

PHILOSOPHIE	DOSSIER N° 6 – LA TECHNIQUE	EXPLIQUER, DISSERTER
A RENDRE LE :		

CONSIGNES :

1. Le **but de ce sixième devoir** est de s'entraîner encore à expliquer un texte et à construire une dissertation.
2. La **présentation** doit être soignée ; l'**expression** doit être correcte (attention à la syntaxe et à l'orthographe).
3. Ce devoir est à réaliser en **groupe de quatre ou cinq membres** d'une même classe.
4. Chaque groupe rend **un dossier** sur lequel figurent les noms et prénoms de ses membres et l'indication de leur classe.
5. **Aucun retard** n'est accepté dans la restitution des copies à la correction. **Présence obligatoire** à l'oral.

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.



Exercice 1 : les mains et l'intelligence

« Ce n'est pas parce qu'il a des mains que l'homme est le plus intelligent des êtres, mais c'est parce qu'il est le plus intelligent qu'il a des mains. En effet, l'être le plus intelligent est celui qui est capable de bien utiliser le plus grand nombre d'outils : or la main semble bien être non un outil, mais plusieurs. Car elle est pour ainsi dire un outil qui tient lieu des autres. C'est donc à l'être capable d'acquérir le plus grand nombre de techniques que la nature a donné l'outil de loin le plus utile, la main. Aussi, ceux qui disent que l'homme n'est pas bien constitué et qu'il est le moins bien doté des animaux (parce que, dit-on, il est sans chaussures, il est nu et n'a pas d'armes pour combattre), sont dans l'erreur. Car les autres animaux n'ont chacun qu'un seul moyen de défense et il ne leur est pas possible de le changer pour un autre, mais ils sont forcés pour ainsi dire, de garder leurs chaussures pour dormir et pour faire n'importe quoi d'autre, et ne doivent jamais déposer l'armure qu'ils ont autour de leur corps ni changer l'arme qu'ils ont reçue en partage. L'homme, au contraire, possède de nombreux moyens de défense, et il lui est toujours loisible d'en changer et même d'avoir l'arme qu'il veut quand il le veut. Car la main devient griffe, serre, corne ou lance ou épée ou toute autre arme ou outil. Elle peut être tout cela, parce qu'elle est capable de tout saisir et de tout tenir. »

Aristote, *Les Parties des animaux*

Questions :

1. Déterminez la thèse du texte et les étapes de son argumentation.
2. Expliquez la phrase suivante : « *Ce n'est pas parce qu'il a des mains que l'homme est le plus intelligent des êtres, mais c'est parce qu'il est le plus intelligent qu'il a des mains.* »
3. La main est-elle un outil ou un organe naturel ?
4. Peut-on dire que les animaux possèdent des mains ?

Exercice 2 : nez en l'air et pieds sur terre

Lisez cette bande dessinée qui résume la vie et les travaux de Thalès, et répondez aux questions qui suivent.

THALÈS de MILET

PANEL 1: BEN DIS DONC! TU EN FAIS UNE TÊTE!

PANEL 2: OH! TAIS-TOI!... C'EST CE COURS DE GÉOMÉTRIE! J'AI LA TRONCHE COMME UN RADIATEUR!

PANEL 3: ...ET CE FICHU THÉORÈME DE THALÈS QUE LE PROF A EU L'AUDACE DE ME DEMANDER!... COMME S'IL N'Y AVAIT PAS D'AUTRES PROBLÈMES DANS LE MONDE!!

PANEL 4: ET ALORS?

PANEL 5: ALORS, RIEN! ÇA S'EST EMBROUILLÉ! LES PARALLÈLES SE SONT CROISÉES LES BRAS, ET LES TRIANGLES SE SONT MÉLANGÉS LES SOMMETS!...C'ÉTAIT WATERLOO!

PANEL 6: POURTANT, C'EST SIMPLE: *TOUTE PARALLÈLE À L'UN DES CÔTÉS D'UN TRIANGLE, DIVISE LES DEUX AUTRES CÔTÉS DANS UN MÊME RAPPORT.* ...FASTOCHÉ!

PANEL 7: OOOHH! ÇA VA!! PARLONS D'AUTRE CHOSE...

PANEL 8: MOI, JE SUIS UN POÈTE!... TIENS! JE PRÉFÈRE REGARDER CET AVION QUI PASSE, LÀ-HAUT...

PANEL 9: BEBERT!!

PANEL 10: BOUM!!

PANEL 11: LÂ, C'EST LE MÉTRO QUE TU AS FAILLI VOIR!

PANEL 12: AH!AH!AH!

PANEL 13: ÇA VOUS FAIT RIRE?

PANEL 14: OUI! ÇA ME FAIT PENSER AU PHILOSOPHE THALÈS DE MILET!

PANEL 15: QUOI? NON, MAIS IL ME CHERCHE, CE ■■■!!

PANEL 16: CALME-TOI! C'EST UNE BLAQUE!

PANEL 17: PAS DU TOUT, MADEMOISELLE!...

PANEL 18: ...UN JOUR QUE CE GRAND MATHÉMATICIEN, INTÉRESSÉ ÉGALEMENT PAR L'ASTRONOMIE, SE PROMENAIT DANS SA CAMPAGNE IONIENNE...

PANEL 19: J'AI BEAUCOUP ÉTUDIÉ LES ASTRES, LORS DE MON SÉJOUR EN ÉGYPTÉ, ET JE VOIS QUE...

PANEL 20: MAÎTRE! OÙ AVEZ-VOUS LA TÊTE?

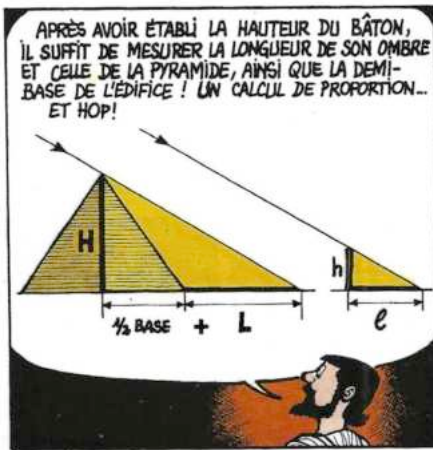
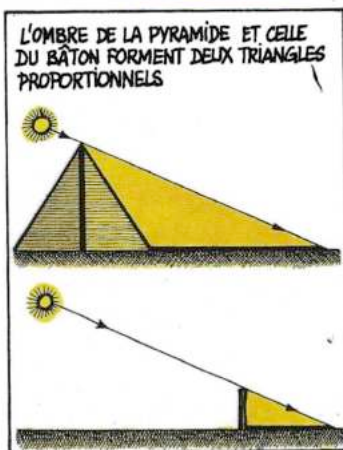
PANEL 21: BOUM!

PANEL 22: CETTE DISTRACTION NE L'EMPÊCHA PAS DE POURSUIVRE SES RECHERCHES ASTRONOMIQUES!...

PANEL 23: LA TERRE EST UN DISQUE CIRCULAIRE(*). ELLE EST ÉCLAIRÉE PAR LE SOLEIL... OR, LA LUNE TOURNE AUTOUR DE LA TERRE...

PANEL 24: (Diagram showing the Sun, Earth, and Moon. Labels: TERRE, LUNE, SOLEIL. Arrows indicate the Moon's orbit around Earth and the Sun's light hitting Earth.)

PANEL 25: (* SELON LA COSMOLOGIE DE THALÈS! («... CE DISQUE CIRCULAIRE FLOTE SUR UNE SORTE D'Océan DONT LA SUBSTANCE EST SOURCE DE TOUT, ET DONT L'ÉVAPORATION DONNE L'AIR.»).



* EN VERSION FRANÇAISE : 145,60 m.





Questions :

1. Thalès est né à Milet. Où se trouve cette ville ?

2. Qui était Crésus ?

3. L'épisode de la chute de Thalès dans un puits alors qu'il contemplait les étoiles est rapporté par Platon dans le *Théétète*.

« Il observait les astres, et, comme il avait les yeux au ciel, il tomba dans un puits. Une servante de Thrace, fine et spirituelle, le railla, dit-on, en disant qu'il s'évertuait à savoir ce qui se passait dans le ciel, et qu'il ne prenait pas garde à ce qui était devant lui et à ses pieds. La même plaisanterie s'applique à tous ceux qui passent leur vie à philosopher. Il est certain, en effet, qu'un tel homme ne connaît ni proche, ni voisin ; il ne sait pas ce qu'ils font, sait à peine si ce sont des hommes ou des créatures d'une autre espèce ; mais qu'est-ce que peut être l'homme et qu'est-ce qu'une telle nature doit faire ou supporter qui la distingue des autres êtres, voilà ce qu'il cherche et prend peine à découvrir. (...) Voilà donc, ami (...) ce qu'est notre philosophe dans les rapports privés et publics qu'il a avec ses semblables. Quand il est forcé de discuter dans un tribunal ou quelque part ailleurs sur ce qui est à ses pieds et devant ses yeux, il prête à rire non seulement aux servantes de Thrace, mais encore au reste de la foule, son inexpérience le faisant tomber dans les puits et dans toute sorte de perplexités. Sa terrible gaucherie le fait passer pour un imbécile. (...) Dans toutes ces circonstances, le vulgaire se moque du philosophe, qui tantôt lui paraît dédaigneux tantôt ignorant de ce qui est à ses pieds et embarrassé sur toutes choses. »

Est-ce seulement par discrétion que le philosophe ne s'intéresse pas à ses voisins ? Déterminez le plan en trois parties du développement qui suit et répond à cette question, et rédigez l'introduction et la conclusion qui pourraient l'accompagner.

