

PHILOSOPHIE	DOSSIER N° 2 – MORALE, POLITIQUE, TRAVAIL	ARGUMENTER, EXPOSER, CRITIQUER
A RENDRE LE :		

CONSIGNES :

1. Le **but de ce deuxième devoir** est de continuer à se familiariser avec les principes de la dissertation (argumentation et plan).
2. La **présentation** doit être soignée ; l'**expression** doit être correcte (attention au lexique, à la syntaxe et à l'orthographe).
3. Ce devoir est à réaliser en **groupe**. Il est l'occasion de s'entraîner à réaliser un diaporama.
4. A l'issue de la première séance de présentation, le groupe A fera, lors d'une seconde séance, la **critique** de la proposition du groupe B, le groupe B, celle de la proposition du groupe C, etc. A l'issue de ces séances, un **devoir sur table** sera organisé.

CRITERES D'EVALUATION DES DEVOIRS DE PHILOSOPHIE

Il n'y a pas de barème pour l'épreuve de philosophie, mais ses exigences peuvent être résumées en quatre points principaux :

**PRESENTATION
EXPRESSION
DEMONSTRATION
CULTURE**

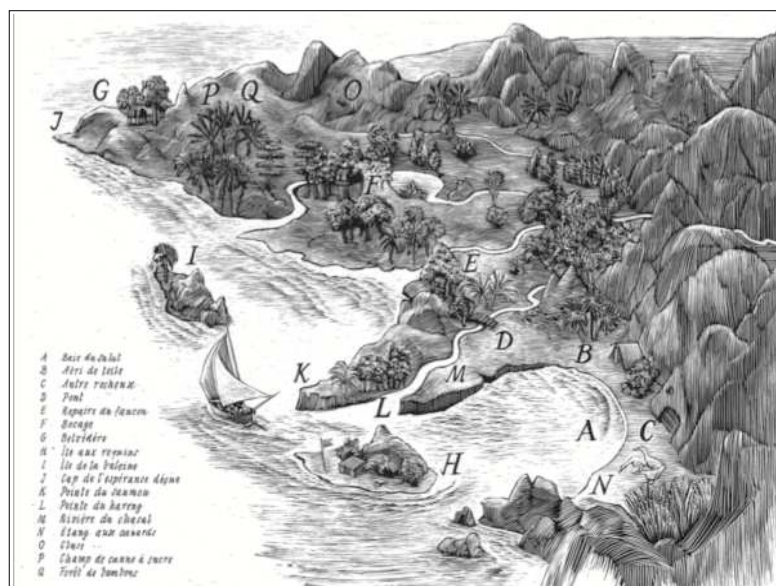
PRESENTATION : la copie doit être claire, lisible, propre, et assez longue pour attester de l'investissement du candidat.

EXPRESSION : la qualité du français est un élément d'appréciation fondamental. Veillez à la correction orthographique, syntaxique, stylistique de votre propos. Veillez à relire très soigneusement votre copie avant de la remettre à la correction.

DEMONSTRATION : le plan de votre développement doit compter trois parties. L'ordre méthodique de la démonstration doit être respecté. En fonction des conseils de construction méthodique qui vous ont été donnés, veillez à réaliser une démonstration rhétorique en bonne et due forme.

CULTURE : Vous devez montrer votre culture philosophique et votre culture générale. Faites référence aux philosophes et aux œuvres philosophiques que vous connaissez, en évitant les arguments d'autorité et le catalogue historique. Utilisez des références littéraires, historiques, mythologiques, artistiques qui peuvent enrichir votre propos, et prouver votre connaissance des éléments essentiels de la culture générale.

La mise en situation de ce devoir est une idée originale de Fanny Bernard.



La croisière s'amuse...

A la suite d'un naufrage, vous vous retrouvez avec cinq cents personnes (des hommes et des femmes de tous les âges, de différentes conditions et de différentes cultures) sur une île où aucun humain n'a jamais vécu. Cette île, où l'on trouve de l'eau douce, est fertile et peuplée d'animaux divers et variés qu'il sera facile de domestiquer. Le bateau s'est échoué sur l'île et ce qui s'y trouve est récupérable, à l'exception des outils de communication. Vous n'avez donc aucun moyen de joindre l'extérieur et puisque l'île est à l'écart de toutes les routes maritimes, il y a très peu de chances que vous soyez secourus. Puisque vous allez devoir vivre le reste de votre vie sur l'île avec les autres naufragés, il faut vous organiser.

Examinez les questions qui suivent et répondez-y après en avoir discuté en groupe. A l'issue de votre réflexion, composez un diaporama pour préciser vos propositions d'organisation à tous les autres naufragés.

L'exposé ne doit pas excéder quinze minutes. Prise de parole équitablement partagée. Prime à l'originalité !

Envoi du diaporama au format PDF via l'ENT, la veille de l'oral, avant 18h. Respect impératif des règles de la correspondance électronique (voir Philofil). Pas de clé USB au petit matin ni d'envoi en pleine nuit.

Chaque groupe prend des notes pendant la première séance d'exposé. Lors de la séance suivante, chaque groupe présente un second discours, dans lequel il expose sa critique de la proposition du groupe précédent, en louant ses qualités et en tâchant de débusquer et de surmonter ses insuffisances.

Pour vous aider, vous suivrez l'ordre thématique suivant, et répondrez à chaque question posée. Votre présentation reprendra des éléments de réflexion empruntés à ces premières réponses sans nécessairement suivre l'ordre interne des trois thèmes abordés. Le discours final sera lu par le ministre du Temps libre, seul ministre imposé, et, selon les nécessités de la répartition orale, par d'autres représentants, délégués ou ministres.



Le ministère du Temps libre est un ancien ministère français qui a fait partie, entre 1981 et 1984, des trois gouvernements de Pierre Mauroy. Son périmètre reprenait ceux habituellement confiés aux ministres chargés du Tourisme et de la Jeunesse et des Sports. Les années 1930, Léo Lagrange et le Front populaire étaient les sources d'inspiration du ministère du Temps libre. André Henry, ancien instituteur et syndicaliste, fut le premier ministre du Temps libre. Sa mission était « de conduire par l'éducation populaire, une action de promotion du loisir vrai et créateur et de maîtrise de son temps ». Ce ministère au nom étrange a tenté de faire bouger les choses dans le domaine du loisir social et créateur de liberté. Sa politique devait être complémentaire à l'action de la gauche visant à la réduction du temps de travail par l'abaissement de l'âge à la retraite et la réduction de la durée hebdomadaire de travail. En écho permanent à l'action de Léo Lagrange, André Henry a entrepris de mobiliser son administration au service d'un idéal qui très vite s'est heurté à une quadruple difficulté : des médias hostiles et sarcastiques à l'appellation du « temps libre » (Coluche qualifiant notamment le « ministre du temps perdu à un fric fou » lors de son discours aux Césars en 1984), une organisation administrative peu favorable à l'innovation, des associations méfiantes et des réalités économiques qui prirent rapidement le dessus sur toute considération sociale (tournant de la rigueur sous Jacques Delors, chômage de masse). C'est ainsi que les grandes espérances soulevées par ce nouveau ministère prirent fin en même temps que lui. Il reste néanmoins de cette période, outre le foisonnement de questions et d'interpellations qui ne purent trouver de réponses satisfaisantes, la création de l'Agence nationale pour les chèques-vacances, par ordonnance du 26 mars 1982.

QUESTIONS :

1. Organisation du pouvoir

- Votre société a-t-elle besoin d'un Etat ? Si oui, comment l'organisez-vous ? Si non, comment vous organisez-vous ?
- Quel est le régime politique de votre île ? (On désigne par régime politique le mode d'organisation des pouvoirs publics : cela comprend le mode de désignation des personnes au pouvoir, leurs compétences et la détermination des rapports entre les différents pouvoirs.)
- Chaque citoyen prend-il part aux décisions, ou y a-t-il des représentants élus ? Quelles sont les conditions pour être citoyen ?
- A qui confiez-vous le pouvoir ? A une personne charismatique, à une famille importante, aux plus riches, aux plus compétents, aux plus âgés ou aux plus forts, à tous ?
- Si élections il y a, quelles sont leur organisation et leur fréquence ? Quels sont ceux qui y participent ?
- Si ministères il y a, quels sont-ils ?
- Comment l'instruction est-elle organisée ? Y a-t-il une école ? Quels sont ses principes, ses règles et son organisation ?

2. Organisation du travail

En fonction de la réponse à la question précédente : comment répartissez-vous le travail (production alimentaire, construction d'habitats et de moyens de transports, fabrication des outils et des vêtements, éducation des enfants, médecine, moyens d'information, etc.) : tous doivent-ils participer à toutes les tâches ou sont-elles réparties ? Si oui, selon quel critère ? Y a-t-il besoin d'un juge, d'une police, d'une armée, d'une monnaie, d'une banque ? Si oui, à qui confier ces fonctions ?

Comment organisez-vous le temps libre sur l'île, sachant qu'un ministre a la charge de cette organisation ?

3. Organisation des symboles

Dessinez le plan de l'île, précisez l'emplacement de ses ressources et ce que votre intelligence constructive y ajoute.

Trouvez un drapeau et une devise pour votre nouveau pays.

