoup de décence et de propreté. Le poulain et la petite jument, enfants du maître et de la maîtresse du logis, étaient à ce repas, et il paraissait que leur père et leur mère étaient fort attentifs à les faire manger. Le gris-pommelé m'ordonna de venir auprès de lui, et il me sembla s'entretenir à mon sujet avec son ami, qui me regardait de temps en temps et répétait souvent le mot de yahou.

Depuis quelques moments j'avais mis mes gants ; le maître gris pommelé s'en étant aperçu et ne voyant plus mes mains telles qu'il les avait vues d'abord, fit plusieurs signes qui marquaient son étonnement et son embarras ; il me les toucha deux ou trois fois avec son pied et me fit entendre qu'il souhaitait qu'elles reprissent leur première figure. Aussitôt je me dégantai, ce qui fit parler toute la compagnie et leur inspira de l'affection pour moi. J'en ressentis bientôt les effets ; on s'appliqua à me faire prononcer certains mots que j'entendais, et on m'apprit les noms de l'avoine, du lait, du feu, de l'eau et de plusieurs autres choses. Je retins tous ces noms, et ce fut alors plus que jamais que je fis usage de cette prodigieuse facilité que la nature m'a donné pour apprendre les langues.

Lorsque le dîner fut fini, le maître cheval me prit en particulier, et, par des signes joints à quelques mots, me fit entendre la peine qu'il ressentait de voir que je ne mangeais point, et que je ne trouvais rien qui fût de mon goût. Hlunnnh, dans leur



langue, signifie de l'avoine. Je prononçai ce mot deux ou trois fois ; car, quoique j'eusse d'abord refusé l'avoine qui m'avait été offerte, cependant, après y avoir réfléchi, je jugeai que je pouvais m'en faire une sorte de nourriture en la mêlant avec du lait, et que cela me sustenterait jusqu'à ce que je trouvasse l'occasion de m'échapper et que je rencontraisse des créatures de mon espèce. Aussitôt le cheval donna ordre à une servante, qui était une jolie jument blanche, de m'apporter une bonne quantité d'avoine dans un plat de bois. Je fis rôtir cette avoine comme je pus, ensuite je la frottai jusqu'à ce que je lui eusse fait perdre son écorce, puis je tâchai de la vanner ; je me remis après cela à l'écraser entre deux pierres ; je pris de l'eau, et j'en fis une espèce de gâteau que je fis cuire et mangeai tout chaud en le trempant dans du lait.

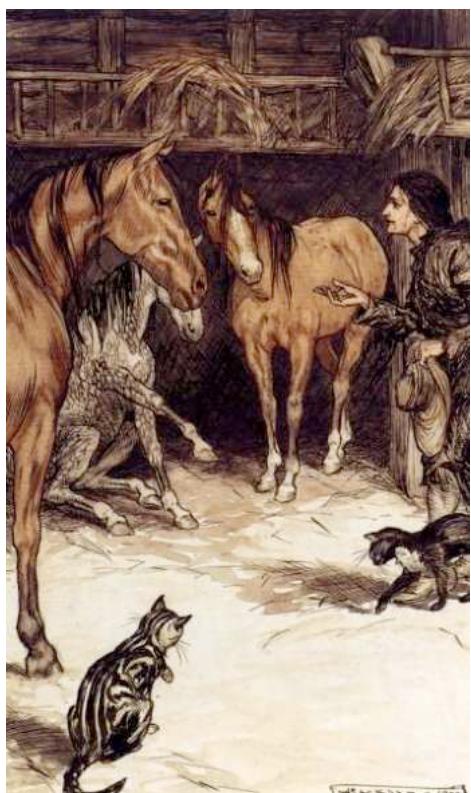
Ce fut d'abord pour moi un mets très insipide, quoique ce soit une nourriture ordinaire en plusieurs endroits de l'Europe ; mais je m'y accoutumai avec le temps, et, m'étant trouvé dans ma vie réduit à des états fâcheux, ce n'était pas la première fois que j'avais éprouvé qu'il faut peu de chose pour contenter les besoins de la nature, et que le corps se fait à tout. J'observerai ici que, tant que je fus dans ce pays des chevaux, je n'eus pas la moindre indisposition. Quelquefois, il est vrai, j'allais à la chasse des lapins et des oiseaux, que je prenais avec des filets de cheveux de yahou ; quelquefois je cueillais des herbes, que je faisais bouillir ou que je mangeais en salade, et, de temps en temps, je faisais du beurre. Ce qui me causa beaucoup de peine d'abord fut de manquer de sel ; mais je m'accoutumai à m'en passer ; d'où je conclus que l'usage du sel est l'effet de notre intempérance et n'a été produit que pour exciter à boire ; car il est à remarquer que l'homme est le seul animal qui mêle du sel dans ce qu'il mange. Pour moi, quand j'eus quitté ce pays, j'eus beaucoup de peine à en reprendre le goût.

C'est assez parler, je crois, de ma nourriture. Si je m'étendais pourtant au long sur ce sujet, je ne ferais, ce me semble, que ce que font, dans leurs relations, la plupart des voyageurs, qui s'imaginent qu'il importe fort au lecteur de savoir s'ils ont fait bonne chère ou non.

Quoi qu'il en soit, j'ai cru que ce détail succinct de ma nourriture était nécessaire pour empêcher le monde de s'imaginer qu'il m'a été impossible de subsister pendant trois ans dans un tel pays et parmi de tels habitants.

Sur le soir, le maître cheval me fit donner une chambre à six pas de la maison et séparée du quartier des yahous. J'y étendis quelques bottes de paille et me couvris de mes habits, en sorte que j'y passai la nuit fort bien et y dormis tranquillement. Mais je fus bien mieux dans la suite, comme le lecteur verra ci-après, lorsque je parlerai de ma manière de vivre en ce pays-là. »

« Chapitre quatre. Idées des Houyhnhnms sur la vérité et sur le mensonge. Les discours de l'auteur sont censurés par son maître.



Pendant que je prononçais ces dernières paroles, mon maître paraissait inquiet, embarrassé et comme hors de lui-même. Douter et ne point croire ce qu'on entend dire est, parmi les Houyhnhnms, une opération d'esprit à laquelle ils ne sont point accoutumés ; et, lorsqu'on les y force, leur esprit sort pour ainsi dire hors de son assiette naturelle. Je me souviens même que, m'entretenant quelquefois avec mon maître au sujet des propriétés de la nature humaine, telle qu'elle est dans les autres parties du monde, et ayant occasion de lui parler du mensonge et de la tromperie, il avait beaucoup de peine à concevoir ce que je lui voulais dire, car il raisonnait ainsi : l'usage de la parole nous a été donné pour nous communiquer les uns aux autres ce que nous pensons, et pour être instruits de ce que nous ignorons. Or, si on dit la chose qui n'est pas, on n'agit point selon l'intention de la nature ; on fait un usage abusif de la parole ; on parle et on ne parle point. Parler, n'est-ce pas faire entendre ce que l'on pense ? Or, quand vous faites ce que vousappelez mentir, vous me faites entendre ce que vous ne pensez point : au lieu de me dire ce qui est, vous me dites ce qui n'est point ; vous ne parlez donc pas, vous ne faites qu'ouvrir la bouche pour rendre de vains sons ; vous ne me tirez point de mon ignorance, vous l'augmentez. Telle est l'idée que les Houyhnhnms ont de la faculté de mentir, que nous autres humains possédons dans un degré si parfait et si éminent. Pour revenir à l'entretien particulier dont il s'agit, lorsque j'eus assuré Son Honneur que les yahous étaient, dans mon pays, les animaux maîtres et dominants (ce qui l'étonna beaucoup), il me demanda si nous avions des Houyhnhnms, et quel était parmi nous leur état et leur emploi. Je lui répondis que nous en avions un très grand nombre ; que pendant l'été ils paissaient dans les prairies, et que pendant l'hiver ils restaient dans leurs maisons, où ils avaient des yahous pour les servir, pour peigner leurs crins, pour nettoyer et frotter leur peau, pour laver leurs pieds, pour leur donner à manger. « Je vous entends, reprit-il, c'est-à-dire que, quoique vos yahous se flattent d'avoir un peu de raison, les Houyhnhnms sont toujours les maîtres, comme ici. Plût au Ciel seulement que nos yahous fussent aussi dociles et aussi bons domestiques que ceux de votre pays ! Mais poursuivez, je vous prie. »