Si le philosophe ne prend pas garde à ses voisins, c'est peut-être alors parce que les propos quotidiens des affaires de la maison ne sont que de peu d'intérêt au regard des réalités plus hautes qu'il a l'habitude de contempler. L'habitude quotidienne et les soucis matériels de la vie concrète peuvent bien occuper totalement l'esprit et le temps d'un individu s'il n'a pas conscience que d'autres réalités plus abstraites, plus hautes et plus éthérées remplissent l'âme d'une telle joie que leur étude s'accompagne du sacrifice de toute autre activité, considérée comme insignifiante au regard de celle-ci. Ce qui caractérise les conversations de voisinage ou les propos domestiques n'est pas tant leur trivialité que leur enracinement dans le particulier. C'est de cet individu *particulier* qu'il est question et non pas de l'homme en général. C'est de *tel* objet, *telle* situation, *tel* propos, tous particuliers qu'il est question. Or, nul enseignement et nulle science ne peuvent naître de l'examen d'un cas individuel. Pour que science il y ait, il faut que l'identité du concept soit possible et que par-delà le constat de la diversité du particulier, on puisse poser un type. Le philosophe n'a pas souci du particulier mais d'abord du général ; en ce sens, c'est l'humanité en général et non pas son voisin en tant qu'individu particulier qui l'intéresse : « *mais qu'est-ce qu'une telle nature doit faire ou supporter qui la distingue des autres êtres, voilà ce qu'il cherche et prend peine à découvrir* » remarque Platon.

Ainsi, ce n'est pas seulement par discrétion que le philosophe ne s'intéresse pas à ses voisins, mais aussi parce que ce qui l'intéresse est une réalité plus haute que celle à laquelle réfèrent les conversations particulières. Mais le voisin n'est pas forcément inepte et un proche est aussi un possible compagnon d'humanité, en cela digne d'intérêt. Les propos de ceux qui nous entourent ne sont pas nécessairement querelles de matrones et billevesées de mégères. Si le philosophe ne s'intéresse pas à ses voisins, ne manque-t-il pas ce qu'il croit atteindre ? Est-ce par l'idée qu'on atteint au mieux le concret ? Ne pas s'intéresser à ses voisins, est-ce ignorer l'humanité et se satisfaire du silence d'une chambre isolée du monde ? Cet isolement est-il par ailleurs viable pour celui qui pose son activité comme une œuvre à deux dont le dialogue est le cadre privilégié ?

Si le philosophe ne s'intéresse pas à ses voisins, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'a pas d'ami. Les relations de voisinage sont des relations de hasard. C'est le lieu et non pas l'homme qui fait le voisin. Le voisin peut devenir un ami mais ce n'est pas nécessaire. On ne choisit pas ses voisins alors qu'on choisit ses amis : le philosophe choisit ses compagnons. Parmi des rencontres hasardeuses, il élit les rares qui possèdent le même code que lui, ceux dont l'âme parle la même langue que la sienne, ceux qu'il reconnaît en même temps qu'il les rencontre. Autrement dit, la géographie symbolique du philosophe n'est pas celle du voisinage mais celle de la communauté et de la communion.

Ce qui intéresse le philosophe c'est la vérité qu'on cherche en commun. En ce sens, l'autre n'est pas pour lui un objet mais un compagnon de curiosité : le philosophe ne confond pas son semblable avec quelqu'un dont on peut disséquer les faits et gestes. Le philosophe considère que l'autre n'est pas digne d'intérêt en tant qu'individu. Si on s'adresse à l'autre en tant que philosophe, cela signifie qu'on est prêt à prendre intérêt à la vérité avec lui et que cet intérêt éclipsé tous les autres. Les autres, ni pour en dire du mal, ni même pour en dire du bien, mais pour dire le vrai qu'on cherche en leur compagnie. La modalité du ragot prend l'autre comme objet et le dévalue d'autant : rien n'est intéressant chez les voisins, tout est intéressant avec les amis.

« *Dans toutes ces circonstances, le vulgaire se moque du philosophe, qui tantôt lui paraît dédaigneux tantôt ignorant de ce qui est à ses pieds et embarrassé sur toutes choses.* », remarque Platon. Il est difficile de chercher à déterminer l'essence des choses et les principes discriminants des réalités entre elles. Une telle recherche suppose qu'on y consacre du temps et de l'énergie : autant de temps qu'on ne consacrerait pas aux tâches matérielles et domestiques, autant d'énergie qu'on n'emploierait pas dans les activités mondaines. C'est de cela que rit le vulgaire, c'est-à-dire le commun des hommes. Le philosophe, qui adopte sur le monde un autre point de vue que celui du commun est considéré avec mépris ou avec haine : Thalès ou Socrate. Puisque le nombre fait la force, il délire souvent sa légitimité et puisque le plus grand nombre compose assez facilement avec la réalité matérielle des choses, l'aisance à se repérer dans le réel apparaît comme une vertu. Or, l'exemple de la vie de Thalès montre assez que si le philosophe semble inapte au réel, c'est parce qu'il juge qu'il a mieux à faire : quand il s'agit de s'enrichir matériellement, le philosophe en est aussi capable que d'autres. Le philosophe est donc le plus souvent moqué puisque son détachement passe pour de la faiblesse d'esprit. Face aux railleries de la foule, le philosophe peut choisir de prouver sa capacité aux choses de ce monde comme le fit Thalès, mais il peut également, pour continuer ses travaux en paix, plier l'échine et essuyer les sarcasmes plutôt que les propos haineux, comme le fit Spinoza. La foule ne sait que penser du philosophe : quand elle en fait un fou, cette catégorisation la rassure et paradoxalement le sauve. En effet, le philosophe risque moins derrière le masque de la folie. Ce que ne supporte pas la foule, c'est l'entre-deux, la transgression, la mise en branle : or, c'est là la position du philosophe. L'inquiétude prend alors le masque de l'agitation et la raison celui de la folie. Le vulgaire se rassure alors : le philosophe est un « agité du bocal », comme disait Céline à propos de Sartre.



4. La vie de Thalès illustre l'idée selon laquelle la connaissance scientifique peut avoir une utilité pratique. Cette idée est défendue par Descartes dans le texte suivant, extrait du *Discours de la méthode*.

« Mais, sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique (...) elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieus et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie. »

A. Descartes oppose dans ce texte une « philosophie spéculative » et une philosophie « pratique ». Expliquez cette opposition.

B. La constitution d'une philosophie pratique est « à désirer » pour deux buts. Quels sont ces deux buts ? Quel est le plus important des deux ? Pourquoi ?

Exercice 3 : la fabrique et l'atelier



« L'aspect de l'évolution technique se modifie lorsqu'on rencontre, au XIX^e siècle, la naissance des individus techniques complets. Tant que ces individus remplacent seulement les animaux, la perturbation n'est pas une frustration. La machine à vapeur remplace le cheval pour remorquer les wagons ; elle actionne la filature : les gestes sont modifiés dans une certaine mesure, mais l'homme n'est pas remplacé tant que la machine apporte seulement une utilisation plus large des sources d'énergie. Les Encyclopédistes connaissaient et magnifiaient le moulin à vent, qu'ils représentaient dominant les campagnes de sa haute structure muette. Plusieurs planches, extrêmement détaillées, sont consacrées à des moulins à eau perfectionnés.