Trouvez cinq personnages historiques auxquels vous rendez hommage en nommant les différents bâtiments publics. Justifiez, dès lors, l'usage de ces bâtiments. Comment nommez-vous les différents lieux naturels de l'île (baies, rivières, forêts, montagnes, etc.) et ceux que vous avez construits (places, rues, etc.) ?

Quelle place accordez-vous aux croyances diverses et variées qui sont celles de tous ceux qui ont fait naufrage avec vous ? Même question pour les différents cultes ?



Complétez votre information sur le Philofil, dans la rubrique DEVOIRS, Et regardez le film Sans filtre, très intéressant...

LES REGIMES POLITIQUES

La notion de régime politique désigne le mode d'organisation des pouvoirs publics : mode de désignation, compétences, définition des rapports entre les différents pouvoirs.

Les régimes politiques sont le fruit du jeu des forces politiques dans le cadre institutionnel défini par une constitution ou par la coutume. S'ajoutent d'autres facteurs, historiques, idéologiques, culturels, qui déterminent la nature des régimes politiques.

Tous les régimes politiques ne sont pas démocratiques. Les démocraties se distinguent par l'existence d'une pluralité de partis politiques, par la liberté de choix laissée aux citoyens et par la séparation des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire.

Par ailleurs, on peut classer les différents types de régimes démocratiques selon qu'ils privilégient la collaboration des différents pouvoirs (régime d'assemblée, régime parlementaire) ou leur stricte séparation (régime présidentiel). Certains régimes présentent par ailleurs un caractère mixte, à la fois parlementaire et présidentiel.

Le régime d'assemblée

Le régime d'assemblée est un système institutionnel dans lequel tous les pouvoirs procèdent d'une assemblée élue au suffrage universel direct. Celle-ci élit en son sein des comités qui exercent les fonctions exécutives et, le cas échéant, judiciaires. Un tel régime est caractérisé par la confusion des pouvoirs et par l'omnipotence du législatif. Il n'est le plus souvent pratiqué qu'à titre transitoire par des assemblées chargées d'élaborer une constitution. Tel fut notamment le cas en France à l'époque de la Convention (1792-1795) : on parle pour cette raison de régime conventionnel.

Le régime parlementaire

Le régime parlementaire se distingue du régime d'assemblée par une plus grande séparation des différents pouvoirs et par l'existence de mécanismes de régulation en cas de désaccord entre l'exécutif et les assemblées parlementaires.

La principale caractéristique de ce régime réside dans la nécessité pour le gouvernement de disposer de la confiance de la majorité parlementaire : il est donc responsable devant elle et doit remettre sa démission s'il ne dispose plus d'une majorité.

Pour cette raison, l'exécutif est dissocié entre le chef de l'Etat et le gouvernement. Le premier, qui peut être un monarque, incarne la continuité de l'Etat et ne participe pas à l'exercice du pouvoir en dehors de la nomination du chef du gouvernement. N'ayant pas, en principe, de rôle actif, il est politiquement irresponsable. En revanche, le chef du gouvernement et ses ministres assument la conduite de la politique nationale sous le contrôle des assemblées parlementaires : l'autorité et la responsabilité politiques sont ainsi étroitement liées. Pour cette raison, la plupart des actes du chef de l'Etat doivent être contresignés par les membres du gouvernement concernés.

Le fonctionnement du régime parlementaire implique une étroite collaboration entre le gouvernement et les assemblées. Les membres du gouvernement, qui le plus souvent sont choisis parmi les parlementaires, ont accès aux assemblées. Le gouvernement dispose par ailleurs de l'initiative législative et participe à l'élaboration de la loi.

Compte tenu des risques de blocage pouvant résulter de la mise en cause de la responsabilité du gouvernement ou de la perte de confiance dans l'une des chambres, un pouvoir de dissolution est reconnu au chef de l'Etat ou au chef de gouvernement. Le renversement du gouvernement ou la dissolution apparaissent ainsi comme deux mécanismes de régulation permettant de surmonter les tensions qui peuvent survenir entre le gouvernement et sa majorité. La dissolution présente, en outre, l'intérêt de solliciter l'arbitrage des électeurs.

Le régime présidentiel

Mis en œuvre par les Etats-Unis en 1787, le régime présidentiel se caractérise par une stricte séparation des pouvoirs : le pouvoir législatif a le monopole de l'initiative et la pleine maîtrise de la procédure législative ; le pouvoir exécutif, qui dispose d'une légitimité fondée sur le suffrage universel, ne peut être renversé ; le pouvoir judiciaire dispose de larges prérogatives.

La principale caractéristique du régime présidentiel réside dans le mode de désignation du chef de l'Etat, élu au suffrage universel direct ou indirect. Le président jouit ainsi d'une forte légitimité qui fonde les larges pouvoirs dont il dispose. Il a le pouvoir de nommer et de révoquer les ministres et a autorité sur eux. L'exécutif relevant du seul président, celui-ci est à la fois chef de l'Etat et chef du gouvernement. Sa responsabilité politique ne peut être mise en cause par les assemblées, mais, réciproquement, il dispose de peu de moyens de contrainte à leur égard. En effet, il ne peut pas les dissoudre et dispose seulement d'un droit de veto sur les textes législatifs qui ne lui conviennent pas.

Les assemblées parlementaires détiennent pour leur part d'importantes prérogatives de législation et de contrôle. Elles ont ainsi la pleine maîtrise du vote des lois et le monopole de l'initiative législative. Elles disposent également de moyens d'investigation très poussés sur le fonctionnement des services relevant de l'exécutif.

Le régime mixte

Ce régime correspond à celui de la Ve République depuis l'introduction de l'élection du président de la République au suffrage universel direct en 1962.

On y retrouve certaines caractéristiques du régime présidentiel : le chef de l'Etat, élu par le peuple, choisit et révoque les membres du gouvernement, s'il dispose d'une majorité parlementaire conforme à ses vues. Le régime mixte emprunte aussi des éléments au régime parlementaire : le chef du gouvernement est distinct du chef de l'Etat et sa responsabilité peut être mise en cause par la chambre basse (en France, l'Assemblée nationale). Le chef de l'Etat dispose du pouvoir de dissolution et le gouvernement bénéficie d'importantes prérogatives dans la procédure législative.

Un tel régime ne peut fonctionner qu'en cas d'accord entre le chef de l'Etat et la majorité parlementaire : dans une telle configuration le chef du gouvernement est doublement responsable (devant le président de la République et devant le parlement). Dans le cas contraire, le régime fonctionne comme un régime parlementaire à part entière : le président cède sa prééminence au Premier ministre. C'est le cas de figure de la « cohabitation » de la Ve République.



Aristote distingue six types de régimes. Trois régimes visent l'intérêt communs (monarchie, aristocratie, république ou gouvernement constitutionnel). Les trois autres (tyrannie, oligarchie, démocratie) sont des déviations, ou dégénérescences, des premiers :

« Puisque constitution et gouvernement signifient la même chose, et qu'un gouvernement c'est ce qui est souverain dans les cités, il est nécessaire que soit souverain soit un seul individu, soit un petit nombre, soit un grand nombre de gens. Quand cet individu, ce petit ou ce grand nombre gouvernent en vue de l'avantage commun, nécessairement ces constitutions sont droites, mais quand c'est en vue de l'avantage propre de cet individu, de ce petit ou de ce grand nombre, ce sont des déviations. Car ou bien il ne faut pas appeler citoyens ceux qui participent à la vie de la cité, ou bien il faut qu'ils en partagent les avantages.

Nous appelons d'ordinaire royauté celle des monarchies qui a en vue l'avantage commun ; parmi les constitutions donnant le pouvoir à un nombre de gens petit mais supérieur à un, nous en appelons une l'aristocratie soit parce que les meilleurs y ont le pouvoir, soit parce qu'on y gouverne pour le plus grand bien de la cité et de ceux qui en sont membres. Quand c'est la multitude qui détient le gouvernement en vue de l'avantage commun, la constitution est appelée du nom commun à toutes les constitutions, un gouvernement constitutionnel. Et c'est rationnel, car il peut arriver qu'un seul individu ou qu'un petit nombre se distingue par sa vertu, alors qu'il est vraiment difficile qu'un grand nombre de gens possède une vertu dans tous les domaines, avec comme exception principale la vertu guerrière : elle naît en effet dans la masse. C'est pourquoi dans cette dernière sorte de constitution, c'est la classe guerrière qui est absolument souveraine et ce sont ceux qui détiennent les armes qui participent au pouvoir.