Je conjurai Son Honneur de vouloir me dispenser d'en dire davantage sur ce sujet, parce que je ne pouvais, selon les règles de la prudence, de la bienséance et de la politesse, lui expliquer le reste. « Je veux savoir tout, me répliqua-t-il ; continuez, et ne craignez point de me faire de la peine. — Eh bien ! lui dis-je, puisque vous le voulez absolument, je vais vous obéir. Les Houyhnhnms, que nous appelons chevaux, sont parmi nous des animaux très beaux et très nobles, également vigoureux et légers à la course. Lorsqu'ils demeurent chez les personnes de qualité, on leur fait passer le temps à voyager, à courir, à tirer des chars, et on a pour eux toutes sortes d'attention et d'amitié, tant qu'ils sont jeunes et qu'ils se portent bien ; mais dès qu'ils commencent à vieillir ou à avoir quelques maux de jambes, on s'en défait aussitôt et on les vend à des yahous qui les occupent à des travaux durs, pénibles, bas et honteux, jusqu'à ce qu'ils meurent. Alors, on les écorche, on vend leur peau, et on abandonne leurs cadavres aux oiseaux de proie, aux chiens et aux loups, qui les dévorent. Telle est, dans mon pays, la fin des plus beaux et des plus nobles Houyhnhnms. Mais ils ne sont pas tous aussi bien traités et aussi heureux dans leur jeunesse que ceux dont je viens de parler ; il y en a qui logent, dès leurs premières années, chez des laboureurs, chez des charretiers, chez des voituriers et autres gens semblables, chez qui ils sont obligés de travailler beaucoup, quoique fort mal nourris. » Je décrivis alors notre façon de voyager à cheval, et l'équipage d'un cavalier. Je peignis, le mieux qu'il me fut possible, la bride, la selle, les éperons, le fouet, sans oublier ensuite tous les harnais des chevaux qui traînent un carrosse, une charrette ou une charrue. J'ajoutai que l'on attachait au bout des

pieds de tous nos Houyhnhnms une plaque d'une certaine substance très dure, appelée fer, pour conserver leur sabot et l'empêcher de se briser dans les chemins pierreux.

Mon maître parut indigné de cette manière brutale dont nous traitons les Houyhnhnms dans notre pays. Il me dit qu'il était très étonné que nous eussions la hardiesse et l'insolence de monter sur leur dos ; que si le plus vigoureux de ses yahous osait jamais prendre cette liberté à l'égard du plus petit Houyhnhnm de ses domestiques, il serait sur-le-champ renversé, foulé, écrasé, brisé. Je lui répondis que nos Houyhnhnms étaient ordinairement domptés et dressés à l'âge de trois ou quatre ans, et que, si quelqu'un d'eux était indocile, rebelle et rétif, on l'occupait à tirer des charrettes, à labourer la terre, et qu'on l'accabloit de coups.

J'eus beaucoup de peine à faire entendre tout cela à mon maître, et il me fallut user de beaucoup de circonlocutions pour exprimer mes idées, parce que la langue des Houyhnhnms n'est pas riche, et que, comme ils ont peu de passions, ils ont aussi peu de termes, car ce sont les passions multipliées et subtilisées qui forment la richesse, la variété et la délicatesse d'une langue.

Il est impossible de représenter l'impression que mon discours fit sur l'esprit de mon maître, et le noble, courroux dont il fut saisi lorsque je lui eus exposé la manière dont nous traitons les Houyhnhnms. Il convint que, s'il y avait un pays où les yahous fussent les seuls animaux raisonnables, il était juste qu'ils y fussent les maîtres, et que tous les autres animaux se soumettent à leurs lois, vu que la raison doit l'emporter sur la force. Mais, considérant la figure de mon corps, il ajouta qu'une créature telle que moi était trop mal faite pour pouvoir être raisonnable, ou au moins pour se servir de sa raison dans la plupart des choses de la vie. Il me demanda en même temps si tous les yahous de mon pays me ressemblaient. Je lui dis que nous avions à peu près tous la même figure, et que je passais pour assez bien fait ; que les jeunes mâles et les femelles avaient la peau plus fine et plus délicate, et que celle des femelles était ordinairement, dans mon pays, blanche comme du lait. Il me répliqua qu'il y avait, à la vérité, quelque différence entre les yahous de sa basse-cour et moi ; que j'étais plus propre qu'eux et n'étais pas tout à fait si laid ; mais que, par rapport aux avantages solides, il croyait qu'ils l'emporteraient sur moi ; que mes pieds de devant et de derrière étaient nus, et que le peu de poil que j'y avais était inutile, puisqu'il ne suffisait pas pour me préserver du froid ; qu'à l'égard de mes pieds de devant, ce n'était pas proprement des pieds, puisque je ne m'en servais point pour marcher ; qu'ils étaient faibles et délicats, que je les tenais ordinairement nus, et que la chose dont je les couvrais de temps en temps n'était ni si forte ni si dure que la chose dont je couvais mes pieds de derrière ; que je ne marchais point sûrement, vu que, si un de mes pieds de derrière venait à chopper ou à glisser, il fallait nécessairement que je tombasse. Il se mit alors à critiquer toute la configuration de mon corps, la platitude de mon visage, la proéminence de mon nez, la situation de mes yeux, attachés immédiatement au front, en sorte que je ne pouvais regarder ni à ma droite ni à ma gauche sans tourner ma tête. Il dit que je ne pouvais manger sans le secours de mes pieds de devant, que je portais à ma bouche, et que c'était apparemment pour cela que la nature y avait mis tant de jointures, afin de suppléer à ce défaut ; qu'il ne voyait pas de quel usage me pouvaient être tous ces petits membres séparés qui étaient au bout de mes pieds de derrière ; qu'ils étaient assurément trop faibles et trop tendres pour n'être pas coupés et brisés par les pierres et par les broussailles, et que j'avais besoin, pour y remédier, de les couvrir de la peau de quelque autre bête ; que mon corps nu et sans poil était exposé au froid, et que, pour l'en garantir, j'étais contraint de le couvrir de poils étrangers, c'est-à-dire de m'habiller et de me déshabiller chaque jour, ce qui était, selon lui, la chose du monde la plus ennuyeuse et la plus fatigante ; qu'enfin il avait remarqué que tous les animaux de son pays avaient une horreur naturelle des yahous et les fuyaient, en sorte que, supposant que nous avions, dans mon pays, reçu de la nature le présent de la raison, il ne voyait pas comment, même avec elle, nous pouvions guérir cette antipathie naturelle que tous les animaux ont pour ceux de notre espèce, et, par conséquent, comment nous pouvions en tirer aucun service. « Enfin, ajouta-t-il, je ne veux pas aller plus loin sur cette matière ; je vous tiens quitte de toutes les réponses que vous pourriez me faire, et vous prie seulement de vouloir bien me raconter l'histoire de votre vie, et de me décrire le pays où vous êtes né. »

Je répondis que j'étais disposé à lui donner satisfaction sur tous les points qui intéressaient sa curiosité ; mais que je doutais fort qu'il me fût possible de m'expliquer assez clairement sur des matières dont Son Honneur ne pouvait avoir aucune idée, vu que je n'avais rien remarqué de semblable dans son pays ; que néanmoins je ferais mon possible, et que je tâcherais de m'exprimer par des similitudes et des métaphores, le priant de m'excuser si je ne me servais pas des termes propres.

Je lui dis donc que j'étais né d'honnêtes parents, dans une île qu'on appelait l'Angleterre, qui était si éloignée que le plus vigoureux des Houyhnhnms pourrait à peine faire ce voyage pendant la course annuelle du soleil ; que j'avais d'abord exercé la chirurgie, qui est l'art de guérir les blessures ; que mon pays était gouverné par une femelle que nous appelions la reine ; que je l'avais quitté pour tâcher de m'enrichir et de mettre à mon retour ma famille un peu à son aise ; que, dans le dernier de mes voyages, j'avais été capitaine de vaisseau, ayant environ cinquante yahous sous moi, dont la plupart étaient morts en chemin, de sorte que j'avais été obligé de les remplacer par d'autres tirés de diverses nations ; que notre vaisseau avait été deux fois en danger de faire naufrage, la première fois par une violente tempête, et la seconde pour avoir heurté contre un rocher.

Ici mon maître m'interrompit pour me demander comment j'avais pu engager des étrangers de différentes contrées à se hasarder de venir avec moi après les périls que j'avais courus et les pertes que j'avais faites. Je lui répondis que tous étaient des malheureux qui n'avaient ni feu ni lieu, et qui avaient été obligés de quitter leur pays, soit à cause du mauvais état de leurs affaires, soit pour les crimes qu'ils avaient commis ; que quelques-uns avaient été ruinés par les procès, d'autres par la débauche, d'autres par le jeu ; que la plupart étaient des traîtres, des assassins, des voleurs, des empoisonneurs, des brigands, des parjures, des faussaires, des faux monnayeurs, des soldats déserteurs, et presque tous des échappés de prison ; qu'enfin nul d'eux n'osait retourner dans son pays de peur d'y être pendu ou d'y pourrir dans un cachot.