La frustration de l'homme commence avec la machine qui remplace l'homme, avec le métier à tisser automatique, avec les presses à forger, avec l'équipement des nouvelles fabriques ; ce sont les machines que l'ouvrier brise dans l'émeute, parce qu'elles sont ses rivales, non plus moteurs mais porteuses d'outils ; le progrès du XVIII^e siècle laissait intact l'individu humain parce que l'individu humain restait individu technique, au milieu de ses outils dont il était le centre et le porteur. Ce n'est pas seulement par la dimension que la fabrique se distingue de l'atelier de l'artisan, mais par le changement du rapport entre l'objet technique et l'être humain : la fabrique est un ensemble technique qui comporte des machines automatiques, dont l'activité est parallèle à l'activité humaine : la fabrique utilise de véritables individus techniques, tandis que, dans l'atelier, c'est l'homme qui prête son individualité à l'accomplissement des actions techniques. Dès lors, l'aspect le plus positif, le plus direct, de la première notion de progrès, n'est plus éprouvé. Le progrès du XVIII^e siècle est un progrès ressenti par l'individu dans la force, la rapidité et la précision de ses gestes. Celui du XIX^e siècle ne peut plus être éprouvé par l'individu, parce qu'il n'est plus centralisé par lui comme centre de commande et de perception, dans l'action adaptée. L'individu devient seulement le spectateur des résultats du fonctionnement des machines, ou le responsable de l'organisation des ensembles techniques mettant en œuvre les machines. C'est pourquoi la notion de progrès se dédouble, devient angoissante, ambivalente ; le progrès est à distance de l'homme et n'a plus de sens pour l'homme individuel, car les conditions de la perception intuitive du progrès par l'homme n'existent plus. »

Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*

Après avoir lu le texte de Simondon, répondez aux questions suivantes :

1. Quelles différences entre le progrès du XVIII^e siècle et celui du XIX^e ?
2. Quelles différences entre la fabrique et l'atelier ?
3. A quelles conditions le progrès peut-il avoir du sens pour l'homme individuel ?
4. Proposez un plan en trois parties, précédé d'une introduction et suivi d'une conclusion pour le sujet suivant : Faut-il avoir peur de la technique ?

NB : la lecture de l'entretien suivant avec François Jarrige éclaire la compréhension de ce texte.



« Grincheux », « réac », « prophète de malheur » sont les sobriquets souvent réservés à ceux qui questionnent les choix techniques de leur époque. L'historien François Jarrige, auteur de *Techno-critiques. Du refus des machines à la contestation des technosciences*, revient pour « CNRS Le Journal » sur le mouvement des techno-critiques, né aux débuts de l'ère industrielle.

Briseurs de machines, paysans anti-pesticides ou intellectuels sceptiques quant aux bienfaits du progrès, les « techno-critiques » interrogent la place des techniques dans nos sociétés depuis plus de 200 ans. Pourquoi raconter leur histoire ?

Dans ce livre, j'ai tenté une synthèse historique des différents auteurs et mouvements « techno-critiques », un néologisme forgé dans les années 1970 par le philosophe Jean-Pierre Dupuy. Leur redonner audience rééquilibre le débat, généralement inégal et caricatural, entre tenants et opposants à la technique. Cela permet aussi d'observer des constantes dans ces questionnements à travers les époques, que ce soit sur la question des dommages environnementaux ou sur le remplacement des hommes par les machines.

Que signifie critiquer les techniques ?

Ceux que j'appelle « techno-critiques » ont en commun de penser que les techniques ne sont pas neutres : elles n'arrivent pas de nulle part pour s'imposer tout naturellement. Bien au contraire, parce que les techniques sont le produit d'une société et d'une époque, elles posent question. C'est encore plus vrai dans nos sociétés contemporaines, qui s'en sont remises au progrès technique pour construire leur avenir. Pour les techno-critiques, il ne s'agit pas de critiquer la technique ou les techniques en soi, cela n'a pas de sens. Les outils font partie des activités humaines, et même animales, depuis que l'on en garde des traces. En revanche, on peut chercher à comprendre dans quel contexte s'imposent les machines, à étudier leurs effets et les discours qui les accompagnent...

L'emploi du mot de « technique » lui-même n'est-il pas ambigu ?

Avoir un regard critique sur la technique suppose au préalable de réfléchir à ce mot, particulièrement flou et englobant. De quoi parle-t-on : d'un marteau, du téléphone, du nucléaire, du numérique ? Le sens du mot technique a d'ailleurs beaucoup évolué : avant le XIX^{ème} siècle, il est très peu employé et désigne un procédé propre à un art, comme la technique vocale. Avec l'industrialisation, le mot se répand pour nommer un procédé efficace, de plus en plus synonyme de machine. Ce problème de vocabulaire illustre la difficulté à interroger la notion de technique, pourtant au cœur de la modernité. C'est presque aussi périlleux aujourd'hui que de discuter l'existence de Dieu au XVII^{ème} siècle !

Quand le phénomène des « techno-critiques » a-t-il commencé ?

Ce phénomène remonte aux débuts du machinisme, à l'orée du XIX^{ème} siècle. Dans le secteur textile, par exemple, l'arrivée des métiers mécaniques a été émaillée de nombreux incidents. Emblématique de cette époque, le mouvement luddite en Angleterre et ses « briseurs de machines » a opposé des artisans tondeurs et tricoteurs aux manufacturiers qui favorisaient l'emploi des machines dans le travail de la laine et du coton. Pour les ouvriers, les nouvelles machines étaient souvent porteuses de misère et de déqualification. Les artisans et gens de métiers étaient également sceptiques face aux innovations promues par les capitaines d'industrie. Ils les jugeaient fragiles, inutilement coûteuses et incapables de réaliser des pièces compliquées et de grande qualité. À cette époque, le machinisme est mis en cause par les socialistes comme par certains milieux conservateurs qui pointent les conditions de travail en usine, le risque d'épuisement des ressources naturelles, la pollution. À l'opposé, un nombre croissant d'ingénieurs et d'économistes libéraux font de la machine un instrument d'émancipation neutre, source du progrès. Ce sont eux qui gagneront la bataille des esprits... jusqu'à ce qu'une guerre ou une crise n'apporte de nouvelles remises en question.

Vous insistez sur le fait que l'implantation de nouvelles techniques est le produit d'une société dans une époque donnée. *A posteriori*, on trouve évident de voyager en train, mais ce moyen de transport a mis des décennies à s'imposer. Comment ?

La machine à vapeur et la locomotive sont sans nul doute les premières machines emblématiques du progrès technique. Or, à ses débuts, le chemin de fer était un choix incertain et contesté. Il s'agissait d'abord de transporter du charbon et des marchandises, pas des humains. Des ingénieurs trouvaient d'ailleurs cette technique absurde, coûteuse, d'un rendement énergétique faible et, qui plus est, dangereuse. Ils jugeaient préférable d'améliorer l'état des routes et la navigation intérieure. Pourquoi le chemin de fer s'est-il finalement imposé ? Cela résulte de l'action d'industriels pariant sur le potentiel d'efficacité du ferroviaire et de la machine à vapeur : aller plus vite, produire plus, fonctionner toute l'année en étant affranchi de certaines contraintes naturelles comme les périodes d'étiage. Le chemin de fer accompagne aussi la montée des États-nations et le projet de contrôle du territoire ; en créant une multiplicité de contacts entre les hommes, le chemin de fer est censé contribuer à la réalisation du projet kantien de paix perpétuelle. L'État a aussi massivement soutenu le chemin de fer, aux États-Unis, en France comme dans les Empires plus tard, pour unifier les territoires nationaux. Grâce à tous ces investissements, le chemin de fer s'est répandu et perfectionné... et le transport fluvial a été marginalisé. L'histoire montre que les techniques sont des objets sociaux et non des inventions géniales que l'on adopte parce que leurs bienfaits sont évidents ou naturels.

Les années 1930 représentent une époque importante pour la critique des techniques...

Dès la fin de la Première Guerre mondiale, le lien est fait entre les technologies employées (aviation, mécanique, chimie, etc.) et l'hécatombe de 14-18. En 1919, Paul Valéry écrit que la science a été « *déshonorée par la cruauté de ses applications* ». Les années 1930 constituent une grande période techno-critique, qui émane plutôt des intellectuels, alors que la crise fait rage et que s'installent des régimes totalitaires. La philosophe française Simone Weil, par exemple, s'inquiète : produire toujours plus, en série, use les capacités humaines et les ressources naturelles... mais pour quels besoins réels ? Des économistes tels John Maynard Keynes s'interrogent sur le phénomène du chômage technologique. À cette époque, de nombreux livres marquants questionnent la modernité technique : *Le Meilleur des mondes* (1932) d'Aldous Huxley, *Regards sur le monde actuel* (1931) de Paul Valéry ou encore les ouvrages aujourd'hui oubliés de Georges Duhamel.

Les années 1970 marquent un autre réveil des techno-critiques. Que se passe-t-il à cette période ?

Après la Seconde Guerre mondiale, l'urgence est à la reconstruction. La technique, l'informatique notamment, deviennent des instruments de paix et de liberté. Ce n'est qu'à l'occasion d'une nouvelle crise que s'ouvre une nouvelle phase techno-critique dans les années 1970. Pacifistes, antinucléaires, écologistes, tiers-mondistes, critiques de la société de consommation, nombreux sont alors les courants qui y contribuent. Des auteurs comme Jacques Ellul, penseur de la technique, ou Ivan Illich, penseur de l'écologie politique, insistent sur les effets contre-productifs de l'industrialisation. Ce dernier milite pour des « outils conviviaux » contre le « suroutillage » et le gigantisme technicien des centrales nucléaires. On critique le tout-automobile : accidents, pollution, encombrements, individualisme, etc. C'est à ce moment-là aussi qu'apparaît la notion de technoscience pour caractériser le nouveau régime de production des sciences et techniques et son credo qui veut que « tout ce qui est possible doit être tenté ».