Les déviations des constitutions qu'on a indiquées sont : la tyrannie pour la royauté, l'oligarchie pour l'aristocratie, la démocratie pour le gouvernement constitutionnel. Car la tyrannie est une monarchie qui vise l'avantage du monarque, l'oligarchie celui des gens aisés, la démocratie vise l'avantage des gens modestes. Aucune de ces formes ne vise l'avantage commun. »

Aristote, *Les Politiques* (livre III, chap. 7)

LES ROBINSONNADES



« Puisqu'il nous faut absolument des livres, il en existe un qui fournit, à mon gré, le plus heureux traité d'éducation naturelle. Ce livre sera le premier que lira mon Emile ; seul il composera durant longtemps toute sa bibliothèque, et il y tiendra toujours une place distinguée. Il sera le texte auquel tous nos entretiens sur les sciences naturelles ne serviront que de commentaire. Il servira d'épreuve durant nos progrès à l'état de notre jugement ; et, tant que notre goût ne sera pas gâté, sa lecture nous plaira toujours. Quel est donc ce merveilleux livre ? Est-ce Aristote ? Est-ce Plin ? Est-ce Buffon ? Non ; c'est *Robinson Crusoe*. »

Rousseau, *Emile*

Le modèle de la « robinsonnade » est le *Robinson Crusoe* (1719) de Daniel Defoe, dont la littérature française de colportage s'empara immédiatement, en le réduisant à un roman d'aventures, ou parfois à un manuel du parfait « bricoleur-agriculteur-éleveur ». A partir de la fin du XVIII^e siècle, chaque pays voulut avoir son Robinson. Le plus célèbre est le *Robinson suisse* (1813) de J. D. Wyss, qui, à travers l'aventure d'une famille, exalte la communauté familiale et la nature.

Robinson est fortement exploité au XIX^e siècle, (plus de 40 robinsonnades en France entre 1840 et 1875) à des fins d'édification morale : un enfant seul, abandonné, luttant pour sa survie, devient un modèle pour les jeunes lecteurs. D'autres romans tendent à ne retenir que l'aventure sur une île déserte – *L'Île de corail* (1857) de

R. M. Ballantyne, *L'Île mystérieuse* (1874) de Jules Verne, et surtout, *L'Île au trésor* (1882) de R. L. Stevenson. Du *Robinson des glaces* (1835) de E. Fouinet à *Images à Crusoe* (1909) de Saint-John Perse, de G. Hauptmann (*Die Insel der grassen Mutter*, 1924) à W. Golding (*Sa Majesté des mouches*, 1954), de Giraudoux (*Suzanne et le Pacifique*, 1921) à Michel Tournier (*Vendredi ou les Limbes du Pacifique*, 1967), Robinson apparaît comme une figure de l'homme occidental, à la fois victime et héros de la solitude, aux prises avec lui-même et avec le monde extérieur, affronté à son « autre », Vendredi, image de toutes les indigénités que rencontre l'Occident.

Marx a rendu célèbre le terme de robinsonnade pour désigner l'utopie au sens le plus réducteur : « la révolution sur cinquante kilomètres carrés ». La robinsonnade suppose une conscience supérieure qui réorganise le réel. A quoi s'oppose la révolution selon le matérialisme historique, c'est-à-dire la révolution appuyée sur une classe nouvelle. La robinsonnade demeure l'une des formes de l'idéologie libérale, qui repose sur la confiance en l'inventivité et sur une certaine plasticité de la nature. De plus, la présence de Vendredi est là pour dire la hiérarchie dans l'entreprise, la nécessité d'une humanité inférieure mais associée à l'effort « commun ». Jules Verne, dans le cadre d'un paternalisme éclairé, reprendra ces éléments. Transformées en théories politiques et idéologiques (Fourier, Proudhon, mouvements coopératifs, rêves d'autarcie communautaire), les robinsonnades, *L'Icarie* de Cabet et les deux utopies balzacienes du *Médecin de campagne* et du *Curé de village*, engendrent l'illusion.

Pour Marthe Robert, la robinsonnade fait couple avec la donquichotterie et désigne l'une des formes du roman familial : roman de la rupture avec la famille, imposée par le hasard, roman du reniement, c'est-à-dire de la régression préœdipienne et préhistorique, puis de la fondation compensatrice et gratifiante. Aux origines de toute entreprise utopique, il existe une transgression liée au désir de remplacer la filiation naturelle par une filiation choisie et, dans le cas particulier de la robinsonnade, forgée. La robinsonnade suprême est la création romanesque par laquelle l'auteur orphelin devient le patriarche incontesté de tout un monde qui ne dépend que de lui.



Encouragé par la réussite de mes travaux, je parvins à construire, avec un tronc d'arbre,

« Puisque l'économie politique aime les robinsonnades, faisons d'abord paraître Robinson dans son île. Aussi peu exigeant qu'il soit à l'origine, il n'en doit pas moins satisfaire des besoins divers et, pour ce faire, accomplir divers types de travaux utiles, faire des outils, fabriquer des meubles, domestiquer des lamas, pêcher, chasser, etc. Nous ne parlerons pas ici de prière et autres, car notre Robinson, y trouvant son plaisir, considère ce genre d'activité comme une récréation. Il sait que ses fonctions productives, en dépit de leur diversité, ne sont que diverses formes d'activité du même Robinson et donc diverses modalités du travail humain. La nécessité même le contraint à répartir exactement son temps entre ses différentes fonctions. Des difficultés plus ou moins grandes qu'il aura à surmonter pour parvenir à l'effet utile visé dépend la place que prendra telle ou telle fonction dans son activité d'ensemble.

L'expérience apprend cela à notre Robinson, et lui, qui a sauvé du naufrage montre, livre de comptes, encre et plume, a tôt fait, en bon Anglais, de tenir une comptabilité sur lui-même. Son inventaire comporte une liste des objets d'usage en sa possession, des diverses opérations requises pour les produire, enfin du temps de travail que lui coûtent, en moyenne, des quantités déterminées de ces différents produits. Les relations entre Robinson et les choses, qui constituent la richesse qu'il s'est créée lui-même, sont toutes à ce point simples et transparentes que même Monsieur M. Wirth devrait pouvoir les comprendre sans effort intellectuel particulier. Et pourtant toutes les déterminations essentielles de la valeur y sont contenues.

Transportons-nous maintenant de l'île lumineuse de Robinson dans le sombre Moyen Age européen. Ici nous trouvons, au lieu de l'homme indépendant, chacun dépendant d'un autre : serfs et seigneurs, vassaux et suzerains, laïcs et clercs. La dépendance personnelle caractérise tout autant les rapports sociaux de la production matérielle que les sphères de vie édifiées sur elle. Mais du fait précisément que des rapports personnels de dépendance constituent la base sociale existante, travaux et produits n'ont pas besoin de revêtir une figure fantastique distincte de leur réalité. Ils entrent dans les rouages sociaux comme services et prestations en nature. Ici, c'est la forme de prestation en nature du travail, sa particularité et non son universalité comme c'est le cas sur la base de la production marchande, qui est la forme immédiatement sociale de celui-ci. Certes, la corvée est mesurée en temps tout aussi bien que le travail producteur de marchandises, mais tout serf sait que c'est un quantum déterminé de sa force de travail personnelle qu'il dépense au service de son maître. La dîme à fournir au curé est plus intelligible que sa bénédiction. Quel que soit le jugement que l'on est amené à porter sur les personnages sous les masques desquels ces hommes se font face, les rapports sociaux des personnes, dans leurs travaux, apparaissent du moins comme leurs rapports personnels et ne sont pas déguisés en rapports sociaux de ces choses que sont les produits du travail.

Pour examiner le travail en commun, c'est-à-dire immédiatement socialisé, nous n'avons pas besoin de remonter à sa forme primitive, que l'on rencontre au seuil de l'histoire chez tous les peuples civilisés. L'industrie rurale patriarcale d'une famille paysanne produisant pour ses besoins propres grain, bétail, fil, toile, vêtements, etc. offre un exemple plus proche. Ces différentes choses se présentent, vis-à-vis de la famille, comme autant de produits divers de son travail familial sans se faire mutuellement face comme marchandises. Les différents travaux qui sont à l'origine de ces produits, culture, élevage, filage, tissage, confection, etc., sont, sous leur forme concrète, des fonctions sociales puisqu'ils sont des fonctions de la famille, laquelle possède tout autant que la production marchande sa propre division spontanée du travail. Les différences d'âge et de sexe, de même que les conditions naturelles du travail, qui changent au gré des variations saisonnières, règlent la répartition de celui-ci au sein de la famille ainsi que le temps de travail de chacun de ses membres. Mais la dépense des forces de travail individuelles mesurée par la durée apparaît ici originellement comme détermination sociale des travaux eux-mêmes, du fait que, dès l'origine, ces forces de travail individuelles n'agissent qu'en tant qu'organes de la force de travail collective de la famille.