Pendant ce discours, mon maître fut obligé de m'interrompre plusieurs fois. J'usai de beaucoup de circonlocutions pour lui donner l'idée de tous ces crimes qui avaient obligé la plupart de ceux de ma suite à quitter leur pays. Il ne pouvait concevoir à quelle intention ces gens-là avaient commis ces forfaits, et ce qui les y avait pu porter. Pour lui éclaircir un peu cet article, je tâchai de lui donner une idée du désir insatiable que nous avions tous de nous agrandir et de nous enrichir, et des funestes effets du luxe, de l'intempérance, de la malice et de l'envie ; mais je ne pus lui faire entendre tout cela que par des exemples et des hypothèses, car il ne pouvait comprendre que tous ces vices existassent réellement ; aussi me parut-il comme une personne dont l'imagination est frappée du récit d'une chose qu'elle n'a jamais vue, et dont elle n'a jamais entendu parler, qui baisse les yeux et ne peut exprimer par ses paroles sa surprise et son indignation.

Ces idées, pouvoir, gouvernement, guerre, loi, punition et plusieurs autres idées pareilles, ne peuvent se représenter dans la langue des Houyhnhnms que par de longues périphrases. J'eus donc beaucoup de peine lorsqu'il me fallut faire à mon maître une relation de l'Europe, et particulièrement de l'Angleterre, ma patrie. »

« Chapitre huit. Philosophie et mœurs des Houyhnhnms.



Je priais quelquefois mon maître de me laisser voir les troupeaux de yahous du voisinage, afin d'examiner par moi-même leurs manières et leurs inclinations. Persuadé de l'aversion que j'avais pour eux, il n'appréhenda point que leur vue et leur commerce me corrompissent ; mais il voulut qu'un gros cheval alezan-brûlé, l'un de ses fidèles domestiques, et qui était d'un fort bon naturel, m'accompagnât toujours, de peur qu'il ne m'arrivât quelque accident.

Ces yahous me regardaient comme un de leurs semblables, surtout ayant une fois vu mes manches retroussées, avec ma poitrine et mes bras découverts. Ils voulaient pour lors s'approcher de moi, et ils se mirent à me contrefaire en se dressant sur leurs pieds de derrière, en levant la tête et en mettant une de leurs pattes sur le côté. La vue de ma figure les faisait éclater de rire. Ils me témoignèrent néanmoins de l'aversion et de la haine, comme font toujours les singes sauvages à l'égard d'un singe apprivoisé qui porte un chapeau, un habit et des bas.

Il ne m'arriva avec eux qu'une aventure. Un jour qu'il faisait fort chaud, et que je me baignais, une jeune yahousse me vit, se jeta dans l'eau, s'approcha de moi, et se mit à me serrer de toute sa force. Je poussai de grands cris, et je crus qu'avec ses griffes elle allait me déchirer ; mais, malgré la fureur qui l'animait, et la rage peinte dans ses yeux, elle ne m'égratigna seulement pas. L'alezan courut et la menaça, et aussitôt elle prit la fuite. Cette histoire ridicule, ayant été raconté à la maison, réjouit fort mon maître et toute sa famille, mais elle me causa beaucoup de honte et de confusion. Je ne sais si je dois remarquer que cette yahousse avait les cheveux noirs, et la peau bien moins brune que toutes celles que j'avais vues.

Comme j'ai passé trois années entières dans ce pays-là, le lecteur attend de moi sans doute qu'à l'exemple de tous les autres voyageurs je fasse un ample récit des habitants de ce pays, c'est-à-dire des Houyhnhnms, et que j'expose en détail leurs usages, leurs mœurs, leurs maximes, leurs manières. C'est aussi ce que je vais tâcher de faire, mais en peu de mots.

Comme les Houyhnhnms, qui sont les maîtres et les animaux dominants dans cette contrée, sont tous nés avec une grande inclination pour la vertu, et n'ont pas même l'idée du mal par rapport à une créature raisonnable, leur principale maxime est de cultiver et de perfectionner leur raison et de la prendre pour guide dans toutes leurs actions. Chez eux, la raison ne produit point de problèmes comme parmi nous, et ne forme point d'arguments également vraisemblables pour et contre. Ils ne savent ce que c'est que mettre tout en question, et défendre des sentiments absurdes et des maximes malhonnêtes et pernicieuses à la faveur de la probabilité. Tout ce qu'ils disent porte la conviction dans l'esprit, parce qu'ils n'avancent rien d'obscur, rien de douteux, rien qui soit déguisé ou défiguré par les passions et par l'intérêt. Je me souviens que j'eus beaucoup de peine à faire comprendre à mon maître ce que j'entendais par le mot d'opinion, et comment il était possible que nous disputassions quelquefois, et que nous fussions rarement du même avis. La raison, disait-il, n'est-elle pas immuable ? La vérité n'est-elle pas une ? Devons-nous affirmer comme sûr ce qui est incertain ? Devons-nous nier positivement ce que nous ne voyons pas clairement ne pouvoir être ? Pourquoi agitez-vous des questions que l'évidence ne peut décider, et où, quelque parti que vous preniez, vous serez toujours livrés au doute et à l'incertitude ? À quoi servent toutes ces conjectures philosophiques, tous ces vains raisonnements sur des matières incompréhensibles, toutes ces recherches stériles et ces disputes éternelles ? Quand on a de bons yeux, on ne se heurte point ; avec une raison pure et clairvoyante, on ne doit point contester ; et, puisque vous le faites, il faut que votre raison soit couverte de ténèbres, ou que vous hâssiez la vérité.

C'était une chose admirable que la bonne philosophie de ce cheval : Socrate ne raisonna jamais plus sensément. Si nous suivions ces maximes, il y aurait assurément en Europe moins d'erreurs qu'il y en a. Mais alors que deviendraient nos bibliothèques ? que deviendraient la réputation de nos savants et le négoce de nos libraires ? La république des lettres ne serait que celle de la raison, et il n'y aurait dans les universités d'autres écoles que celles du bon sens.

Les Houyhnhnms s'aiment les uns les autres, s'aident, se soutiennent et se soulagent réciproquement ; ils ne se portent point envie ; ils ne sont point jaloux du bonheur de leurs voisins ; ils n'attendent point sur la liberté et sur la vie de leurs semblables ; ils se croiraient malheureux si quelqu'un de leur espèce l'était ; et ils disent, à l'exemple d'un ancien : *Nihil caballini a me alienum puto.* Ils ne médisent point les uns des autres ; la satire ne trouve chez eux ni principe ni objet : les supérieurs n'accablent point les inférieurs du poids de leur rang et de leur autorité ; leur conduite sage, prudente et modérée ne produit jamais le murmure ; la dépendance est un lien et non un joug, et la puissance, toujours soumise aux lois de l'équité, est révérée sans être redoutable.

Leurs mariages sont bien mieux assortis que les nôtres. Les mâles



choisissent pour épouses des femelles de la même couleur qu'eux. Un gris-pommelé épousera toujours une grise-pommelée, et ainsi des autres. On ne voit donc ni changement, ni révolution, ni déchet dans les familles ; les enfants sont tels que leurs pères et leurs mères ; leurs armes et leurs titres de noblesse consistent dans leur figure, dans leur taille, dans leur force, dans leur couleur, qualités qui se perpétuent dans leur postérité ; en sorte qu'on ne voit point un cheval magnifique et superbe engendrer une rosse, ni d'une rosse naître un beau cheval, comme cela arrive si souvent en Europe.

Parmi eux, on ne remarque point de mauvais ménage. L'épouse est fidèle à son mari, et le mari l'est également à son épouse.

L'un et l'autre vieillissent sans se refroidir, au moins du côté du cœur : le divorce et la séparation, quoique permis, n'ont jamais été pratiqués chez eux ; les époux sont toujours amants, et les épouses toujours maîtresses : ils ne sont point impérieux, elles ne sont point rebelles, et jamais elles ne s'avilissent de refuser ce qu'ils sont en droit, et presque toujours en état d'exiger.