Certains savants ont fait partie du courant des techno-critiques. Pouvez-vous nous donner quelques noms ?

La prise de distance de chercheurs et d'ingénieurs vis-à-vis de la technique est particulièrement frappante contre le nucléaire après 1945. On retrouve parmi eux les physiciens Albert Einstein et Frédéric Joliot-Curie. Des chercheurs ayant participé à l'élaboration de la bombe nucléaire, le mathématicien John Von Neumann y compris, sont traversés de doutes profonds, même s'il est difficile de les exprimer à l'époque. Ce dernier estime que les progrès scientifiques et techniques pourraient mettre l'humanité en péril. Avec un pessimisme certain, Von Neumann constate l'extrême vitalité du système technologique... qu'il semble vain de vouloir freiner ! Alexandre Grothendieck est aujourd'hui considéré comme l'un des plus grands mathématiciens du XX^{ème} siècle. Or il a rompu avec la recherche académique et dénoncé l'alliance entre la recherche et l'industrie pendant la guerre du Vietnam. Il a également créé en 1970 *Survivre et Vivre*, un mouvement écologiste radical.

Que reste-t-il des techno-critiques aujourd'hui ?

On peut déjà s'interroger sur ce que serait notre monde si personne n'avait jamais mis en doute les bienfaits de la technique ; si personne n'avait œuvré pour retirer du marché certains produits toxiques comme le DDT, cet insecticide utilisé en agriculture et dans la lutte contre le paludisme, ou les chlorofluorocarbures (CFC) à l'origine du trou dans la couche d'ozone. Aujourd'hui, nous sommes dans une situation paradoxale. À bien des égards, une nouvelle phase techno-critique s'est ouverte. Avec la crise financière et économique, l'épuisement des ressources naturelles, les dégradations de plus en plus visibles de l'environnement... mais aussi avec la montée des inégalités sociales, beaucoup ressentent le besoin de repenser le projet technique de la modernité, son gigantisme et son accélération incessante. L'histoire des techno-critiques remet en perspective certains débats très contemporains. Pour la première fois, on ose aborder la question de la puissance acquise par l'homme, capable de modifier les grands équilibres du globe, d'éteindre ou de modifier des espèces animales, d'artificialiser la vie... Pourtant il reste difficile de contester le consumérisme technologique et la fascination pour les derniers gadgets censés relancer la croissance et résoudre nos problèmes. Et le débat reste encore caricatural entre ceux qui ne jurent que par l'innovation technique et à l'opposé ceux qui voient déjà l'apocalypse arriver...

Exercice 4 : sauvons Prométhée !

Prométhée (Προμηθεύς / *Promêtheús*, « celui qui réfléchit avant » ou « celui qui est prévoyant ») est un Titan (en cela, il appartient à la lignée des dieux antérieurs, vaincu par Zeus). Il est le fils de Japet et de Thémis (ou de Clymède, une Océanide, selon Hésiode), et le frère d'Atlas, de Ménoétios et d'Épiméthée. Il est le père de Deucalion, dont la mère est Pronoia.

Prométhée et son frère Épiméthée sont chargés par les dieux de distribuer aux hommes et aux animaux les dons nécessaires pour survivre. Épiméthée demanda à son frère de le laisser assumer cette tâche seul : il donne aux animaux force, courage, agilité et rapidité. Mais quand arrive le tour des hommes, il ne lui reste plus rien. Prométhée, venu inspecter le travail de son frère, voit l'homme nu, sans armes, sans chaussures, sans couverture : il décide donc, avec l'aide d'Athéna, de lui offrir un brandon allumé au char du Soleil. Grâce au feu, les hommes apprennent les techniques et fabriquent les outils nécessaires à leur survie.

Prométhée garde toujours l'habitude de protéger les hommes et de les favoriser. C'est ainsi qu'un jour, lors du sacrifice d'un bœuf en l'honneur des dieux, il place d'un côté les meilleurs morceaux de viande, recouverts d'abats et de peau, et de l'autre, les os, dissimulés sous une belle couche de graisse blanche. Il donne le choix à Zeus entre les deux paquets, le dieu opte pour la graisse brillante. Furieux de n'y trouver que des os, Zeus décide d'une part d'infliger un terrible supplice à Prométhée, d'autre part de faire le malheur de l'humanité en lui envoyant Pandore.

Pour punir Prométhée, Zeus le fait enchaîner sur le mont Caucase ; chaque jour un aigle vient lui dévorer le foie, qui repousse sans cesse. Ce supplice dure sans espoir de délivrance, jusqu'au jour où Héraclès tue l'aigle de l'une de ses flèches et libère le condamné. Toutefois, pour ne pas aller contre le serment de Zeus qui avait juré que le Titan resterait à jamais attaché à ce mont, il lui fit porter toute sa vie une bague provenant de ses chaînes, accolés à un morceau de pierre du Caucase. Pour le remercier, Prométhée indiqua à Héraclès le moyen de cueillir des pommes d'or au jardin des Hespérides (l'un de ses douze travaux). Épiméthée épouse Pandore, malgré les mises en garde de son frère : Pandore, aussi méchante que les dieux l'ont faite belle, ouvre, quelque temps plus tard, une jarre contenant tous les maux du monde, mais aussi l'Espérance.



Avant de composer le texte de votre prestation orale, consultez l'entretien avec Jean-Pierre Vernant du 28 mars 2002 (transcrit ci-dessous et à écouter en ligne – c'est plus agréable – sur le Philofil), et lisez le texte de Platon.

« Jean-Pierre Vernant, spécialiste de la Grèce antique et de sa mythologie, professeur honoraire au Collège de France, raconte l'histoire de celui qui osa tenter de tromper Zeus, le maître de l'Olympe. Voleur du feu et, de ce fait, bienfaiteur des hommes, Prométhée est la figure même de la révolte. Aussi Zeus le châtie-t-il effroyablement.

Catherine Unger : Maintenant que Zeus est le maître du monde, que les places ont été réparties dans le monde des Olympiens, comment les rôles vont-ils se répartir entre les hommes et les dieux ?

Jean-Pierre Vernant : Précisément, c'est ce que l'histoire essaye d'expliciter sous forme de récit. Comment se présente cette affaire ? Tout à fait à l'origine, peut-être même avant que Zeus ne soit roi, il y a des hommes. Comment sont-ils apparus ? Peut-être que Gaïa les a produits, comme elle a produit les Géants. En tout cas, c'est l'âge d'or. C'est un temps idyllique, merveilleux. Il n'y a que des mâles. Il n'y a pas de femmes. Les hommes n'ont pas à travailler, le blé pousse tout seul. Ils n'ont pas à travailler, ils ne connaissent pas la vieillesse. Ils naissent, deviennent dans la force de l'âge et ensuite leurs jarrets, leurs bras, leur poitrine, tout cela ne bouge plus. Il n'y a pas de vieillesse et il n'y a pas non plus de mort. Ils ne meurent pas. Ils ne naissent pas les uns des autres puisqu'il n'y a qu'un sexe. Au bout de très longues années, 100 à 200 ans, peut-être plus, ils s'endorment. Bref, il n'y a aucun mal. Ils sont une existence qu'ils

partagent avec les Dieux. Ils arrivent que les hommes et les dieux soient encore mêlés, qu'ils se mettent aux mêmes tables, qu'ils partagent les mêmes nourritures, que les hommes passent leur temps, comme les dieux, à écouter chanter, jouer de la lyre, faire de la poésie, danser, voilà, merveilleux.

Quand Zeus a réglé le problème des dieux, soit par la violence, quand il a envoyé les Titans vaincus dans le Tartare, soit par accords mutuels, quand il s'est mis à l'unisson des autres dieux pour répartir les honneurs, vient à Zeus l'idée que les mâles, les humains masculins, on ne sait pas trop ce qu'ils fichent là. Zeus est un dieu-roi mais c'est un dieu qui aime les hiérarchies bien délimitées : chacun doit savoir où il est et ne pas empiéter sur le terrain du voisin. Donc, il faut régler le problème avec les hommes. Qu'est-ce qu'ils fichent à ces tables communes avec les dieux ? Qu'est-ce qu'ils sont ? Ils ne sont pas des dieux mais ils ne sont pas non plus franchement des mortels. C'est quoi ça ? Alors, il n'est pas question d'engager la lutte contre eux, non, une pichenette et tous ces mâles humains seraient réduits à néant. Pas question non plus de se mettre d'accord avec eux, ils n'ont pas la dignité et le mérite qui permettraient entre égaux de se mettre d'accord. Alors, Zeus trouve une solution biaisée. Il demande à Prométhée, que l'on appelait le Titan, même s'il est de la même génération que Zeus, c'est son père qui était un Titan.