Représentons-nous enfin, pour changer, des hommes libres associés qui travaillent avec des moyens de production collectifs et dépensent consciemment leurs multiples forces de travail individuelles comme une seule force de travail sociale. Toutes les déterminations du travail de Robinson se répètent ici, mais à l'échelle sociale et non plus individuelle. Tous les produits de Robinson étaient son produit personnel exclusif, et donc, de façon immédiate, objets d'usage pour lui. La totalité du produit de l'association est un produit social. Une partie de ce produit sert à nouveau comme moyen de production. Elle demeure sociale. Mais une autre partie est consommée comme moyen de subsistance par les membres de l'association. Elle doit donc être partagée entre eux. La modalité de ce partage variera suivant le type particulier d'organisme social de production et le niveau de développement historique correspondant atteint par les producteurs. A seule fin d'établir un parallèle avec la production marchande, nous posons au préalable que la part en moyens de subsistance revenant à chacun des producteurs est déterminée par son temps de travail. Alors, le temps de travail jouerait un rôle double. Sa répartition socialement planifiée règle l'adéquation des différentes fonctions du travail aux différents besoins. D'autre part, le temps de travail sert également à mesurer la participation individuelle du producteur au travail commun et donc aussi à la fraction individuellement consommable du produit commun. Les relations sociales des hommes à leurs travaux et aux produits de leur travail demeurent ici, dans la production comme dans la distribution, d'une simplicité transparente. »

Marx, *Le Capital*

LE TRAVAIL

« Chercher du travail en vue du salaire – voilà en quoi presque tous les hommes sont égaux dans les pays civilisés : pour eux tous, le travail n'est qu'un moyen, non pas le but en soi ; aussi bien sont-ils peu raffinés dans le choix du travail, qui ne compte plus à leurs yeux que par la promesse du gain, pourvu qu'il en assure un appréciable. Or il se trouve quelques rares personnes qui préfèrent périr plutôt que de se livrer sans joie au travail ; ce sont ces natures portées à choisir et difficiles à satisfaire qui ne se contentent pas d'un gain considérable, dès lors que le travail ne constitue pas lui-même le gain de tous les gains. A cette catégorie d'hommes appartiennent les artistes et les contemplatifs de toutes sortes, mais aussi ces oisifs qui passent leur vie à la chasse, en voyages ou dans des intrigues et des aventures amoureuses. Tous ceux-là veulent le travail et la nécessité pour autant qu'y soit associé le plaisir, et le travail le plus pénible, le plus dur s'il le faut. Au demeurant, ils sont d'une paresse résolue, dût-elle entraîner l'appauvrissement, le déshonneur, et mettre en danger la santé et la vie. Ils ne craignent pas tant l'ennui que le travail sans plaisir : ils ont même besoin de s'ennuyer beaucoup s'ils veulent réussir dans leur propre travail. Pour le penseur comme pour tous les esprits sensibles l'ennui est ce désagréable « calme des vents » de l'âme, qui précède l'heureuse navigation et les vents joyeux : il faut qu'il le supporte, qu'il en attende l'effet ; c'est là précisément ce que les natures plus faibles ne peuvent absolument pas obtenir d'elles-mêmes ! Chasser l'ennui de soi par n'importe quel moyen est aussi vulgaire que le fait de travailler sans plaisir. Peut-être est-ce là ce qui distingue les Asiatiques des Européens, d'être capables d'un calme plus long, plus profond que ces derniers ; même leurs stupéfiants agissent lentement et exigent de la patience, contrairement à la répugnante soudaineté de l'alcool, ce poison européen. »

Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 42 « Travail et ennui »

« A la vérité, le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité et les fins extérieures ; il se situe donc, par sa nature même, au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite. Tout comme l'homme primitif, l'homme civilisé est forcé de se mesurer avec la nature pour satisfaire ses besoins, conserver et reproduire sa vie ; cette contrainte existe pour l'homme dans toutes les formes de la société et sous tous les types de production. Avec son développement, cet empire de la nécessité naturelle s'élargit parce que les besoins se multiplient ; mais, en même temps, se développe le processus productif pour les satisfaire. Dans ce domaine, la liberté ne peut consister qu'en ceci : les producteurs associés - l'homme socialisé - règlent de manière rationnelle leurs échanges organiques avec la nature et les soumettent à leur contrôle commun au lieu d'être dominés par la puissance aveugle de ces échanges ; et ils les accomplissent en dépensant le moins d'énergie possible, dans les conditions les plus dignes, les plus conformes à leur nature humaine. Mais l'empire de la nécessité n'en subsiste pas moins. C'est au-delà que commence l'épanouissement de la puissance humaine qui est sa propre fin, le véritable règne de la liberté qui, cependant, ne peut fleurir qu'en se fondant sur ce règne de la nécessité. La réduction de la journée de travail est la condition fondamentale de cette libération. »

Marx, *Le Capital*



CORPUS DE PHILOSOPHIE POLITIQUE



« La vraie politique ne peut donc faire un pas sans avoir auparavant rendu hommage à la morale ; et, si la politique est par elle-même un art difficile, jointe à la morale, elle cesse d'être un art, car celle-ci tranche les nœuds que celle-là ne peut délier, aussitôt qu'elles ne sont plus d'accord. Les droits de l'homme doivent être tenus pour sacrés, quelque grands sacrifices que cela puisse coûter au pouvoir qui gouverne. On ne saurait faire ici deux parts égales et imaginer le moyen terme d'un droit soumis à des conditions pragmatiques (tenant le milieu entre le droit et l'utilité) ; mais toute politique doit s'incliner devant le droit, et c'est ainsi seulement qu'elle peut espérer d'arriver, quoique lentement, à un degré où elle brille d'un éclat durable. »

Kant – *Projet de paix perpétuelle*

« Justice, force.

Il est juste que ce qui est juste soit suivi ; il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi.

La justice sans la force est impuissante ; la force sans la justice est tyrannique.

La justice sans force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants. La force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force, et pour cela faire que ce qui est juste soit fort ou que ce qui est fort soit juste.

La justice est sujette à dispute. La force est très reconnaissable et sans dispute. Aussi on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit qu'elle était injuste, et a dit que c'était elle qui était juste.

Et ainsi, ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste. »

Pascal – *Les Pensées*



« Chapitre XV : Des choses pour lesquelles tous les hommes, et surtout les princes, sont loués ou blâmés.

Il reste à examiner comment un prince doit en user et se conduire, soit envers ses sujets, soit envers ses amis. Tant d'écrivains en ont parlé, que peut-être on me taxera de présomption si j'en parle encore ; d'autant plus qu'en traitant cette matière je vais m'écarter de la route commune. Mais, dans le dessein que j'ai d'écrire des choses utiles pour celui qui me lira, il m'a paru qu'il valait mieux m'arrêter à la réalité des choses que de me livrer à de vaines spéculations.

Bien des gens ont imaginé des républiques et des principautés telles qu'on n'en a jamais vues ni connues. Mais à quoi servent ces imaginations ? Il y a si loin de la manière dont on vit à celle dont on devrait vivre, qu'en n'étudiant que cette dernière on apprend plutôt à se ruiner qu'à se conserver : et celui qui veut en tout et partout se montrer homme de bien ne peut manquer de périr au milieu de tant de méchants.

Il faut donc qu'un prince qui veut se maintenir apprenne à ne pas être toujours bon, et en user bien ou mal, selon la nécessité.

Laissant, par conséquent, tout ce qu'on a pu imaginer touchant les devoirs des princes, et m'en tenant à la réalité, je dis qu'on attribue à tous les hommes, quand on en parle, et surtout aux princes, qui sont plus en vue, quelque une des qualités suivantes, qu'on cite comme un trait caractéristique, et pour laquelle on les loue ou on les blâme. Ainsi l'un est réputé généreux et un autre misérable (je me sers ici d'une expression toscane, car, dans notre langue, l'avare est celui qui est avide et enclin à la rapine, et nous appelons misérable celui qui s'abstient trop d'user de son bien) ; l'un est bienfaisant, et un autre avide ; l'un cruel, et un autre compatissant ; l'un sans foi, et un autre fidèle à sa parole ; l'un efféminé et craintif, et un autre ferme et courageux ; l'un débonnaire, et un autre orgueilleux ; l'un dissolu, et un autre chaste ; l'un franc, et un autre rusé ; l'un dur, et un autre facile ; l'un grave, et un autre léger ; l'un religieux, et un autre incrédule, etc. Il serait très beau, sans doute, et chacun en conviendrait, que toutes les bonnes qualités que je viens d'énoncer se trouvassent réunies dans un prince. Mais, comme cela n'est guère possible, et que la condition humaine ne le comporte point, il faut qu'il ait au moins la prudence de fuir ces vices honteux qui lui feraient perdre ses Etats. Quant aux autres vices, je lui conseille de s'en préserver, s'il le peut ; mais s'il ne le peut pas, il n'y aura pas un grand inconvénient à ce qu'il s'y laisse aller avec moins de retenue ; il ne doit pas même craindre d'encourir l'imputation de certains défauts sans lesquels il lui serait difficile de se maintenir ; car, à bien examiner les choses, on trouve que, comme il y a certaines qualités qui semblent être des vertus et qui feraient la ruine du prince, de même il en est d'autres qui paraissent être des vices, et dont peuvent résulter néanmoins sa conservation et son bien-être.

Chapitre XVIII : Comment les princes doivent tenir leur parole.

Chacun comprend combien il est louable pour un prince d'être fidèle à sa parole et d'agir toujours franchement et sans artifice. De notre temps, néanmoins, nous avons vu de grandes choses exécutées par des princes qui faisaient peu de cas de cette fidélité et qui savaient en imposer aux hommes par la ruse. Nous avons vu ces princes l'emporter enfin sur ceux qui prenaient la loyauté pour base de toute leur conduite.

On peut combattre de deux manières : ou avec les lois, ou avec la force. La première est propre à l'homme, la seconde est celle des bêtes ; mais comme souvent celle-là ne suffit point, on est obligé de recourir à l'autre : il faut donc qu'un prince sache agir à propos, et en bête et en homme. C'est ce que les anciens écrivains ont enseigné allégoriquement, en racontant qu'Achille et plusieurs autres héros de l'Antiquité avaient été confiés au centaure Chiron, pour qu'il les nourrit et les élevât.