Leur chasteté réciproque est le fruit de la raison, et non de la crainte, des égards, ou du préjugé. Ils sont chastes et fidèles, parce que, pour la douceur de leur vie et pour le bon ordre, ils sont promis de l'être. C'est l'unique motif qui leur fait considérer la chasteté comme une vertu. Ils regardent d'ailleurs comme un vice condamné par la nature la négligence d'une propagation légitime de leur espèce, et ils abhorrent tout ce qui peut y mettre obstacle, ou y apporter quelque retardement. Ils élèvent leurs enfants avec un soin infini. Tandis que la mère veille sur le corps et sur la santé, le père veille sur l'esprit et sur la raison. Ils réprimant en eux, autant qu'il est possible, les saillies et les ardeurs fougueuses de la jeunesse, et les marient de bonne heure, conformément aux conseils de la raison et aux désirs de la nature. En attendant ils ne souffrent aux jeunes mâles qu'une seule maîtresse, qui loge avec eux, et est mise au nombre des domestiques de la maison, mais qui, au moment du mariage, est toujours congédiée.

On donne aux femelles à peu près la même éducation qu'aux mâles ; et je me souviens que mon maître trouvait déraisonnable et ridicule notre usage à cet égard. Il disait que la moitié de notre espèce n'avait d'autre talent que celui de la multiplier.

Le mérite des mâles consiste principalement dans la force et dans la légèreté, et celui des femelles dans la douceur et dans la souplesse. Si une femelle a les qualités d'un mâle, on lui cherche un époux qui ait les qualités d'une femelle : alors tout est compensé ; et il arrive, comme quelquefois parmi nous, que la femme est le mari, et que le mari est la femme. En ce cas, les enfants qui naissent d'eux ne dégénèrent point, mais ressemblent et perpétuent heureusement les propriétés des auteurs de leur être. »

Oral collectif de synthèse :



Lemuel Gulliver est banni du pays des Houyhnhnms par ordre du parlement, qui craint que sa présence et le traitement privilégié que l'on réserve à cet étrange yahou ne finissent par provoquer le désordre civil. Il lui faut donc rentrer en Europe. Via Lisbonne, il passe en Angleterre. Les humains en compagnie desquels il voyage le révulsent. De retour chez lui, il a du mal à reprendre contact avec son espèce dont il voit désormais tous les défauts.

« Ma femme et toute ma famille, en me revoyant, me témoignèrent leur surprise et leur joie : comme ils m'avaient cru mort, ils s'abandonnèrent à des transports que je ne puis exprimer. Je les embrassai tous assez froidement, à cause de l'idée d'yahou qui n'était pas encore sortie de mon esprit ; et pour cette raison je ne voulus point d'abord coucher avec ma femme. Du premier argent que j'eus, je l'employai à acheter deux jeunes chevaux, pour lesquels je fis bâtir une fort belle écurie, et auxquels je donnai un palefrenier du premier mérite, que je fis mon favori et mon confident. L'odeur de l'écurie me charmait, et j'y passais tous les jours quatre heures à parler à mes chers chevaux, qui me rappelaient le souvenir des vertueux Houyhnhnms. Dans le temps que j'écris cette relation, il y a cinq ans que je suis de retour de mon dernier voyage, et que je vis retiré chez moi. La première année je souffris avec peine la vue de ma femme et de mes enfants, et ne pus presque gagner sur moi de manger avec eux. Mes idées changèrent dans la suite ; et aujourd'hui je suis un homme ordinaire, quoique toujours un peu misanthrope. »

Tâchons d'élucider cette misanthropie : vous voilà Gulliver, sa femme et un de ses enfants (ou de ses amis, ou de ses voisins, comme bon vous semble). Votre groupe répond, en quinze minutes maximum, à la question suivante :

Comment vivre en bonne intelligence avec les bêtes ?

**Pour alimenter votre réflexion,
plusieurs vidéos passionnantes sur le
PHILOFIL**



Question d'interprétation philosophique (exercice réalisé en classe)



« Les animaux n'ont pas conscience d'eux-mêmes et ne sont par conséquent que des moyens en vue d'une fin. Cette fin est l'homme. Aussi celui-ci n'a-t-il aucun devoir immédiat envers eux. On peut se demander pourquoi les animaux existent, mais on ne peut poser cette question à propos de l'homme. Les devoirs que nous avons envers les animaux ne sont que des devoirs indirects envers l'humanité. Les animaux sont un analogon de l'humanité ; en observant nos devoirs envers les animaux, pour tout ce qui en eux entretient quelque analogie avec la nature humaine, nous observons en fait indirectement nos devoirs envers l'humanité. Le chien qui a longuement et fidèlement servi son maître nous offre un exemple de ceci. Par analogie avec le service humain, on dira que ce chien mérite récompense, que s'il devient trop vieux pour servir son maître, celui-ci devra tout de même le garder à sa charge jusqu'à ce qu'il meure. Cela favorise l'accomplissement de nos devoirs envers l'humanité, d'après lesquels nous aurions été tenus à une telle action. Quand les actions des animaux offrent une analogie avec les actions humaines et paraissent découler des mêmes principes, nous avons donc des devoirs envers ces êtres, en tant que par là nous favorisons l'accomplissement des devoirs correspondants que nous avons envers l'humanité. Celui qui abat son chien parce qu'il ne lui est plus daucune utilité et ne lui rapporte même pas ce qu'il faut pour le nourrir, n'enfreint pas en vérité le devoir qu'il a envers son chien, puisque celui-ci est incapable de jugement, mais il commet un acte qui heurte en lui le sentiment d'humanité et l'affabilité bienveillante, auxquels il lui faut pourtant donner suite, en vertu des devoirs qu'il a envers l'humanité. »

Kant, *Leçons d'éthique*

Questions :

1. Déterminez la **thèse** de ce texte et la **structure de son argumentation**.
2. Dans quelle mesure les animaux peuvent-ils être des moyens en vue d'une fin ?
3. Une analogie est une similitude entre deux objets différents, une ressemblance sans identité. Dans quelle mesure y a-t-il **analogie** entre l'homme et l'animal selon Kant ?
4. A partir du texte, quelle définition peut-on donner des **devoirs indirects** ?
5. Question d'interprétation philosophique : **Les animaux ont-ils des droits** ?

Dernier galop...



Dans son *Histoire naturelle*, Buffon rapporte des observations sur la nature et formule des hypothèses sur l'organisation de celle-ci.

« Mais [...] nous n'avons pas d'autres moyens pour arriver à la connaissance des choses naturelles, il faut aller jusqu'où cette route peut nous conduire, il faut rassembler tous les objets, les comparer, les étudier, et tirer de leurs rapports combinés toutes les lumières qui peuvent nous aider à les apercevoir nettement et à les mieux connaître.

La première vérité qui sort de cet examen sérieux de la nature, est une vérité peut-être humiliante pour l'homme, c'est qu'il doit se ranger lui-même dans la classe des animaux, auxquels il ressemble par tout ce qu'il a de matériel, et même leur instinct lui paraîtra peut-être plus sûr que sa raison, et leur industrie plus admirable que ses arts. Parcourant ensuite successivement et par ordre les différents objets qui composent l'Univers, et se mettant à la tête de tous les êtres créés, il verra avec étonnement qu'on peut descendre par des degrés presque

insensibles, de la créature la plus parfaite jusqu'à la matière la plus informe, de l'animal le mieux organisé jusqu'au minéral le plus brut ; il reconnaîtra que ces nuances imperceptibles sont le grand œuvre de la nature ; il les trouvera ces nuances, non seulement dans les grandeurs et dans les formes, mais dans les mouvements, dans les générations, dans les successions de toute espèce. »

Buffon, *Histoire naturelle, générale et particulière*,
Premier Discours : « De la manière d'étudier l'histoire naturelle »

« La plus noble conquête que l'homme ait jamais faite est celle de ce fier et fougueux animal, qui partage avec lui les fatigues de la guerre et la gloire des combats ; aussi intrépide que son maître, le cheval voit le péril et l'affronte ; il se fait au bruit des armes, il l'aime, il le cherche et s'anime de la même ardeur : il partage aussi ses plaisirs ; à la chasse, aux tournois, à la course, il brille, il étincelle. Mais docile autant que courageux, il ne se laisse point emporter à son feu ; il sait réprimer ses mouvements. non seulement il fléchit sous la main de celui qui le guide, mais il semble consulter ses désirs, et, obéissant toujours aux impressions qu'il en reçoit, il se précipite, se modère ou s'arrête : c'est une créature qui renonce à son être pour n'exister que par la volonté d'un autre, qui sait même la prévenir ; qui par la promptitude et la précision de ses mouvements,

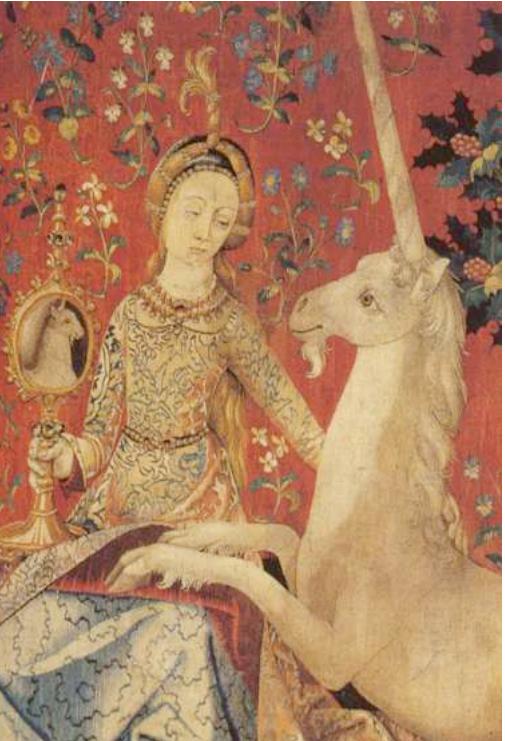
l'exprime et l'exécute ; qui sent autant qu'on le désire, et se rend autant qu'on veut ; qui, se livrant sans réserve, ne se refuse à rien, sert de toutes ses forces, s'excède, et même meurt pour obéir.