Catherine Unger : C'est Japet ?

Jean-Pierre Vernant : C'est Japet. Il demande à Prométhée d'essayer de régler ça. Prométhée est un dieu bizarre. Il n'a pas combattu contre Zeus, il a des traditions, c'est lui qui a permis à Zeus de se dérouiller, de vaincre, il lui a donné les secrets d'intelligence nécessaires. Il est donc un dieu un peu à part et dans ce monde divin, il rivalise avec Zeus, non pas parce qu'il est ambitieux et qu'il voudrait être roi à la place de Zeus, il n'a pas du tout cette ambition-là, mais parce qu'il est dans ce monde divin hiérarchisé, comme une petite voix de la contestation.

Catherine Unger : C'est le soixante-huitard de l'Olympe ?

Jean-Pierre Vernant : D'une certaine façon, c'est le soixante-huitard de l'Olympe. Il pense que l'ordre c'est bien joli mais que l'ordre hiérarchique implique toujours, pour ceux qui sont en bas de la hiérarchie, une situation qui peut être douloureuse et qui est vécue comme une injustice. « Pourquoi, moi, je suis là en bas et qu'il y en a d'autres qui sont en haut ? » En tout cas, c'est lui qui est chargé de l'affaire. Il va y avoir le grand drame de la séparation des hommes et des dieux et la fixation du destin des hommes. Et cela se passe, comme une pièce de théâtre en trois actes.

Premier acte. Prométhée, sur ordre de Zeus, amène un grand bœuf, qui a été immolé. Il va se livrer à un rituel, qui est au fond comme celui du sacrifice. Cette bête immolée, il la découpe, lui enlève la peau et il la partage. Il va en faire deux lots. Deux seulement. Chaque lot, destiné soit aux dieux soit aux hommes, consacrant, en quelque sorte, la nature des dieux et des hommes et leurs différences. Comme Prométhée est un dieu à *métis*, un roublard, un menteur qui veut essayer de posséder Zeus, de lui jouer un tour, il fraude les parts. C'est-à-dire que dans une part, il met tous les os blancs de la bête. Il a complètement dénudé le squelette, il n'y a plus un brin de chair et il met ces os dans un paquet qu'il recouvre d'une couche blanche de graisse appétissante. On voit ça, cela vous met l'eau à la bouche. Dans l'autre paquet, il met toute la bonne viande, tout ce qui est comestible. Il en fait un paquet qu'il recouvre d'abord de la peau de la bête et il met tout ensuite dans l'estomac, ce que les Grecs appellent la *gaster*.

Catherine Unger : La panse ?

Jean-Pierre Vernant : La panse. Cela fait un paquet absolument dégoûtant d'aspect parce que l'estomac, en dessous la peau, cela semble être le rebut. Il s'adresse à Zeus, à tout seigneur tout honneur, et il lui dit : « Sire, roi du monde, à vous de choisir ». Bien entendu, Zeus, qui n'est pas bête, se doute qu'il y a là un coup fourré, il comprend mais il joue le jeu.

Catherine Unger : A malin, malin et demi, quoi.

Jean-Pierre Vernant : A malin, malin et demi. Donc, il choisit le morceau qui semble lui revenir, le bon morceau, la graisse appétissante. Il la prend, enlève la graisse et voit les os blancs. Il pique une crise de colère épouvantable, en disant : « Ah, ah ! Naturellement, Prométhée, tu as fait des parts bien inégales, tu n'es pas du tout un arbitre neutre ». Pour se venger de ce fait, la conséquence de cette mauvaise blague, si j'ose dire, de Prométhée, dorénavant, dans les rapports des hommes et des dieux, au moment du sacrifice rituel, sur l'autel, on brûlera les os blancs en mettant un peu de graisse. Par conséquent les dieux auront la fumée des os et les hommes au contraire auront toute la viande qu'ils feront soit griller au bien qu'ils mettront à bouillir dans des chaudrons.

Catherine Unger : C'est le signe même qu'ils sont mortels...

Jean-Pierre Vernant : Cela sera le signe qu'ils sont mortels parce que s'ils ont besoin de manger, cela veut dire que leurs forces s'usent, quand ils font un exercice, ils ont besoin de réparer l'usure des forces, ils ont besoin de manger. C'est une machine qui n'est pas toujours au point, elle a des éclipses d'énergie. Tandis que les dieux, ils n'ont pas besoin de manger, ils ont l'ambrosie, le nectar. Ils se nourrissent de fumées, d'odeurs, parce qu'ils sont immortels. Premier point. Zeus a eu une dent contre Prométhée, les hommes vont en faire les frais. Zeus décide dorénavant de cacher aux hommes le blé.

Catherine Unger : Ça, c'est le deuxième acte déjà ?

Jean-Pierre Vernant : Deuxième acte. Pour faire payer, cacher aux hommes le blé ! Auparavant, le blé poussait tout seul sans que l'on ait besoin de labourer, de faire des sillons. Le blé poussait tout seul, pas seulement, toutes les nourritures étaient là toutes prêtes et je dirais même volontiers, comme nous allons le voir, toutes cuites. Hérodote raconte qu'il y a un pays utopique, une sorte d'oasis d'âge d'or, chez les Utopiens, longue vie, ce sont des êtres qui ont la bonne odeur, ils sont parfumés, il n'y a rien de mortel, de putrescentiel en eux, ils ont cette chance que, comme au temps de l'âge d'or, tous les matins quand ils se réveillent, ils vont dans une plaine où il y a une grande trappe de zinc, une grande table, que l'on appelle la table du soleil, et il la trouve toute prête, non seulement tous les légumes déjà cuits, le pain déjà passé au four, les viandes cuites, tout est déjà produit sur la terre sans que l'homme n'ait à préparer aucune nourriture, c'est le pays de Cocagne. Eh bien c'était comme ça. Donc, le blé poussait tout seul.

Catherine Unger : Et cela ne l'est plus !

Jean-Pierre Vernant : Il cache le blé. Cela veut dire quoi ? Cela veut dire que dorénavant, pour avoir du blé, il faudra que les hommes cachent la semence du blé dans la terre, qu'ils aient tracé un sillon dans la terre, qu'ils travaillent la terre, que dans ce sillon de cette terre, une fois labourée, ils mettent la semence et que cette semence germe pour créer les épis de blé. Donc, voilà les hommes qui sont obligés de travailler pour avoir ce qui est leur part. Les hommes se définissent comme ceux qui mangent le pain. Pour qu'ils mangent le pain, il faut qu'ils gardent les semences et qu'ils les enfouissent dans la terre. En même temps qu'il cache le blé, Zeus cache aux hommes le feu. Quel feu ? Le feu de sa foudre, le feu immortel, le feu continuellement vivant de sa foudre.

Catherine Unger : Le feu avec lequel les hommes cuisent ?

Jean-Pierre Vernant : Qui permettait aux hommes de cuire, autrefois. Parce que ce feu, les hommes en disposaient sans doute, parce que sur la cime des frênes, la foudre créait du feu que les hommes pouvaient prendre. Voilà donc, les hommes qui n'ont plus de feu pour cuire cette viande que dorénavant Prométhée a mise à leur disposition. Qu'est-ce que cela veut dire cacher le feu ? Cela veut dire qu'en effet, ce qui définit les hommes, qui sont des animaux, comme les animaux il faut qu'ils mangent, les bêtes aussi doivent manger. Mais les bêtes ne mangent pas le pain, elles se mangent les uns les autres et elles se mangent crues. Tandis que les hommes civilisés, ils ont besoin du feu pour manger cette viande du bœuf qui est maintenant à leur disposition. Troisième acte, il décide d'aller voler le feu. Qu'est-ce qu'il fait ? Il prend dans la main cette tige de narthex...

Catherine Unger : Une sorte de fenouil.