Par là, en effet, et par cet instituteur moitié homme et moitié bête, ils ont voulu signifier qu'un prince doit avoir en quelque sorte ces deux natures, et que l'une a besoin d'être soutenue par l'autre. Le prince, devant donc agir en bête, tâchera d'être tout à la fois renard et lion : car, s'il n'est que lion, il n'apercevra point les pièges ; s'il n'est que renard, il ne se défendra point contre les loups ; et il a également besoin d'être renard pour connaître les pièges, et lion pour épouvanter les loups. Ceux qui s'en tiennent tout simplement à être lions sont très malhabiles.

Un prince bien avisé ne doit point accomplir sa promesse lorsque cet accomplissement lui serait nuisible, et que les raisons qui l'ont déterminé à promettre n'existent plus : tel est le précepte à donner. Il ne serait pas bon sans doute, si les hommes étaient tous gens de bien ; mais comme ils sont méchants, et qu'assurément ils ne vous tiendraient point leur parole, pourquoi devriez-vous leur tenir la vôtre ? Et d'ailleurs, un prince peut-il manquer de raisons légitimes pour colorer l'inexécution de ce qu'il a promis ?

A ce propos on peut citer une infinité d'exemples modernes, et alléguer un très grand nombre de traités de paix, d'accords de toute espèce, devenus vains et inutiles par l'infidélité des princes qui les avaient conclus. On peut faire voir que ceux qui ont su le mieux agir en renard sont ceux qui ont le plus prospéré.

Mais pour cela, ce qui est absolument nécessaire, c'est de savoir bien déguiser cette nature de renard, et de posséder parfaitement l'art et de simuler et de dissimuler. Les hommes sont si aveuglés, si entraînés par le besoin du moment, qu'un trompeur trouve toujours quelqu'un qui se laisse tromper. (...)

Ainsi donc, pour en revenir aux bonnes qualités énoncées ci-dessus, il n'est pas bien nécessaire qu'un prince les possède toutes ; mais il l'est qu'il paraisse les avoir. J'ose même dire que s'il les avait effectivement, et s'il les montrait toujours dans sa conduite, elles pourraient lui nuire, au lieu qu'il lui est toujours utile d'en avoir l'apparence. Il lui est toujours bon, par exemple, de paraître clément, fidèle, humain, religieux, sincère ; il l'est même d'être tout cela en réalité : mais il faut en même temps qu'il soit assez maître de lui pour pouvoir et savoir au besoin montrer les qualités opposées.

On doit bien comprendre qu'il n'est pas possible à un prince, et surtout à un prince nouveau, d'observer dans sa conduite tout ce qui fait que les hommes sont réputés gens de bien, et qu'il est souvent obligé, pour maintenir l'Etat, d'agir contre l'humanité, contre la charité, contre la religion même. Il faut donc qu'il ait l'esprit assez flexible pour se tourner à toutes choses, selon que le vent et les accidents de la fortune le

commandent ; il faut, comme je l'ai dit, que tant qu'il le peut il ne s'écarte pas de la voie du bien, mais qu'au besoin il sache entrer dans celle du mal.

Il doit aussi prendre grand soin de ne pas laisser échapper une seule parole qui ne respire les cinq qualités que je viens de nommer ; en sorte qu'à le voir et à l'entendre on le croie tout plein de douceur, de sincérité, d'humanité, d'honneur, et principalement de religion, qui est encore ce dont il importe le plus d'avoir l'apparence : car les hommes, en général, jugent plus par leurs yeux que par leurs mains, tous étant à portée de voir, et peu de toucher. Tout le monde voit ce que vous paraissez ; peu connaissent à fond ce que vous êtes, et ce petit nombre n'osera point s'élever contre l'opinion de la majorité, soutenue encore par la majesté du pouvoir souverain.

Au surplus, dans les actions des hommes, et surtout des princes, qui ne peuvent être scrutées devant un tribunal, ce que l'on considère, c'est le résultat. Que le prince songe donc uniquement à conserver sa vie et son Etat : s'il y réussit, tous les moyens qu'il aura pris seront jugés honorables et loués par tout le monde. Le vulgaire est toujours séduit par l'apparence et par l'événement : et le vulgaire ne fait-il pas le monde ? Le petit nombre n'est écouté que lorsque le plus grand ne sait quel parti prendre ni sur quoi asseoir son jugement. »

Machiavel – Le Prince



« S'il n'existait que des structures sociales d'où toute violence serait absente, le concept d'Etat aurait alors disparu et il ne subsisterait que ce qu'on appelle, au sens propre du terme, l'« anarchie ». La violence n'est évidemment pas l'unique moyen normal de l'Etat – cela ne fait aucun doute –, mais elle est son moyen spécifique. De nos jours la relation entre Etat et violence est tout particulièrement intime. Depuis toujours les groupements politiques les plus divers – à commencer par la parentèle – ont tous tenu la violence physique pour le moyen normal du pouvoir. Par contre il faut concevoir l'Etat contemporain comme une communauté humaine qui, dans les limites d'un territoire déterminé – la notion de territoire étant une de ses caractéristiques –, revendique avec succès pour son propre compte le monopole de la violence physique légitime. » (...)

« Il est indispensable que nous nous rendions clairement compte du fait suivant : toute activité orientée selon l'éthique peut être subordonnée à deux maximes totalement différentes et irréductiblement opposées. Elle peut s'orienter selon l'éthique de la responsabilité ou selon l'éthique de la conviction. Cela ne veut pas dire que l'éthique de conviction est identique à l'absence de responsabilité et l'éthique de responsabilité à l'absence de conviction. Il n'en est évidemment pas question. Toutefois il y a une opposition abyssale entre l'attitude de celui qui agit selon les maximes de l'éthique de conviction – dans

un langage religieux nous dirions : « Le chrétien fait son devoir et en ce qui concerne le résultat de l'action, il s'en remet à Dieu » – et l'attitude de celui qui agit selon l'éthique de responsabilité qui dit : « Nous devons répondre des conséquences prévisibles de nos actes. » Vous perdrez votre temps à exposer, de la façon la plus persuasive possible, à un syndicaliste convaincu de la vérité de l'éthique de conviction que son action n'aura d'autre effet que celui d'accroître les chances de la réaction, de retarder l'ascension de sa classe et de l'asservir davantage, il ne vous croira pas. Lorsque les conséquences d'un acte fait par pure conviction sont fâcheuses, le partisan de cette éthique n'attribuera pas la responsabilité à l'agent, mais au monde, à la sottise des hommes ou encore à la volonté de Dieu qui a créé les hommes ainsi. Au contraire le partisan de l'éthique de responsabilité comptera justement avec les défaillances communes de l'homme (car, comme le disait fort justement Fichte, on n'a pas le droit de présupposer la bonté et la perfection de l'homme) et il estimera ne pas pouvoir se décharger sur les autres, des conséquences de sa propre action pour autant qu'il aura pu les prévoir ».

Max Weber – Le Savant et le Politique



« La distribution, repris-je, voilà donc ce qui te reste à régler, c'est-à-dire, de savoir à quels individus nous ferons part de ces études, et de quelle manière. — Manifestement, dit-il. — Te souviens-tu de notre choix antérieur des chefs et des qualités de ceux que nous avons choisis ? — Comment en effet ne m'en souviendrais-je pas ? dit-il. — Puisque tu t'en souviens, repris-je, dis-toi que, pour le surplus, ce sont les naturels en question qu'il nous faut avoir à choisir. Il faut en effet préférer les plus fermes et les plus vaillants et, dans la mesure du possible, ceux qui ont la plus belle prestance. Mais, en outre de ces qualités, il faut rechercher, non pas seulement la noblesse et la gravité du caractère, mais encore quelles dispositions leur nature doit posséder pour qu'elles s'adaptent à la présente éducation. — Détermine donc de quelle sorte elles sont. — Mordre aux études, répondis-je, voilà, bienheureux ami, une qualité qui doit exister chez eux, avec la facilité à apprendre ; car les âmes prennent certes bien davantage peur dans de fortes études que dans les concours gymniques ; car ce sont elles seules que la peine alors concerne davantage, leur étant propre, au lieu d'être partagée par elles avec le corps. — C'est exact, dit-il. — Naturellement aussi, on devra rechercher celui qui a bonne mémoire, qui est infatigable et qui, de toute manière, aime à se donner de la peine. Autrement, conçois-tu le moyen que l'on doive consentir à soumettre, tout ensemble, son corps à de constantes peines et se consacrer à des études ou exercices à ce point exigeants ? — Personne, je crois, n'y consentira, dit-il, à moins d'être, en vérité, d'un naturel de tout point excellent ! — En tout cas, repris-je, la faute actuelle, et c'est pour cela, je l'ai dit auparavant, que le discrédit s'est abattu sur la philosophie, c'est qu'on ne s'y attache pas en proportion du mérite ; car ceux qui devaient s'y attacher, ce n'étaient pas ses fils bâtarde, mais ses fils légitimes ! — Comment cela ? dit-il. — En premier lieu, répondis-je, pour ce qui est d'aimer à se donner de la peine, il ne faut point de boiterie chez celui qui doit s'y attacher : que pour une