Voilà le cheval dont les talents sont développés, dont l'art a perfectionné les qualités naturelles, qui dès le premier âge a été soigné et ensuite exercé, dressé au service de l'homme : c'est par la perte de sa liberté que commence son éducation, et c'est par la contrainte qu'elle s'achève. L'esclavage ou la domesticité de ces animaux est même si universelle, si ancienne, que nous ne les voyons que rarement dans leur état naturel : ils sont toujours couverts de harnais dans leurs travaux ; on ne les délivre jamais de tous leurs liens, même dans les temps du repos ; et si on les laisse quelquefois errer en liberté dans les pâturages, ils y portent toujours les marques de la servitude, et souvent les empreintes cruelles du travail et de la douleur ; la bouche est déformée par les plis que le mors a produits ; les flancs sont entamés, par des plaies, ou sillonnés de cicatrices faites par l'éperon ; la corne des pieds est traversée par des clous. L'attitude du corps est encore gênée par l'impression subsistante des entraves habituelles ; on les en délivrerait en vain, ils n'en seraient pas plus libres, ceux même dont l'esclavage est le plus doux, qu'on ne nourrit, qu'on n'entretnit que pour le luxe et la magnificence, et dont les chaînes dorées servent moins à leur parure qu'à la vanité de leur maître, sont encore plus déshonorés par l'élegance de leur toupet, par les tresses de leurs crins, par l'or et la soie dont on les couvre, que par les fers qui sont sous leurs pieds.

La nature est plus belle que l'art ; et, dans un être animé, la liberté des mouvements fait la belle nature. Voyez ces chevaux qui se sont multipliés dans les contrées de l'Amérique espagnole, et qui vivent en chevaux libres : leur démarche, leur course, leurs sauts ne sont ni gênés, ni mesurés : fiers de leur indépendance, ils fuient la présence de l'homme, ils dédaignent ses soins ; ils cherchent et trouvent eux-mêmes la nourriture qui leur convient ; ils errent, ils bondissent en liberté dans les prairies immenses, où ils cueillent les productions nouvelles d'un printemps toujours nouveau ; sans habitation fixe, sans autre abri que celui d'un ciel serein, ils respirent un air plus pur que celui de ces palais voûtés où nous les renfermons, en pressant les espaces qu'ils doivent occuper : aussi ces chevaux sauvages sont-ils beaucoup plus forts, plus légers, plus nerveux que la plupart des chevaux domestiques ; ils ont ce que donne la nature, la force et la noblesse ; les autres n'ont que ce que l'art peut donner, l'adresse et l'agrément.

Le naturel de ces animaux n'est point féroce, ils sont seulement fiers et sauvages. Quoique supérieurs par la force à la plupart des autres animaux, jamais ils ne les attaquent ; et s'ils en sont attaqués, il les dédaignent, les écartent ou les écrasent. Ils vont aussi par troupes, et se réunissent pour le seul plaisir d'être ensemble ; car ils n'ont aucune crainte, mais ils prennent de l'attachement les uns pour les autres. Comme l'herbe et les végétaux suffisent à leur nourriture, qu'ils ont abondamment de quoi satisfaire leur appétit, et qu'ils n'ont aucun goût pour la chair des animaux, ils ne leur font point la guerre, ils ne se la font point entre eux, ils ne se disputent pas leur subsistance ; ils n'ont jamais occasion de ravir une proie ou de s'arracher un bien, sources ordinaires de querelles et de combats parmi les animaux carnassiers : ils vivent donc en paix, parce que leurs appétits sont simples et modérés, et qu'ils ont assez pour ne rien envier. Tout cela peut se remarquer dans les jeunes chevaux qu'on élève ensemble et qu'on mène en troupeaux ; ils ont les moeurs douces et les qualités sociales leur force et leur ardeur ne se marquent ordinairement que par des signes d'émulation ; ils cherchent à se devancer à la course, à se faire et même s'animer au péril en se défiant à traverser une rivière, sauter un fossé ; et ceux qui dans ces exercices naturels donnent l'exemple, ceux qui d'eux-mêmes vont les premiers, sont les plus généreux, les meilleurs et souvent les plus dociles et les plus souples, lorsqu'ils sont une fois domptés.

Quelques anciens auteurs parlent des chevaux sauvages, et citent même les lieux où ils se trouvaient. Hérodote dit que, sur les bords de l'Hypanis, en Scythe, il y avait des chevaux sauvages qui étaient blancs, et que dans la partie septentrionale de la Thrace au delà du Danube, il y en avait d'autres qui avaient le poil long de cinq doigts par tout le corps. Aristote cite la Syrie, Pline le pays du Nord, Strabon les Alpes et l'Espagne, comme des lieux où on trouve des chevaux sauvages. Parmi les modernes, Cardan dit la même chose de l'Ecosse et des Orcades, Maüs de la Moscovie, Dapper de l'île de Chypre, où il y avait, dit-il, des chevaux sauvages qui étaient beaux, et qui avaient de la force et de la vitesse ; Struys de l'île de May au cap Vert, où il y avait des chevaux sauvages fort petits. Léon l'Africain rapporte aussi qu'il y avait des chevaux sauvages dans les



déserts de ces contrées inhabitées ou dépeuplées ; car cette espèce d'animaux manquait au Nouveau Monde. L'étonnement et la frayeur que marquèrent les habitants du Mexique et du Pérou à l'aspect des chevaux et des cavaliers, firent assez voir aux Espagnols que ces animaux étaient absolument inconnus dans ces climats ; ils en transportèrent donc un grand nombre,

déserts de l'Afrique et de l'Arabie, et il assure qu'il a vu lui-même, dans les solitudes de Numidie, un poulain dont le poil était blanc et la crinière crépue. Marmol confirme ce fait en disant qu'il y en a quelques-uns dans les déserts de l'Arabie et de la Libye, qu'ils ont la crinière et les crins fort courts et hérisrés, et que ni les chiens ni les chevaux domestiques ne peuvent les atteindre à la course. On trouve aussi, dans les *Lettres édifiantes*, qu'à la Chine, il y a des chevaux sauvages fort petits.

Comme toutes les parties de l'Europe sont aujourd'hui peuplées et presque également habitées, on n'y trouve plus de chevaux sauvages, et ceux que l'on voit en Amérique sont des chevaux domestiques et européens d'origine, que les Espagnols y ont transportés et qui se sont multipliés dans les vastes

tant pour leur service et leur utilité particulière que pour en propager l'espèce ; ils en lâchèrent dans plusieurs îles, et même dans le continent, où ils se sont multipliés comme les autres animaux sauvages. M. de La Salle en a vu en 1685 dans l'Amérique septentrionale, près de la baie Saint-Louis ; ces chevaux paissaient dans les prairies, et ils étaient si farouches, qu'on ne pouvait les approcher. L'auteur de l'*Histoire des aventuriers flibustiers* dit qu'on voit quelquefois, dans l'île Saint-Domingue, des troupes de plus de cinq cents chevaux qui courent tous ensemble, et que, lorsqu'ils aperçoivent un homme, ils s'arrêtent tous ; que l'un d'eux s'approche à une certaine distance, souffle des naseaux, prend la fuite, et que tous les autres le suivent.