Jean-Pierre Vernant : Une sorte de fenouil. Cette plante qui, à l'extérieur, est verte, a l'air d'une plante verte qui s'épanche. Il monte au ciel et sans doute Zeus se dit : ah, ah, ce Prométhée, je l'ai bien eu, le voilà qu'il est en train de baguenauder avec sa plante verte à la main. Il monte jusqu'au ciel, Prométhée, et cette plante qui a cette particularité, c'est que contrairement aux arbres où à l'extérieur il y a l'écorce, qui est sèche, et ce qui est vivant et vert est à l'intérieur avec la sève, c'est l'inverse. À l'extérieur elle est verte mais à l'intérieur, elle est du narthex, c'est un tissu qui est sec, et si vous y mettez du feu, il brûle continuellement à l'intérieur du narthex. Une fois qu'il a pris la semence du feu et qu'il l'a déposée, il redescend sur terre. Il dit bonjour à Zeus qui ne se doute pas que derrière l'apparence verdoyante il y a la semence de feu qui est cachée, comme lui, Zeus, a caché le blé et a voulu cacher le feu. Il ramène le feu et par conséquent les hommes vont avoir des semences de feu. Le feu dont ils vont bénéficier est un feu qui n'est plus éternellement vivant, comme la foudre de Zeus, c'est un feu qui, comme le blé, pour que l'on puisse l'utiliser a besoin d'une semence. Les semences de feu, les hommes vont les prendre, allumer le feu avec et vont veiller à ce que ce feu ne s'éteigne pas. Ce feu, pour ne pas s'éteindre, doit être, parce qu'il est mortel, comme les hommes, nourri, il faut lui donner du bois. Une fois qu'il n'a plus de bois, comme les hommes sans nourriture, il meurt. Quand il meurt, il va y avoir une semence de feu, une petite étincelle qui rougeoit, il faut la mettre sous la cendre, la cacher pour qu'elle reste bien vivante. Quand vous n'en avez plus, vous aller la chercher, chez le voisin, une semence de feu que vous ramenez.

Catherine Unger : Tout cela demande beaucoup de travail en quelque sorte.

Jean-Pierre Vernant : Cela demande beaucoup de travail, beaucoup de soucis et tout cela porte le sens de la naissance de la nourriture et de la mortalité. Quand Zeus, du haut du ciel, voit tout d'un coup que les hommes ont allumé les fourneaux de leurs cuisines et qu'ils font cuire leurs viandes, ils sont devenus des hommes civilisés qui disposent d'un feu qui n'est pas le feu divin mais qui est le feu prométhéen, un feu intelligent, technique en même temps, alors là, il est furibond. Il se dit : en contrepartie du feu, qui a été volé par Prométhée, je vais leur donner aux hommes aussi une espèce de feu pas ordinaire, un feu voleur cette fois et pas seulement volé...

Catherine Unger : La femme.

Jean-Pierre Vernant : La femme. Il convoque aussitôt Héphaïstos et lui dit de mouiller un peu de terre et avec cette terre mouillée d'eau, de faire un mannequin qui sera à l'image, à la semblance d'une *parthénos*, d'une jeune fille prête à être mariée.

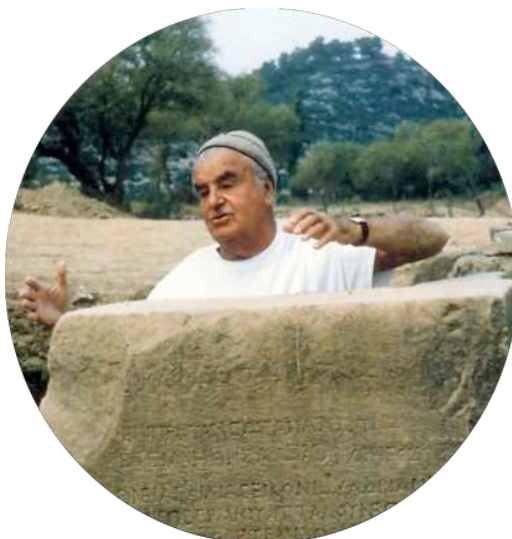
Catherine Unger : On a l'impression là que la femme, c'est une création pluridisciplinaire.

Jean-Pierre Vernant : Elle est une création pluridisciplinaire, si je puis dire, artificielle. Il crée donc ce mannequin. Est-ce qu'il n'y a pas de féminin ? Chez les hommes il n'y a pas de féminin, mais il y a les déesses. Il y a donc un féminin divin. Il n'y a pas de féminin au niveau des hommes. Donc il invente si je puis dire une *parthénos*. Ou plus exactement, chez les dieux, il y a trois divinités qui sont des *parthénoi* : Artémis, Athéna, Hestia. Donc, il demande de créer une *parthénos* féminine à la semblance des déesses mais c'est une espèce de mannequin. Ce mannequin va être paré par Aphrodite, de costume absolument merveilleux, une robe qui tombe, un collier, un bijou, un voile brodé qui va le revêtir. Et dans cet être fait de glaise, modelé, Hermès introduit la vitalité et la parole, il faut qu'elle puisse parler aux hommes. En même temps, il met en elle un esprit menteur et un cœur, un tempérament, un peu, de voleur. Et on a ainsi un être qui est très beau à voir et que l'on peut définir, comme le définissent les Grecs, comme un mal, un malheur, *kakón*, mais un malheur beau, *kalon kakón*, tellement beau que ce malheur au lieu que comme tous les malheurs les hommes le détestent, les hommes le chériront et ils ne pourront pas le voir sans l'aimer, sans l'adorer, sans le porter aux nues.

Catherine Unger : On dit souvent un mal aimable précisément.

Jean-Pierre Vernant : Un mal aimable, c'est un bon mal, très exactement, *kalon kakón*.

Catherine Unger : C'est Pandora.



Jean-Pierre Vernant : Il l'appelle Pandora. Est-ce que c'est celle qui apporte tous les dons, comme la terre ? Ou est-ce que c'est, comme le dit le poète, qu'elle représente un don que tous les dieux font aux hommes ? Un don maléfique. En tout cas, cette Pandora qui est devenue vivante, qui est une *parthénos*, une jeune mariée, une jeune fiancée, à l'image des déesses immortelles, les dieux et les hommes sont encore réunis en cercle et on l'emmène, comme on a emmené le bœuf mais celle-là n'est pas à partager, elle est uniquement réservée aux hommes. On l'emmène et quand ils la voient, les hommes et les dieux sont également saisis de stupeur admirative. Elle est belle à voir, merveilleuse. On ne peut pas la voir sans être épris d'elle.

Catherine Unger : Pourtant, Hésiode dit : « croupe attifée ».

Jean-Pierre Vernant : Alors, c'est dans un autre passage qu'Hésiode déclare, d'ailleurs il le dit même dans ce passage : « Ainsi Zeus fait don aux hommes d'un piège ». Un piège pourquoi ? Parce qu'exactement comme Prométhée a truqué les parts de nourriture en mettant les os immangeables, camouflés sous une couche de graisse blanche appétissante, de la même façon que Zeus a caché le blé, qu'il a caché le feu, il cache, derrière l'apparence séduisante de Pandora, un esprit maléfisant, des paroles de mensonge, puisque le mal est en elle et le beau est à l'apparence d'elle. C'est-à-dire que dans toute cette série d'actes qui se succèdent, on a toujours un dédoublement de ce qui est à l'extérieur, que l'on voit, de ce qui est à l'intérieur. Bien entendu, lorsque Zeus choisit la part où il y a seulement les os et où Prométhée se réjouit du bon tour qu'il a joué, en réalité c'est aux hommes qu'il a joué un bon tour. Parce qu'en ayant que les os, les dieux, en quelque sorte, certifient et consacrent qu'ils n'ont pas besoin de manger. Les hommes, eux, pour vivre ont besoin de se nourrir de la chair d'une bête déjà morte, que la vie a quittée. Parce que la vie des bêtes était, pour les Grecs dans les os. C'est la vie qui va vers les dieux et nous, nous avons la chair morte dont nous nous repaissons pour, en quelque sorte, compenser les déperditions de notre chair mortelle.

De la même façon, qu'est-ce qui se passe avec Pandora ? Elle est là au milieu et on l'envoie vers les hommes. L'histoire se poursuit, Prométhée, qui est celui qui sait tout à l'avance, comme l'indique son nom (pro = à l'avance), a un frère qui s'appelle Épiméthée, celui qui comprend trop tard, l'idiot, le type qui n'est pas réfléchi. Zeus envoie Pandora chez Épiméthée, sur la terre où il est déjà. Prométhée a prévenu son frère en lui disant : « Attention, si jamais tu reçois un don que t'envoie Zeus ou les dieux, tu fermes la porte et tu le renvoies d'où il vient ». On frappe, il ouvre la porte, Épiméthée voit la beauté divine et lui dit : « Entrez ». Non seulement il la fait entrer mais il l'épouse. Elle est la première épouse, celle dont est issue toute la race des femmes. Avec elle, le malheur entre dans la maison des hommes, non seulement parce qu'elle-même est un malheur, comme nous allons le voir, parce que dans l'image de cette Pandora, telle que les Grecs l'ont conçue, Pandora qui est divine par sa beauté, humaine par sa voix, par sa vitalité et les paroles qu'elle échange avec les hommes, est bestiale par un double appétit qui est chez elle incontrôlable...

Catherine Unger : Manger et faire l'amour.

Jean-Pierre Vernant : Voilà, appétit alimentaire, appétit sexuel.

Catherine Unger : C'est une chienne.