moitié il aime à se donner de la peine, et, pour l'autre moitié, à ne pas s'en donner. Or, c'est ce qui a lieu quand on aime la gymnastique, quand on aime la chasse, quand on aime tous les genres de peine où le corps est intéressé, tandis que, au contraire, on n'aime pas à étudier, qu'on n'aime pas à écouter, qu'on n'est pas chercheur, mais qu'en tout cela on hait de se donner de la peine. Il y a aussi, d'autre part, boiterie chez celui qui a dirigé en sens contraire son penchant à se donner de la peine. — Tes paroles, dit-il, sont on ne peut plus vraies ! — Mais, repris-je, par rapport aussi à la véracité, ne poserons-nous pas de même ceci : que c'est une âme estropiée, celle qui, haïssant la fausseté volontaire, la supportant difficilement de sa propre part, s'en indignant avec vigueur quand ce sont d'autres âmes qui la trompent, accepte au contraire avec facilité la fausseté qui est involontaire, ne s'indigne pas d'être pour ainsi dire prise en flagrant délit d'ignorance, et, pareille à un pourreau, ne craint pas de se salir dans cette ignorance ? — Hé ! oui, parfaitement ! dit-il. — Et, repris-je, par rapport aussi à la tempérance, au courage, à la grandeur d'âme, bref à toutes les parties de la vertu, il ne faut pas veiller avec moins de soin à distinguer du bâtard le fils légitime ! Quand on ne sait pas, simple particulier ou bien Etat, soumettre à examen ces sortes de conditions, on prend, quelle que soit, dans leur nombre, celle en face de laquelle on se trouve, des boiteux et des bâtarde, dans le premier cas pour amis, dans le second cas pour gouvernants. — Ah ! dit-il, s'il en est ainsi ! je crois bien ! C'est donc à nous, repris-je, de nous garder soigneusement de tous les risques de cet ordre, dans la pensée que, si nous nous sommes procuré des sujets bien équilibrés de corps, bien équilibrés d'esprit, si nous les formons par l'éducation pour des études aussi considérables, pour un si considérable entraînement à notre égard, la Justice en personne n'aura point de blâme, nous assurerons le salut de l'Etat et celui du régime ; mais que, si des sujets d'une autre qualité que ceux-là y sont par nous conduits, c'est au résultat contraire qu'en tout cela nous travaillerons, et, à la fois, c'est un ridicule plus grand encore que nous répandrons à flots sur la philosophie. — Ce serait, à coup sûr, bien vilain ! s'écria-t-il. Hé ! oui, dis-je, absolument. Mais c'est moi qui ai l'air, précisément à cette heure, de me mettre dans une situation ridicule ! — Quelle situation ? dit-il. — J'ai oublié, répondis-je, que nous nous divertissions, et j'ai mis dans mon langage une énergie exagérée. C'est que, tout en parlant, j'ai porté mes regards sur la philosophie : de voir la boue dont on la couvre indignement, je me suis, je crois, irrité, et, tout comme si la colère m'emportait contre ceux qui sont responsables de cette indignité, j'ai l'impression, en parlant comme je l'ai fait, d'avoir parlé avec trop de vivacité. — Non, par Zeus ! fit-il, au moins n'est-ce pas mon impression, à moi qui t'écoute ! — Mais c'est la mienne, à moi qui te parle ! répliquai-je. Or, voici ce que nous devons ne pas oublier : notre choix antérieur portait sur des hommes d'âge ; dans le choix présent, ce ne sera plus possible, car il n'en faut pas croire le dire de Solon, que, tandis qu'on vieillit, on est capable d'apprendre nombre de choses ; moins pourtant que d'être capable d'apprendre à courir ! Mais c'est aux jeunes que conviennent les travaux qui sont importants, les travaux qui font nombre. — Forcément, dit-il. »

Platon – La République VII, 335a – 336d

La Cyropédie ou L'Enfance de Cyrus est l'œuvre de Xénophon qui, comme Platon, est un disciple de Socrate. Xénophon s'oppose à son condisciple sur bien des points. *La Cyropédie* est ainsi presque une *anti-République*. Les deux disciples manifestent tous deux leur hostilité à cette démocratie athénienne dont l'acte refondateur sera de condamner à mort leur commun maître, Socrate. Mais Xénophon ne croit guère dans le roi philosophe de Platon. Militaire de carrière, ayant participé à plusieurs campagnes, dirigé une armée, son modèle politique est celui du chef, du meneur d'hommes. Le gouvernant de la cité obéissant au souverain bien est une vision de l'esprit ; selon lui c'est le prince qui prescrit le bien de son peuple. Au service de celui-ci il en est pourtant le maître absolu. Mais les deux disciples de Socrate ont un modèle éducatif commun, celui de Sparte. C'est celui auquel obéit le jeune Cyrus. Inventeur du roman historique, Xénophon recrée une figure de prince qui ne se rapproche que lointainement de la personne historique du roi des Mèdes. Le Cyrus de Xénophon est en grande partie de son invention. C'est une création destinée à incarner les idées politiques de l'auteur. L'idéal platonicien lui paraît trop vague, il en propose un autre qu'il incarne dans la personne du conquérant le plus célèbre qu'on eût vu jusque-là. Il le prend à la naissance et le suit jusqu'à la mort. Sa vie toute entière est un modèle, et sa mort même, un enseignement.



« Astyage dînant un jour avec sa fille et Cyrus, et voulant rendre le dîner le plus agréable possible à l'enfant, afin qu'il regrettât moins la maison paternelle, lui fit servir des hors-d'œuvre, des sauces et des mets de toute espèce. Cyrus, dit-on, s'écria : « Grand-père, quelle peine tu te donnes pendant le dîner, s'il faut que tu allonges les mains vers tous ces plats et que tu goûtes ces mets de toute espèce ! — Eh quoi ! dit Astyage, ne trouves-tu pas ce dîner beaucoup plus beau que ceux que l'on fait en Perse ? » Alors Cyrus, dit-on, lui répondit : « Nous avons une voie bien plus simple et plus courte que vous pour nous rassasier. Chez nous, le pain et la viande y suffisent ; et vous, qui tendez au même but, même avec une foule de détours et en vous égarant dans tous les sens, c'est à peine encore si vous arrivez au point où nous sommes arrivés depuis longtemps. — Mais, mon enfant, répartit Astyage, nous ne sommes pas fâchés de nous égarer de la sorte. Goûte, ajouta-t-il, et tu verras quel plaisir on peut y prendre. — Mais toi-même, Grand-père, répliqua Cyrus, je vois que tu as ces mets en dégoût. — A quel signe connais-tu cela ? demanda Astyage. — C'est que, dit Cyrus, je vois que, quand tu as touché le pain, tu ne t'essuies pas les mains, mais que, quand tu as touché un de ces plats, tu les nettoies aussitôt à des serviettes, comme si tu étais contrarié de les avoir pleines de sauce. — Si telle est ton idée, mon enfant, poursuivit Astyage, régale-toi au moins de viandes, afin d'être un jeune homme quand tu retourneras chez toi. »