Il ajoute qu'il ne sait si ces chevaux ont dégénéré en devenant sauvages, mais qu'il ne les a pas trouvés aussi beaux que ceux d'Espagne, quoiqu'ils soient de cette race. Ils ont, dit-il, la tête fort grosse, aussi bien que les jambes, qui de plus sont raboteuses ; ils ont aussi les oreilles et le cou longs : les habitants du pays les apprivoisent aisément, et les font ensuite travailler ; les chasseurs leur font porter leurs cuirs. On se sert pour les prendre de cordes qu'on tend dans les endroits qu'ils fréquentent ; ils s'y engagent aisément, et s'ils se prennent par le cou, ils s'étranglent eux-mêmes, à moins qu'on n'arrive assez tôt pour les secourir ; on les arrête par le corps et les jambes, et on les attache à des arbres, où on les laisse pendant deux jours sans boire ni manger : cette épreuve suffit pour commencer à les rendre dociles, et avec le temps ils le deviennent autant que s'ils n'eussent jamais été farouches ; et même si par quelque hasard ils se trouvent en liberté, ils ne deviennent pas sauvages une seconde fois, ils reconnaissent leurs maîtres, et se laissent approcher et reprendre aisément. »

Buffon, *Histoire naturelle*, tome IV, « Du Cheval »



Le scientifique Lamarck effectue une classification des animaux dans laquelle il situe les hommes parmi les mammifères. Il les sépare des quadrupèdes (c'est-à-dire qui ont « quatre mains ») et les désigne comme bimanes (c'est-à-dire qui ont « deux mains »).

« Si l'homme n'était distingué des animaux que relativement à son organisation, il serait aisément de montrer que les caractères d'organisation dont on se sert pour en former, avec ses variétés, une famille à part, sont tous le produit d'anciens changements dans ses actions, et des habitudes qu'il a prises et qui sont devenues particulières aux individus de son espèce.

Effectivement, si une race quelconque de quadrupèdes, surtout la plus perfectionnée d'entre elles, perdait, par la nécessité des circonstances, ou par quelque autre cause, l'habitude de grimper sur les arbres, et d'en empoigner les branches avec les pieds, comme avec les mains, pour s'y accrocher ; et si les individus de cette race, pendant une suite de générations, étaient forcés de ne se servir de leurs pieds que pour marcher, et cessaient

d'employer leurs mains comme des pieds ; il n'est pas douteux, d'après les observations exposées dans le chapitre précédent, que ces quadrupèdes ne fussent à la fin transformés en bimanes, et que les pouces de leurs pieds ne cessassent d'être écartés des doigts, ces pieds ne leur servant plus qu'à marcher.

En outre, si les individus dont je parle, mus par le besoin de dominer, et de voir à la fois au loin et au large, s'efforçaient de se tenir debout, et en prenaient constamment l'habitude de génération en génération ; il n'est pas douteux encore que leurs pieds ne prissent insensiblement une conformation propre à les tenir dans une attitude redressée, que leurs jambes n'acquiennent des mollets, et que ces animaux ne pussent alors marcher que péniblement sur les pieds et les mains à la fois. »

Jean-Baptiste de Lamarck, *Philosophie zoologique*, I, 8

Dans le texte suivant, Condillac institue la comparaison entre l'homme et l'animal et défend l'idée d'une continuité entre eux : l'animal est susceptible de sentir, de juger, de penser mais c'est grâce au langage que l'homme va pouvoir prolonger et dépasser l'animalité.

« Il n'est pas étonnant que l'homme, qui est aussi supérieur par l'organisation que par la nature de l'esprit qui l'anime, ait seul le don de la parole ; mais, parce que les bêtes n'ont pas cet avantage, faut-il croire que ce sont des automates, ou des êtres sensibles, privés de toute espèce d'intelligence ? Non sans doute. Nous devons seulement conclure que, puisqu'elles n'ont qu'un langage fort imparfait, elles sont à peu près bornées aux connaissances que chaque individu peut acquérir par lui-même. Elles vivent ensemble, mais elles pensent presque toujours à part.

Comme elles ne peuvent se communiquer qu'un très petit nombre d'idées, elles se copient peu : se copiant peu, elles contribuent faiblement à leur perfection réciproque ; et par conséquent, si elles font toujours les mêmes choses et de la même manière, c'est, comme je l'ai fait voir, parce qu'elles obéissent chacune aux mêmes besoins.

Mais si les bêtes pensent, si elles se font connaître quelques-uns de leurs sentiments ; enfin, s'il y en a qui entendent quelque peu notre langage, en quoi donc diffèrent-elles de l'homme ? N'est-ce que du plus au moins ?

Je réponds que dans l'impuissance où nous sommes de connaître la nature des êtres, nous ne pouvons juger d'eux que par leurs opérations. C'est pourquoi nous voudrions vainement trouver le moyen de marquer à chacun ses limites ; nous ne verrons jamais entre eux que du plus ou du moins. C'est ainsi que l'homme nous paraît différer de l'ange, et l'ange de Dieu même : mais de l'ange à Dieu la distance est infinie ; tandis que de l'homme à l'Ange, elle est très considérable, et sans doute plus grande encore de l'homme à la bête. »



Condillac, *Traité des animaux*



Après avoir fait voir combien la connaissance des hommes est supérieure à celle des animaux, Condillac cherche en quoi les passions des hommes diffèrent de celles des animaux et, pour ce faire, il s'interroge sur ce qu'est l'amour-propre (origine de toutes les passions) chez l'animal ainsi que chez l'homme.

« L'amour-propre est sans doute une passion commune à tous les animaux, et c'est de lui que naissent tous les autres penchants. Mais il ne faut pas entendre par cet amour le désir de se conserver. Pour former un pareil désir, il faut savoir qu'on peut périr ; et ce n'est qu'après avoir été témoin de la perte de nos semblables que nous pouvons penser que le même sort nous attend. Nous apprenons au contraire, en naissant, que nous sommes sensibles à la douleur. Le premier objet de l'amour-propre est donc d'écartier tout sentiment désagréable ; et c'est par-là qu'il tend à la conservation de l'individu.

Voilà vraisemblablement à quoi se borne l'amour-propre des bêtes. Comme elles ne s'affectent réciproquement que par les signes qu'elles donnent de leur douleur ou de leur plaisir,

celles qui continuent de vivre ne portent plus leur attention sur celles qui ne sont plus. D'ailleurs, toujours entraînées au dehors par leurs besoins, incapables de réfléchir sur elles-mêmes, aucune ne se dirait en voyant ses semblables privées de mouvement : elles ont fini, je finirai comme elles. Elles n'ont donc aucune idée de la mort ; elles ne connaissent la vie que par sentiment ; elles meurent sans avoir prévu qu'elles pouvaient cesser d'être ; et lorsqu'elles travaillent à leur conservation, elles ne sont occupées que du soin d'écartier la douleur.

Les hommes, au contraire, s'observent réciproquement dans tous les instants de leur vie, parce qu'ils ne sont pas bornés à ne se communiquer que les sentiments, dont quelques mouvements ou quelques cris inarticulés peuvent être les signes. Ils se disent les uns aux autres tout ce qu'ils sentent et tout ce qu'ils ne sentent pas. Ils s'apprennent mutuellement comment leur force s'accroît, s'affaiblit, s'éteint. Enfin, ceux qui meurent les premiers disent qu'ils ne sont plus, en cessant de dire qu'ils existent, et tous répètent bientôt : un jour donc nous ne serons plus. L'amour-propre par conséquent n'est pas pour l'homme le seul désir d'éloigner la douleur, c'est encore le désir de sa conservation. »

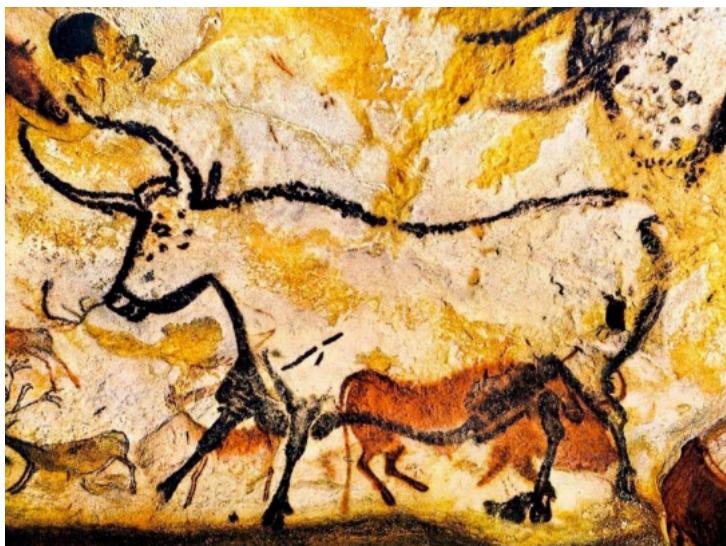
Condillac, *Traité des animaux*

Selon Descartes, le corps est semblable à une machine. L'animal, dépourvu d'âme, n'est qu'un corps.

« Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre plus semblable à nous qu'il est possible : en sorte que, non seulement il lui donne au-dehors la couleur et la figure de tous nos membres, mais aussi qu'il met au-dedans toutes les pièces qui sont requises pour faire qu'elle marche, qu'elle mange, qu'elle respire, et enfin qu'elle imite toutes celles de nos fonctions qui peuvent être imaginées procéder de la matière, et ne dépendre que de la disposition des organes.

Nous voyons des horloges, des fontaines artificielles, des moulins et autres semblables machines, qui n'étant faites que par des hommes, ne laissent pas d'avoir la force de se mouvoir d'elles-mêmes en plusieurs diverses façons ; et il me semble que je ne saurais imaginer tant de sortes de mouvements en celle-ci, que je suppose être faite des mains de Dieu, ni lui attribuer tant d'artifice, que vous n'ayez sujet de penser, qu'il y en peut avoir encore davantage. »

Descartes – *Traité de l'homme*



« Je désire que vous considériez, après cela, que toutes les fonctions que j'ai attribuées à cette machine, comme la digestion des viandes, le battement du cœur et des artères, la nourriture et la croissance des membres, la respiration, la veille et le sommeil ; la réception de la lumière, des sons, des odeurs, des goûts, de la chaleur, et de telles autres qualités, dans les organes des sens extérieurs ; l'impression de leurs idées dans l'organe du sens commun et de l'imagination, la rétention ou l'empreinte de ces idées dans la mémoire ; les mouvements intérieurs des appétits et des passions ; et enfin les mouvements extérieurs de tous les membres, qui suivent si à propos, tant des actions des objets qui se présentent aux sens, que des passions, et des impressions qui se rencontrent dans la mémoire, qu'ils imitent le plus parfaitement qu'il est possible ceux d'un vrai homme : je désire, disje, que vous considériez que ces fonctions suivent tout naturellement, en cette machine, de la seule disposition de ses organes, ni plus ni moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle

de ses contrepoids et de ses roues ; en sorte qu'il ne faut point à leur occasion concevoir en elle aucune âme végétative, ni sensitive, ni aucun principe de mouvement et de vie, que son sang et ses esprits, agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés. »

Descartes – *Traité de l'homme*

Selon Kant, la nature organisée ne peut être réduite à une machine.

« Dans une montre une partie est l'instrument du mouvement des autres, mais un rouage n'est pas la cause efficiente de la production d'un autre rouage ; certes une partie existe pour une autre, mais ce n'est pas par cette autre partie qu'elle existe. C'est pourquoi la cause productrice de celle-ci et de leur forme n'est pas contenue dans la nature (de cette matière), mais en dehors d'elle, dans un être, qui d'après des Idées peut réaliser un tout possible par sa causalité. C'est pourquoi aussi dans une montre un rouage ne peut en produire un autre et encore moins une montre d'autres montres, en sorte qu'à cet effet elle utiliserait (elle organisera) d'autres matières ; c'est pourquoi elle ne remplace pas d'elle-même les parties qui lui ont été ôtées, ni ne corrige leurs défauts dans la première formation par l'intervention des autres parties, ou se répare elle-même, lorsqu'elle est déréglée : or tout cela nous pouvons en revanche l'attendre de la nature organisée. Ainsi un être organisé n'est pas simplement machine, car la machine possède uniquement une *force motrice* ; mais l'être organisé possède en soi une *force formatrice*, qu'il communique aux matériaux qui ne la possèdent pas (il les organise) : il s'agit ainsi d'une force formatrice qui se propage et qui ne peut pas être expliquée par la seule faculté de mouvoir (le mécanisme). »

Kant – *Critique de la faculté de juger*, § 65

Claude Bernard plussoie...

« Les êtres vivants présentent des phénomènes qui ne se retrouvent pas dans la nature brute, et qui, par conséquent, leur sont spéciaux. J'admetts en effet que les manifestations vitales ne sauraient être élucidées par les seuls phénomènes physico-chimiques connus dans la matière brute. »

Claude Bernard – *Introduction à la médecine expérimentale*

« On traite l'organisme comme une machine et on a raison, mais on le considère comme une *machine mécanique* fixe, immuable, renfermée dans les bornes d'une précision mathématique, et on a grand tort. L'organisme est une *machine organique* c'est-à-dire douée d'un mécanisme flexible, élastique, à cause des procédés spéciaux organiques qui sont mis là en usage, sans déroger cependant aux lois générales de la mécanique, de la physique et de la chimie. »

Claude Bernard – *Pensées détachées*



Henry More critique la thèse de Descartes, dite de l'animal-machine, selon laquelle les fonctions vitales et les capacités des animaux sont les effets de mécanismes et d'automatismes.

« De toutes vos opinions sur lesquelles je pense différemment que vous, je ne sens pas une plus grande révolte dans mon esprit, soit mollesse ou douceur du tempérament, que sur le sentiment meurtrier et barbare que vous avancez dans votre *Méthode*, et par lequel vous arrachez la vie et le sentiment à tous les animaux ; ou plutôt vous soutenez qu'ils n'en ont jamais joui ; car vous ne sauriez souffrir qu'ils aient jamais vécu. Ici les lumières pénétrantes de votre esprit, ne me causent pas tant d'admiration que d'épouvante : alarmé du destin des animaux, je considère moins en vous cette subtilité ingénue, que ce fer cruel et tranchant dont vous paraissiez armé pour ôter comme d'un seul coup la vie et le sentiment à tout ce qui

est presque animé dans la nature et pour les métamorphoser en marbres et machines. [...] Les oiseaux qui peuvent chanter apporteraient-ils tant d'attention à écouter ce qu'on leur dit, s'ils n'avaient ni sentiment ni réflexion ? D'où pourrait venir sans cela cette finesse et cette sagacité des renards et des chiens ? D'où vient que les menaces et les paroles réprimant les bêtes lorsqu'elles donnent des marques de leur féroce ? Pourquoi lorsqu'un chien pressé par la faim a volé quelque chose, s'enfuit-il et se cache-t-il comme sachant qu'il a mal fait, et marchant avec crainte et défiance, ne flatte personne en passant, mais se détournant de leur chemin, cherche la tête baissée un lieu écarté, usant d'une sage précaution, pour n'être pas puni de son crime ? Comment expliquer tout cela sans un sentiment intérieur ? Le nombre infini de petits contes que l'on fait pour prouver qu'il y a de la raison dans les animaux ne doivent-ils pas du moins prouver qu'il y a en eux du sentiment et de la mémoire ? »

Henry More, *Lettre à Descartes du 11 décembre 1648*



Voltaire conteste lui aussi la théorie élaborée par Descartes.

« BÊTES

Quelle pitié, quelle pauvreté, d'avoir dit que les bêtes sont des machines privées de connaissance et de sentiment, qui font toujours leurs opérations de la même manière, qui n'apprennent rien, ne perfectionnent rien, etc. !

Quoi ! cet oiseau qui fait son nid en demi-cercle quand il l'attache à un mur, qui le bâtit en quart de cercle quand il est dans un angle, et en cercle sur un arbre : cet oiseau fait tout de la même façon ? Ce chien de chasse que tu as discipliné pendant trois mois n'en sait-il pas plus au bout de ce temps qu'il n'en savait avant tes leçons ? Le serin à qui tu apprends un air le répète-t-il dans l'instant ? N'emploies-tu pas un temps considérable à l'enseigner ? N'as-tu pas vu qu'il se méprend et qu'il se corrige ?

Est-ce parce que je te parle que tu juges que j'ai du sentiment, de la mémoire, des idées ? Eh bien ! je ne te parle pas ; tu me vois entrer chez moi l'air affligé, chercher un papier avec inquiétude, ouvrir le bureau où je me souviens de l'avoir enfermé, le trouver, le lire avec joie. Tu juges que j'ai éprouvé le sentiment de l'affliction et celui du plaisir, que j'ai de la mémoire et de la connaissance.

Porte donc le même jugement sur ce chien qui a perdu son maître, qui l'a cherché dans tous les chemins avec des cris douloureux, qui entre dans la maison, agité, inquiet, qui descend, qui monte, qui va de chambre en chambre, qui trouve enfin dans son cabinet le maître qu'il aime, et qui lui témoigne sa joie par la douceur de ses cris, par ses sauts, par ses caresses.

Des barbares saisissent ce chien, qui l'emporte si prodigieusement sur l'homme en amitié ; ils le clouent sur une table, et ils le dissèquent vivant pour te montrer les veines mésaraïques. Tu découvres dans lui tous les mêmes organes de sentiment qui sont dans toi. Réponds-moi, machiniste, la nature a-t-elle arrangé tous les ressorts du sentiment dans cet animal, afin qu'il ne sente pas ? a-t-il des nerfs pour être impassible ? Ne suppose point cette impertinente contradiction dans la nature. »



Voltaire, *Dictionnaire philosophique*



Montaigne, chute de cheval et amour des bêtes...