Jean-Pierre Vernant : Quelquefois, les Grecs appellent certaines femmes de cette façon. Elle a besoin de manger. De sorte, lorsqu'un homme est marié avec une femme, elle reste à la maison, elle ne fait rien, c'est lui qui va travailler la terre, transpire, se fatigue, se dessèche à force de transpirer, comme agriculteur, et elle, elle est là et quand il revient, elle avale tout et ne se contente jamais de ce qu'on lui apporte. Premier point. Deuxième point, elle a aussi à certaines périodes de l'année, comme elle est d'un tempérament très humide, elle a été faite avec de la glaise mouillée d'eau, les hommes sont d'un tempérament sec plus proche du feu, quand il fait très chaud et que le chien Sirius est très proche de la terre, qu'il brûle la tête du laboureur, l'homme est affaibli et au lit, il n'est plus bon à faire-chose pendant que sa femme au contraire est en pleine forme et en redemande encore. Le résultat est que la femme sèche l'homme sur pied.

Catherine Unger : C'est la canicule.

Jean-Pierre Vernant : Elle le fait vieillir. Et comme dit le poète, elle le brûle et le dessèche sans avoir besoin de torche. Elle est donc, pour venger le vol du feu, une espèce de feu qui est maintenant installé chez les hommes. Le résultat, c'est quoi ?

Catherine Unger : Mais quelle image !

Jean-Pierre Vernant : Maintenant que nous avons des femmes, avec cette femme, c'est le statut de l'homme qui est modifié. Pourquoi ? Parce que depuis que la femme a été ainsi artificiellement produite par les dieux, les hommes au lieu d'être là, de naître et de mourir en quelque sorte sans qu'il n'y ait de vraies naissances ou de morts, les hommes ne vont connaître de naissance que par engendrement. Il faut qu'ils se reproduisent. Cela veut dire que désormais, les hommes, la naissance des hommes, la vie des hommes passera par la *gaster*, par le giron de femmes. Nous avons besoin de femmes parce que, si je peux dire, il y a deux sexes. On pourrait les représenter par un rond et par un carré. Les hommes, c'est les carrés. Les femmes, c'est la boule bien unie. Mais ce n'est pas le tout, c'est qu'il n'y a que cette boule qui peut produire non seulement d'autres boules mais mêmes d'autres carrés, de petits carrés. Pour que les hommes se perpétuent, il faut maintenant qu'ils passent par le ventre des femmes. Cela veut dire que la vie humaine est placée sous le signe de la *gaster*, du ventre. Les hommes sont devenus des ventres. Ils ont besoin de manger, d'enfouir la semence du blé dans le sillon, d'enfouir le feu sous la cendre pour le conserver et de cacher leur propre semence dans le sillon de la femme, dans le ventre de la femme pour avoir un enfant. De sorte que le dilemme pour les hommes est le suivant, Hésiode l'expose très clairement : Ou bien voyant ce qu'apporte la femme, vous ne vous mariez pas et alors vous avez du bien en abondance, vous avez une vieillesse heureuse mais après votre mort, il ne reste rien de vous. Vos biens iront à des inconnus ou à de lointains collatéraux. Vous disparaîsez complètement, la race humaine, sa mortalité signifie un effacement de chaque génération. Ou bien vous vous mariez et alors c'est vrai que vous serez tourmenté, vous aurez du mal même avec la meilleure épouse, car il y en a quand même un certain nombre, le mal viendra



équilibrer le bien mais à ce moment-là, vous aurez des enfants semblables au père, qui à travers ce ventre féminin que vous avez ensemencé, comme votre terre et comme votre foyer, vous serez mort mais la mortalité humaine cela sera en même temps le fait que les générations se suivent et qu'elles se ressemblent, que le fils, comme dit le poète, sera semblable au père et qu'il y a donc une continuité temporelle autre que l'éternité divine avec tous les aléas. Par conséquent, la vie humaine, c'est maintenant cela : les deux sexes, le travail, la naissance du giron féminin, le fait que vous naissez, vous devenez forts, vous vieillissez, vous devenez gâteux, complètement desséché et que vous mourez, et que vous avez un fils qui en quelque sorte vous continue. Pas de bonheur sans malheur. Pas de vie sans mort. Pas de jouissance sans souffrance. Pas d'hommes sans femmes. Pas de jeunesse sans vieillesse. Dans toute la vie humaine, les maux et les biens seront toujours accolés, en quelque sorte, indissociables. La vie humaine est faite de cela. Les dieux, au moment de cette séparation et par ce jeu entre Prométhée et Zeus, ont en quelque sorte donné aux hommes le lot du mélange, de l'ambiguïté, le lot où rien n'est pur, n'est absolu où l'on est toujours dans les contradictions, où pour bien manger, il faut bien souffrir, pour être heureux, il faut en même temps accepter une part de malheur. C'est cela la condition humaine et c'est cela la naissance de Pandora.

Catherine Unger : Bref, on retrouve chez les hommes ce que l'on avait vu au tout début dans la création du monde. C'est-à-dire que tout est complémentaire et que l'on ne peut pas avoir un bon aspect et pas l'autre ?

Jean-Pierre Vernant : Voilà et peut-être est-ce la raison pour laquelle pour comprendre la condition humaine, parce que quand Hésiode raconte toutes ces histoires, ce à quoi on doit arriver c'est expliquer ce que nous sommes et pourquoi nous sommes ce que nous sommes. Alors, il y a Prométhée et la séparation mais en même temps, il y a tout le début, l'univers lui-même dans son mouvement a impliqué cela. L'univers ne s'est pas fait comme cela d'un coup à l'état pur, il s'est fait par une longue mouvance, par des conflits. Les dieux sont arrivés, si je peux dire, à immobiliser leur statut mais le monde continue avec sa temporalité, avec les générations. Générations qui signifient à la fois mort de chaque génération précédente mais apparition d'une génération nouvelle, qui signifie quoi ? Quand Pandora a ouvert la jarre de laquelle tous les maux humains étaient répandus, il reste dedans, coincée et qui va rester à la maison, une seule chose, qui s'appelle en grec : *elpis*, qui est le fait que quand on est dans le malheur, on espère que cela va changer, l'espoir, l'attente de quelque chose. Les animaux n'ont pas l'espoir, ils vont mourir mais ils ne savent pas qu'ils vont mourir. Les dieux n'ont pas besoin d'espoir, ils ont tout. Il n'y a que les hommes qui sont mortels mais qui ne savent pas quand ils vont mourir et qui espèrent toujours que cela n'aura pas lieu. Les hommes coincés entre Prométhée, celui qui voit à l'avance, contrairement aux bêtes, et Épiméthée celui, celui qui comprend toujours trop tard, tout homme est dans cette situation, nous

savons vaguement ce qui va arriver, nous prévoyons, nous nous trompons, coincés entre Prométhée et Épiméthée, entre une vie contradictoire, c'est *elpis* qui définit, d'une certaine façon, la vie des hommes.

Catherine Unger : Jean-Pierre Vernant, Prométhée, c'est le mythe qui raconte la séparation des dieux et des hommes, le mythe qui raconte la punition de Prométhée, la punition des hommes mais c'est aussi un mythe qui raconte qu'il faut être ou du camp de Zeus ou du camp de Prométhée ? Il faut choisir entre le pouvoir et la résistance.

Jean-Pierre Vernant : Il faut savoir que le pouvoir est le pouvoir et la résistance est la résistance. Prométhée est condamné, Zeus va l'enchaîner, l'aigle et la foudre de Zeus viendront lui manger le foie mais son foie repousse. Finalement il est libéré, il est même couronné. D'une certaine façon il n'est pas condamné. Il est philanthrope au sens propre. Il est cette voix, dont je parlais, qui à l'intérieur d'un monde trop hiérarchique, trop rigide, avec des statuts qui sont inégaux, est la voix de la créature un peu opprimée. Elle se fait entendre. On n'a pas à choisir, on n'a aucun moyen de choisir. Est-ce que les hommes sont punis ? Ils ne sont pas punis, ils sont mis dans leur statut. Est-ce que la femme est une punition ? Elle est à la fois une punition et une récompense. C'est vrai qu'elle est un mal mais un beau mal et même si elle apporte aux hommes leur part de souffrance, c'est grâce à elle que l'homme peut se continuer à travers la génération. Et surtout dans un monde tel qu'il est devenu après la séparation, un monde terne, terre à terre, la femme est la beauté, elle est une sorte de rayon que les dieux nous envoient. Elle est à l'image des déesses. Quand on voit une belle femme, c'est comme si on voyait une déesse. C'est un peu une lumière divine qui vient tout d'un coup briller chez nous. Même les femmes les plus mauvaises, même Hélène de Troie, les vieillards de Troie, Priam quand ils la voient se promener disent : « Quand même tout le mal qu'elle nous a fait subir ! Quand on pense à tous nos fils qui sont morts ! ». Priam dit : « Regardez comme elle est belle. Elle n'y est pour rien. Elle est la beauté, comment est-ce qu'on ne la désirerait pas ? » Il y a ça aussi. Quand je dis que le mal et le bien sont mêlés, c'est la notion du mythe pour moi, c'est bien rare qu'il y ait un mal à l'état pur où l'on puisse porter un jugement de condamnation ou d'exaltation. Il y a ceux qui sont plutôt pour la révolte, cela serait plutôt mon cas dans beaucoup de cas, mais déclarer en même temps que l'ordre en lui-même est mauvais, non. L'absence d'ordre est aussi, d'une certaine façon, un mal.