Tout en disant ces mots, il lui faisait servir beaucoup de plats de venaison et d'autres viandes. En voyant tous ces plats, Cyrus s'écria : « Me donnes-tu, Grand-père, toutes ces viandes, avec la permission d'en faire ce que bon me semblera ? — Oui, par Zeus, mon enfant, dit-il, je te les donne. » Alors Cyrus, prenant morceau par morceau, les distribua aux serveurs de son grand-père, disant à chacun d'eux : « Voilà pour toi, parce que tu mets beaucoup de zèle à m'apprendre à monter à cheval ; pour toi, parce que tu m'as donné un javelot — car je l'ai enfin, ce javelot — ; pour toi, parce que tu sers bien mon grand-père ; pour toi, parce que tu honores ma mère », et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il eût distribué toutes les viandes qu'il avait reçues. « Mais, dit Astyage, à Sacas, mon échanson, que j'honore particulièrement, tu ne lui donnes rien ? » Sacas était un bel homme qui avait pour charge d'introduire chez Astyage ceux qui voulaient lui parler, et d'éconduire ceux qu'il ne croyait pas à propos de laisser entrer. Cyrus demanda brusquement, en enfant qui ne craint pas encore d'être indiscret : « Et pourquoi, Grand-père, as-tu tant de considération pour cet homme ? — Ne vois-tu pas, répondit Astyage en plaisantant, avec quelle dextérité et quelle grâce il sert à boire ? » Les échansons des rois de ce pays, en effet, remplissent leur fonction avec élégance, versent avec propreté, présentent la coupe en la tenant avec trois doigts et la remettent aux mains du buveur de la façon la plus commode à saisir. « Ordonne, Grand-père, dit Cyrus, que Sacas me donne à moi aussi la coupe, pour que j'acquière tes bonnes grâces en te versant à boire avec adresse, si je le puis. » Astyage ordonna de la lui donner. Cyrus la prit, la rinça soigneusement, comme il le voyait faire à Sacas, puis se donnant un air grave et décent, il apporta la coupe et la tendit à son grand-père, ce qui fit beaucoup rire sa mère et Astyage. Lui-même, éclatant de rire, sauta au cou de son grand-père, l'embrassa et dit : « Sacas, tu es un homme perdu. Je t'enlèverai ta charge ; je serai, en tout, un meilleur échanson que toi, et surtout je ne boirai pas le vin moi-même. » Car les échansons des rois, quand ils présentent la coupe, y puisent avec le cyathe un peu de vin qu'ils versent dans leur main gauche et qu'ils avalent, pour que, s'ils y versaient du poison, leur trahison ne leur servît à rien. Alors Astyage, continuant de plaisanter : « Et pourquoi, Cyrus, demanda-t-il, tout en imitant Sacas, n'as-tu pas avalé de vin ? — C'est que, par Zeus, répondit l'enfant, j'ai craint qu'on n'eût mêlé du poison dans le cratère. Car le jour où tu traitas tes amis pour fêter ton anniversaire, j'ai fort bien compris que Sacas vous avait versé du poison. — Comment t'es-tu aperçu de cela, mon enfant ? — C'est que, par Zeus, je vous voyais tous chancelant d'esprit comme de corps. Tout d'abord ce que vous ne laissez pas faire à nous autres enfants, vous le faisiez vous-mêmes : vous criez tous à la fois, vous ne vous compreniez pas du tout les uns les autres, vous chantiez, et même très ridiculement, et sans écouter le chanteur, vous juriez que vous chantiez à merveille. Chacun de vous vantait sa force. Puis, chaque fois que vous vous leviez pour danser, loin de pouvoir danser en mesure, vous n'étiez même pas capables de vous tenir debout. Vous aviez tout à fait oublié, toi, que tu étais roi, eux qu'ils étaient tes sujets. C'est alors et pour la première fois que j'ai compris que la liberté de parler était justement ce que vous faisiez là ; en tout cas, jamais vous ne vous taisiez. — Ton père, mon enfant, demanda Astyage, ne s'enivre-t-il jamais en buvant ? — Non, par Zeus, dit-il. — Comment fait-il donc ? — Il cesse d'avoir soif, et c'est tout le mal qui en résulte pour lui. Et la raison, je crois, Grand-père, c'est qu'il n'a pas de Sacas pour lui verser à boire. » A son tour, sa mère lui demanda : « Pourquoi donc, mon fils, fais-tu ainsi la guerre à Sacas ? — C'est que je le hais, répondit Cyrus. Souvent, quand j'accours pour voir mon grand-père, ce scélérat m'en empêche. Mais je t'en supplie, Grand-père, laisse-moi le commander pendant trois jours. — Et comment le commanderais-tu ? — Je me tiendrais comme lui sur le seuil, et, quand il voudrait entrer pour le déjeuner, je lui dirais qu'il n'est pas encore possible de se mettre à table, car le roi tient audience ; quand il viendrait pour dîner, je lui dirais : le roi est au bain ; quand la faim le presserait, je lui dirais : le roi est chez les femmes ; bref, je le ferais enrager comme il me fait enrager en m'écartant de toi. » C'est ainsi qu'il les égayait pendant les repas ; dans le cours de la journée, s'il s'apercevait que son grand-père ou le frère de sa mère avait besoin de quelque chose, il eût été difficile de le devancer pour les satisfaire ; car il prenait un plaisir extrême à leur être agréable en tout ce qu'il pouvait. »

Xénophon – La Cyropédie



« § 4. Le premier point, dans cette recherche, est de savoir s'il est préférable de remettre le pouvoir à un individu de mérite, ou de le laisser à de bonnes lois ? Les partisans de la royauté, qui la trouvent si bienfaisante, prétendent, sans nul doute, que la loi, ne disposant jamais que d'une manière générale, ne peut prévoir tous les cas accidentels, et que c'est déraisonner que de vouloir soumettre une science, quelle qu'elle soit, à l'empire d'une lettre morte, comme cette loi d'Egypte, qui ne permet aux médecins d'agir qu'après le quatrième jour de la maladie, et qui les rend responsables, s'ils agissent avant ce délai. Donc, évidemment, la lettre et la loi ne peuvent jamais, par les mêmes motifs, constituer un bon gouvernement. Mais d'abord, cette forme de dispositions générales est une nécessité pour tous ceux qui gouvernent ; et l'emploi en est certainement plus sage dans une nature exempte de toutes les passions que dans celle qui leur est essentiellement soumise. La loi est impassible ; toute âme humaine au contraire est nécessairement passionnée.

§ 5. Mais, dit-on, le monarque sera plus apte que la loi à prononcer dans les cas particuliers. On admet alors évidemment qu'en même temps qu'il est législateur, il existe aussi des lois qui cessent d'être souveraines là où elles se taisent, mais qui le sont partout, où elles parlent. Dans tous les cas où la loi ne peut pas du tout prononcer, ou ne peut pas prononcer équitablement, doit-on s'en remettre à l'autorité d'un individu supérieur à tous les autres, ou à celle de la majorité ? En fait, la majorité aujourd'hui juge, délibère, élit dans les assemblées publiques ; et tous ses décrets se rapportent à des cas particuliers. Chacun de ses membres, pris à part, est inférieur peut-être, si on le compare à l'individu dont je viens de parler ; mais l'Etat se compose précisément de cette majorité, et le repas où chacun fournit son écot est toujours plus complet que ne le serait le repas isolé d'un des convives. C'est là ce qui rend la foule, dans la plupart des cas, meilleur juge qu'un individu quel qu'il soit.

§ 6. De plus, une grande quantité est toujours moins corrompible, comme l'est par exemple une masse d'eau ; et la majorité est de même bien moins facile à corrompre que la minorité. Quand l'individu est subjugué par la colère ou toute autre passion, il laisse de toute nécessité fausser son jugement ; mais il serait prodigieusement difficile que, dans le même cas, la majorité tout entière se mît en fureur ou se trompât. Qu'on prenne d'ailleurs une multitude d'hommes libres, ne s'écartant de la loi que là où nécessairement la loi doit être en défaut, bien que la chose ne soit pas aisée dans une masse nombreuse, je puis supposer toutefois que la majorité s'y compose d'hommes honnêtes comme individus et

comme citoyens ; je demande alors si un seul sera plus incorruptible, ou si ce n'est pas cette majorité nombreuse, mais probe ? Ou plutôt l'avantage n'est-il pas évidemment à la majorité ? Mais, dit-on, la majorité peut s'insurger ; un seul ne le peut pas. On oublie alors que nous avons supposé à tous les membres de la majorité autant de vertu qu'à cet individu unique.

§ 7. Si donc on appelle aristocratie le gouvernement de plusieurs citoyens honnêtes, et royauté le gouvernement d'un seul, l'aristocratie sera certainement pour les Etats très préférable à la royauté, que d'ailleurs son pouvoir soit absolu ou ne le soit pas, pourvu qu'elle se compose d'individus aussi vertueux les uns que les autres. Si nos ancêtres se sont soumis à des rois, c'est peut-être qu'il était fort rare alors de trouver des hommes supérieurs, surtout dans des Etats aussi petits que ceux de ce temps-là ; ou bien ils n'ont fait des rois que par pure reconnaissance, gratitude qui témoigne en faveur de nos pères. Mais quand l'Etat renferma plusieurs citoyens d'un mérite également distingué, on ne put souffrir plus longtemps la royauté ; on chercha une forme de gouvernement où l'autorité peut être commune, et l'on établit la république.

§ 8. La corruption amena des dilapidations publiques, et créa fort probablement, par suite de l'estime toute particulière accordée à l'argent, des oligarchies. Celles-ci se changèrent d'abord en tyrannies, comme les tyrannies se changèrent bientôt en démagogues. La honteuse cupidité des gouvernants, tendant sans cesse à restreindre leur nombre, fortifia d'autant les masses, qui purent bientôt renverser les oppresseurs et saisir le pouvoir pour elles-mêmes. Plus tard, l'accroissement des Etats ne permit guère d'adopter une autre forme de gouvernement que la démocratie.

§ 9. Mais nous demandons à ceux qui vantent l'excellence de la royauté, quel sort ils veulent faire aux enfants des rois ? Est-ce que, par hasard, eux aussi devront régner ? Certes, s'ils sont tels qu'on en a tant vu, cette hérédité sera bien funeste. Mais, dira-t-on, le roi sera maître de ne point transmettre le pouvoir à sa race. La confiance est ici bien difficile ; la position est fort glissante, et ce désintéressement exigerait un héroïsme qui est au-dessus du cœur humain. »