« J'ai vu autrefois parmi nous des hommes amenés par mer d'un pays lointain : parce que nous ne comprenions nullement leur langage, et que leurs manières, au demeurant, et leur attitude extérieure, ainsi que leurs vêtements, étaient totalement éloignés des nôtres, qui d'entre nous ne les jugeait pas sauvages et [semblables] à des bêtes ? Qui n'attribuait pas à la stupidité et à la bêtise le fait qu'on les voyait muets, qu'ils ignoraient la langue française, qu'ils ignoraient nos bâsemains et nos réverences pleines de contorsions, notre port et notre maintien sur lesquels la nature humaine doit infailliblement prendre modèle ?

Tout ce qui nous semble extraordinaire, nous le condamnons, et aussi ce que nous ne comprenons pas : c'est, de même, ce qui nous arrive dans le jugement que nous portons sur les bêtes. Elles ont nombre de manières d'être qui ressemblent aux nôtres : de ces traits-là, par comparaison, nous pouvons tirer quelque conjecture ; mais sur ce qu'elles ont de particulier, que savons-nous au fond ? Les chevaux, les chiens, les bœufs, les brebis, les oiseaux et la plupart des

animaux qui vivent avec nous reconnaissent notre voix et se laissent diriger par elle : et c'est ce que faisait bien également la murène de Crassus : elle venait vers lui quand il l'appelait, et les anguilles qui se trouvent dans la fontaine d'Aréthuse le font aussi ; j'ai vu aussi des viviers en assez grand nombre où les poissons accourent, pour manger, à certain cri que poussent ceux qui les nourrissent. »

Michel de Montaigne, *Essais*, II, 12

Chacun son chien...

« Jacques demanda à son maître s'il n'avait pas remarqué que, quelle que fût la misère des petites gens, n'ayant pas de pain pour eux, ils avaient tous des chiens ; s'il n'avait pas remarqué que ces chiens, étant tous instruits à faire des tours, à marcher à deux pattes, à danser, à rapporter, à sauter pour le roi, pour la reine, à faire le mort, cette éducation les avait rendus les plus malheureuses bêtes du monde. D'où il conclut que tout homme voulait commander à un autre, et que l'animal se trouvant dans la société immédiatement au-dessous de la classe des derniers citoyens commandés par toutes les autres classes, ils prenaient un animal pour commander aussi à quelqu'un. « Eh bien ! dit Jacques, chacun a son chien. Le ministre est le chien du roi ; le premier commis est le chien du ministre ; la femme est le chien du mari, ou le mari le chien de la femme ; Favori est le chien de celle-ci, et Thibaud est le chien de l'homme du coin. Lorsque mon maître me fait parler quand je voudrais me taire, ce qui, à la vérité, m'arrive rarement, continua Jacques ; lorsqu'il me fait taire quand je voudrais parler, ce qui est très difficile ; lorsqu'il me demande l'histoire de mes amours, et que j'aimerais mieux causer d'autre chose ; lorsque j'ai commencé l'histoire de mes amours, et qu'il l'interrompt : que suis-je autre chose que son chien ? Les hommes faibles sont les chiens des hommes fermes. »

Denis Diderot, *Jacques le Fataliste et son maître*

Et si les loups étaient aussi cruels que les hommes, que dirions-nous ?

« Petits hommes, hauts de six pieds, tout au plus de sept, qui vous enfermez aux foires comme géants et comme des pièces rares dont il faut acheter la vue, dès que vous allez jusques à huit pieds ; qui vous donnez sans pudeur de la hautesse et de l'éminence, qui est tout ce que l'on pourrait accorder à ces montagnes voisines du ciel et qui voient les nuages se former au-dessous d'elles ; espèce d'animaux glorieux et superbes, qui méprisez toute autre espèce, qui ne faites pas même comparaison avec l'éléphant et la baleine ; approchez, hommes, répondez un peu à Démocrite. Ne dites-vous pas en commun proverbe : des loups ravissants, des lions furieux, malicieux comme un singe ? Et vous autres, qui êtes-vous ? J'entends corner sans cesse à mes oreilles : L'homme est un animal raisonnable. Qui vous a passé cette définition ? Sont-ce les loups, les singes et les lions, ou si vous vous l'êtes accordée à vous-mêmes ? C'est déjà une chose plaisante que vous donniez aux animaux, vos confrères, ce qu'il y a de pire, pour prendre pour vous ce qu'il y a de meilleur. Laissez-les un peu se définir eux-mêmes, et vous verrez comme ils s'oublieront et comme vous serez traités. Je ne parle point, ô hommes, de vos légèretés, de vos folies et de vos caprices, qui vous mettent au-dessous de la taupe et de la tortue, qui vont sagement leur petit train, et qui suivent sans varier l'instinct de leur nature ; mais écoutez-moi un moment. Vous dites d'un tiercelet de faucon qui est fort léger, et qui fait une belle descente sur la perdrix : « Voilà un bon oiseau » ; et d'un lévrier qui prend un lièvre corps à corps : « C'est un bon lévrier. » Je consens aussi que vous disiez d'un homme qui court le sanglier, qui le met aux abois, qui l'atteint et qui le perce : « Voilà un brave homme. » Mais si vous voyez deux chiens qui s'aboient, qui s'affrontent, qui se mordent et se déchirent, vous dites : « Voilà de sots animaux » ; et vous prenez un bâton pour les séparer. Que si l'on vous disait que tous les chats d'un grand pays se sont assemblés par milliers dans une plaine, et qu'après avoir miaulé tout leur souâl, ils se sont jetés avec fureur les uns sur les autres, et ont joué ensemble de la dent et de la griffe ; que de cette mêlée il est demeuré de part et d'autre neuf à dix mille chats sur la place, qui ont infecté l'air à dix lieues de là par leur puanteur, ne diriez-vous pas : « Voilà le plus abominable sabbat dont on ait jamais ouï parler » ? Et si les loups en faisaient de même : « Quels hurlements ! quelle boucherie ! » Et si les uns ou les autres vous disaient qu'ils aiment la gloire, concluriez-vous de ce discours qu'ils la mettent à se trouver à ce beau rendez-vous, à détruire ainsi et à anéantir leur propre espèce ? »

Jean de La Bruyère, *Les Caractères ou les moeurs de ce siècle*, « Des Jugements »



« Il n'est pas beau, mon cheval. Il a trop de noeuds et de salières, les côtes plates, une queue de rat et des incisives d'Anglaise. Mais il m'attendrit. Je n'en reviens pas qu'il reste à mon service et se laisse, sans révolte, tourner et retourner. Chaque fois que je l'attelle, je m'attends qu'il me dise : non, d'un signe brusque, et détale. Point. Il baisse et lève sa grosse tête comme pour remettre un chapeau d'aplomb, recule avec docilité entre les branards. Aussi je ne lui ménage ni l'avoine ni le maïs. Je le brosse jusqu'à ce que le poil brille comme une cerise. Je peigne sa crinière, je tresse sa queue maigre. Je le flatte de la main et de la voix. J'éponge ses yeux, je cire ses pieds. Est-ce que ça le touche ? On ne sait pas. Il pète. C'est surtout quand il me promène en voiture que je l'admire. Je le fouette et il accélère son allure. Je l'arrête et il m'arrête. Je tire la guide à gauche et il oblique à gauche, au lieu d'aller à droite et de me jeter dans le fossé avec des coups de sabots quelque part. Il me fait peur, il me fait honte et il me fait pitié. Est-ce qu'il ne va pas bientôt se réveiller de son demi sommeil, et, prenant d'autorité ma place, me réduire à la sienne ? A quoi pense-t-il ? Il pète, pète, pète. »

Jules Renard, *Le Cheval*

Oral individuel :

Si je pouvais choisir ma réincarnation, je voudrais être un...

Cinq minutes chrono, comme lors du Grand oral à passer l'an prochain !

On prépare son texte et on parle sans notes.





PHIL FIL
<https://www.philofil.net>

« Car des gens libres, bien nés, biens instruits, vivant en honnête compagnie, ont par nature un instinct et un aiguillon qui pousse toujours vers la vertu et retire du vice ; c'est ce qu'ils nommaient l'honneur. Ceux-ci, quand ils sont écrasés et asservis par une vile sujexion et contrainte, se détournent de la noble passion par laquelle ils tendaient librement à la vertu, afin de démettre et enfreindre ce joug de servitude ; car nous entreprenons toujours les choses défendues et convoitons ce qui nous est dénié. »

Rabelais, *Gargantua*