Aristote – *Les Politiques*, livre III, chapitre 10, paragraphes 4 à 9



« Que de dons du ciel ne faut-il pas pour bien régner ! Une naissance auguste, un air d'empire et d'autorité, un visage qui remplisse la curiosité des peuples empressés de voir le prince, et qui conserve le respect dans le courtisan ; une parfaite égalité d'humeur ; un grand éloignement pour la raillerie piquante, ou assez de raison pour ne se la permettre point ; ne faire jamais ni menaces ni reproches ; ne point céder à la colère, et être toujours obéi ; l'esprit facile, insinuant ; le cœur ouvert, sincère, et dont on croit voir le fond, et ainsi très propre à se faire des amis, des créatures et des alliés ; être secret toutefois, profond et impénétrable dans ses motifs et dans ses projets ; du sérieux et de la gravité dans le public ; de la brièveté, jointe à beaucoup de justesse et de dignité, soit dans les réponses aux ambassadeurs des princes, soit dans les conseils ; une manière de faire des grâces qui est comme un second bienfait ; le choix des personnes que l'on gratifie ; le discernement des esprits, des talents, et des complexions pour la distribution des postes et des emplois ; le choix des généraux et des ministres ; un jugement ferme, solide, décisif dans les affaires, qui fait que l'on connaît le meilleur parti et le plus juste ; un esprit de droiture et d'équité qui fait qu'on le suit jusques à prononcer quelquefois contre soi-même en faveur du peuple, des alliés, des ennemis ; une mémoire heureuse et très présente, qui rappelle les besoins des sujets, leurs visages, leurs noms, leurs requêtes ; une vaste capacité, qui s'étend non seulement aux affaires de dehors, au commerce, aux maximes

d'Etat, aux vues de la politique, au reculement des frontières par la conquête de nouvelles provinces, et à leur sûreté par un grand nombre de forteresses inaccessibles ; mais qui sache aussi se renfermer au dedans, et comme dans les détails de tout un royaume ; qui en bannisse un culte faux, suspect et ennemi de la souveraineté, s'il s'y rencontre ; qui abolisse des usages cruels et impies, s'ils y règnent ; qui réforme les lois et les coutumes, si elles étaient remplies d'abus ; qui donne aux villes plus de sûreté et plus de commodités par le renouvellement d'une exacte police, plus d'éclat et plus de majesté par des édifices somptueux ; punir sévèrement les vices scandaleux ; donner par son autorité et par son exemple du crédit à la piété et à la vertu ; protéger l'Eglise, ses ministres, ses droits, ses libertés, ménager ses peuples comme ses enfants ; être toujours occupé de la pensée de les soulager, de rendre les subsides légers, et tels qu'ils se lèvent sur les provinces sans les appauvrir ; de grands talents pour la guerre ; être vigilant, appliqué, laborieux ; avoir des armées nombreuses, les commander en personne ; être froid dans le péril, ne ménager sa vie que pour le bien de son Etat ; aimer le bien de son Etat et sa gloire plus que sa vie ; une puissance très absolue, qui ne laisse point d'occasion aux brigues, à l'intrigue et à la cabale ; qui ôte cette distance infinie qui est quelquefois entre les grands et les petits, qui les rapproche, et sous laquelle tous plient également ; une étendue de connaissance qui fait que le prince voit tout par ses yeux, qu'il agit immédiatement et par lui-même, que ses généraux ne sont, quoique éloignés de lui, que ses lieutenants, et les ministres que ses ministres ; une profonde sagesse, qui sait déclarer la guerre, qui sait vaincre et user de la victoire ; qui sait faire la paix, qui sait la rompre ; qui sait quelquefois, et selon les divers intérêts, contraindre les ennemis à la recevoir ; qui donne des règles une vaste ambition, et sait jusques où l'on doit conquérir ; au milieu d'ennemis couverts ou déclarés, se procurer le loisir des jeux, des fêtes, des spectacles ; cultiver les arts et les sciences ; former et exécuter des projets d'édifices surprenants ; un génie enfin supérieur et puissant, qui se fait aimer et révérer des siens, craindre des étrangers ; qui fait d'une cour, et même de tout un royaume, comme une seule famille, unie parfaitement sous un même chef, dont l'union et la bonne intelligence est redoutable au reste du monde : ces admirables vertus me semblent refermées dans l'idée du souverain ; il est vrai qu'il est rare de les voir réunies dans un même sujet : il faut que trop de choses concourent à la fois, l'esprit, le cœur, les dehors, le tempérament ; et il me paraît qu'un monarque qui les rassemble toutes en sa personne est bien digne du nom de Grand. »

La Bruyère – *Les Caractères*, « du Souverain ou de la République »



« Je lui demandai en quoi consistait l'autorité du roi ; et il me répondit : « Il peut tout sur les peuples ; mais les lois peuvent tout sur lui. Il a une puissance absolue pour faire le bien, et les mains liées dès qu'il veut faire le mal. Les lois lui confient les peuples comme le plus précieux de tous les dépôts, à condition qu'il sera le père de ses sujets. Elles veulent qu'un seul homme serve, par sa sagesse et par sa modération, à la félicité de tant d'hommes ; et non pas que tant d'hommes servent, par leur misère et par leur servitude lâche, à flatter l'orgueil et la mollesse d'un seul homme. Le roi ne doit rien avoir au-dessus des autres, excepté ce qui est nécessaire ou pour le soulager dans ses pénibles fonctions, ou pour imprimer aux peuples le respect de celui qui doit soutenir les lois. D'ailleurs, le roi doit être plus sobre, plus ennemi de la mollesse, plus exempt de faste et de hauteur qu'aucun autre. Il ne doit point avoir plus de richesses et de plaisirs, mais plus de sagesse, de vertu et de gloire que le reste des hommes. Il doit être au-dehors le défenseur de la patrie, en commandant les armées, et, au-dedans, le juge des peuples, pour les rendre bons, sages et heureux. Ce n'est point pour lui-même que les dieux l'ont fait roi ; il ne l'est que pour être l'homme des peuples : c'est aux peuples qu'il doit tout son temps, tous ses soins, toute son affection, et il n'est digne de la royauté qu'autant qu'il s'oublie lui-même pour se sacrifier au bien public. »

Fénelon – *Les Aventures de Télémaque*, livre V

« La première chose qu'un Prince doit rechercher c'est cette sagesse que Salomon, qui fut sage dès sa jeunesse, désira seule, méprisant toutes les autres choses du monde, et qu'il voulut être toujours assise avec lui dans son trône, c'est cette belle Sunamite, aux embrassements de laquelle David, sage père d'un sage fils, mettait son unique plaisir. C'est elle qui dit dans les Proverbes : « Les Princes commandent par moi, et les potentats rendent par moi justice ».

On ne prend pas sur mer, pour être pilote d'un navire, celui qui excelle sur les autres en naissance, en richesses, ou en beauté, mais celui qui sait mieux le gouverner, et qui a le plus de vigilance et de fidélité. Ainsi pour commettre à quelqu'un le gouvernement d'un royaume il faut prendre celui qui surpasse les autres en vertus royales, c'est-à-dire qui a le plus de sagesse, de justice, de modération, de prudence, et de zèle pour le bien public.

Il y a beaucoup de choses, dit Isocrate, qui servent à corriger les hommes privés, premièrement l'indigence, qui non seulement ne leur permet pas de vivre dans les délices, mais qui les oblige souvent à se mettre en peine de chercher leur nécessités journalières. En second lieu les lois qui leur commandent, et auxquelles il sont obligés d'obéir. »

Erasme – *Codicille d'or ou Petit Recueil tiré de l'institution du Prince chrétien*

FAISONS LA FETE !



« 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 réserver 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'existants, 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 mœurs 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 fautive. 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 délasse : 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 découverte, 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 continuelle 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 lève 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 bizarrerie 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 économe 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 ! Ressemblez à vos père et mère, 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 despotique empire de la sagesse et des bienfaits : 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'aile coucher. A cela près, depuis le moment qu'on prend le métier de vendangeur jusqu'à celui qu'on le quitte, on ne mêle 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 exhaler 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 naître, 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 délaissement, d'accord, de tranquillité, le sentiment de paix qu'elle porte à l'âme, a quelque chose d'attendrissant 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'aussi 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'ôtions-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 tanga 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'adjuge 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 une 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 usuraire 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^{ème} 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. »

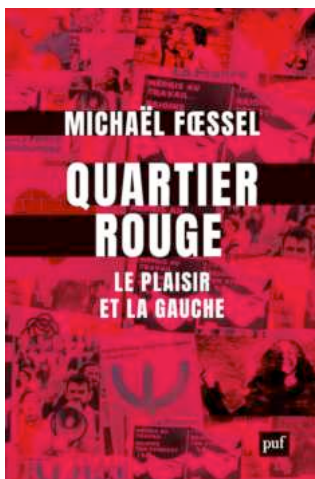


Marx et Engels – *Manifeste du parti communiste*

« Si j'étais riche, je n'irais pas me bâtir une ville à la campagne et mettre, au fond d'une province, les Tuileries 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 discrétion 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 feraient 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'élégance ; 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 porterait, en chantant, l'appât 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'appât 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 cœurs. 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 gaiement sa misère ; et moi, j'aurais aussi le plaisir de me sentir émuoir 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 contribueraient 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 soupèrerais gaiement 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 Foessel 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 Foessel : 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 prolétaire. 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 « satisfaits » ?

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 contrepoids 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 assujéti à la fonction sociale, ou générée, 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'installerait 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 1992, 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 climat 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 consentie, 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 connaissent 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 rites 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 XVIIIe 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 XIXe 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 XIXe et au début du XXe 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 hebdomadaires satiriques comme *L'Assiette au beurre* caricaturent ainsi les habitudes festives des Français en soulignant combien elles les assujétissent 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 régénérateur 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 XXIe siècle, est profondément ambivalente. Elle inquiète, car elle renvoie l'écho de toutes ses instrumentalisation 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 s'il 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 défunts 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-essentiels, ou moins essentiels 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 délasserment, 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 XVIIIe 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 médiévales 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 XXIe siècle – celle que nous connaissions 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 carnivals 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 luttèrent ainsi contre l'isolement et actaient 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 en 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. À droite ils privilégient 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 rites 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 reconverter 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