« Or Épiméthée, dont la sagesse était imparfaite, avait déjà dépensé, sans y prendre garde, toutes les facultés en faveur des animaux, et il lui restait encore à pourvoir l'espèce humaine, pour laquelle, faute d'équipement, il ne savait que faire. Dans cet embarras, survient Prométhée pour inspecter le travail. Celui-ci voit toutes les autres races harmonieusement équipées, et l'homme nu, sans chaussures, sans couvertures, sans armes. Et le jour marqué par le destin était venu, où il fallait que l'homme sortit de la terre pour paraître à la lumière. Prométhée, devant cette difficulté, ne sachant quel moyen de salut trouver pour l'homme, se décide à dérober l'habileté artiste d'Héphaëstos et d'Athéna, et en même temps le feu, car, sans le feu, il était impossible que cette habileté fût acquise par personne ou rendit aucun service, puis, cela fait, il en fit présent, à l'homme. C'est ainsi que l'homme fut mis en possession des arts utiles à la vie, mais la politique lui échappa : celle-ci en effet était auprès de Zeus ; or Prométhée n'avait plus le temps de pénétrer dans l'acropole qui est la demeure de Zeus : en outre il y avait aux portes de Zeus des sentinelles redoutables. Mais il put pénétrer sans être vu dans l'atelier où Héphaëstos et Athéna pratiquaient ensemble les arts qu'ils aiment, si bien qu'ayant volé à la fois les arts du feu qui appartiennent à Héphaëstos et les autres qui appartiennent à Athéna, il put les donner à l'homme. C'est ainsi que l'homme se trouve désormais avoir en sa possession toutes les ressources nécessaires à la vie, et que Prométhée, par la suite, fut, dit-on, accusé de vol. Parce que l'homme participait au lot divin, d'abord il fut le seul des animaux à honorer les dieux, et il se mit, à construire des autels et des images divines ; ensuite il eut l'art d'émettre des sons et des mots articulés, il inventa les habitations, les vêtements, les chaussures, les couvertures, les aliments qui naissent de la terre. Mais les humains, ainsi pourvus, vécurent d'abord dispersés, et aucune ville n'existait. Aussi étaient-ils détruits par les animaux, toujours et partout plus forts qu'eux, et leur industrie, suffisante pour les nourrir, demeurerait impuissante pour la guerre contre les animaux ; car ils ne possédaient pas encore l'art politique, dont l'art de la guerre est une partie. Ils cherchaient donc à se rassembler et à fonder des villes pour se défendre. Mais, une fois rassemblés, ils se lésaient réciproquement, faute de posséder l'art politique ; de telle sorte qu'ils recommençaient à se disperser et à périr. Zeus alors, inquiet pour notre espèce menacée de disparaître, envoie Hermès porter aux hommes la pudeur et la justice, afin qu'il y eût dans les villes de l'harmonie et des liens créateurs d'amitié. Hermès donc demande à Zeus de quelle manière il doit donner aux hommes la pudeur et la justice : « Dois-je les répartir comme les autres arts ? Ceux-ci sont répartis de la manière suivante : un seul médecin suffit à beaucoup de profanes, et il en est de même des autres artisans ; dois-je établir ainsi la justice et la pudeur dans la race humaine, ou les répartir entre tous ? » – « Entre tous, dit Zeus, et que chacun en ait sa part : car les villes ne pourraient subsister si quelques-uns seulement en étaient pourvus, comme il arrive pour les autres arts ; en outre, tu établiras cette loi en mon nom, que tout homme incapable de participer à la pudeur et à la justice doit être mis à mort, comme un fléau de la cité. Voilà, Socrate, comment et pourquoi les Athéniens, aussi bien que tous les autres peuples, lorsqu'il s'agit d'apprécier le mérite en architecture ou en tout autre métier, n'accordent qu'à peu d'hommes le droit d'exprimer un avis et ne supportent, dis-tu, aucun conseil de la part de ceux qui n'appartiennent pas à ce petit nombre ; avec grande raison, je l'affirme ; au contraire, lorsqu'il s'agit de prendre conseil sur une question de vertu politique, conseil qui roule tout entier sur la justice et sur la pudeur, il est naturel qu'ils laissent parler le premier venu, convaincus qu'ils sont que tous doivent avoir part à cette vertu, pour qu'il puisse exister des cités. Voilà, Socrate, la raison de ce fait. »

Platon – Protagoras

Imaginons qu'Héraclès, qui a pris Prométhée en pitié, se rende chez Zeus, accompagné d'Épiméthée, afin de plaider la cause du Titan enchaîné. Zeus est évidemment farouchement opposé à toute libération. Fort heureusement, Athéna et présente. Dans un coin, se tiennent Héra et Héphaïstos, si le théâtre les réclame...

Le thème de la conversation est le suivant : faut-il avoir peur de la technique ?

Deux camps s'affrontent : Héraclès (soutenu au besoin par Épiméthée), progressiste optimiste, Zeus (et Héra, si elle est là), beaucoup moins enthousiaste. Athéna, reine des philosophes, tâche d'adopter une position de conciliation et de dépassement des contradictions (si Héphaïstos est présent, il la soutient) : on l'aura compris, c'est elle, en habile dialecticienne, qui aura la charge du troisième moment de cette conversation.



Dans la mesure où Hésiode ne fait pas état de cette rencontre et parce que l'invention littéraire supporte anachronismes et décalages, la seule exigence imposée est celle de la rigueur démonstrative. Pour le reste, toute fantaisie est bienvenue... La prestation orale doit durer entre 10 et 15 minutes. Elle obéit à la tripartition dissertative et ne suppose pas qu'on soit déguisé en dieu grec pour l'interpréter...

Un peu d'inspiration...



« Oublierais-je que ce fut dans le sein même de la Grèce qu'on vit s'élever cette cité aussi célèbre par son heureuse ignorance que par la sagesse de ses lois, cette République de demi-dieux plutôt que d'hommes, tant leurs vertus semblaient supérieures à l'humanité ? Ô Sparte ! opprobre éternel d'une vaine doctrine ! Tandis que les vices conduits par les beaux-arts s'introduisaient ensemble dans Athènes, tandis qu'un tyran y rassemblait avec tant de soin les ouvrages du prince des poètes, tu chassais de tes murs les arts et les artistes, les sciences et les savants.

L'événement marqua cette différence. Athènes devint le séjour de la politesse et du bon goût, le pays des orateurs et des philosophes. L'élégance des bâtiments y répondait à celle du langage. On y voyait de toutes parts le marbre et la toile animés par les mains des maîtres les plus habiles. C'est d'Athènes que sont sortis ces ouvrages surprenants qui serviront de modèles dans tous les âges corrompus. Le tableau de Lacédémone est moins brillant. Là, disaient les autres peuples, les hommes naissent vertueux, et l'air même du pays semble inspirer la vertu. Il ne nous reste de ses habitants que la mémoire de leurs actions héroïques. De tels monuments vaudraient-ils moins pour nous que les marbres curieux qu'Athènes nous a laissés ?

Quelques sages, il est vrai, ont résisté au torrent général et se sont garantis du vice dans le séjour des Muses. Mais qu'on écoute le jugement que le premier et le plus malheureux d'entre eux portait des savants et des artistes de son temps.

« J'ai examiné, dit-il, les poètes, et je les regarde comme des gens dont le talent en impose à eux-mêmes et aux autres, qui se donnent pour sages, qu'on prend pour tels et qui ne sont rien moins. » Des poètes, continue Socrate, j'ai passé aux artistes. Personne n'ignorait plus les arts que moi ; personne n'était plus convaincu que les artistes possédaient de fort beaux secrets. Cependant, je me suis aperçu que leur condition n'est pas meilleure que celle des poètes et qu'ils sont, les uns et les autres, dans le même préjugé. Parce que les plus habiles d'entre eux excellent dans leur partie, ils se regardent comme les plus sages des hommes. Cette présomption a terni tout à fait leur savoir à mes yeux.

De sorte que, me mettant à la place de l'Oracle et me demandant ce que j'aimerais le mieux être, ce que je suis ou ce qu'ils sont, savoir ce qu'ils ont appris ou savoir que je ne sais rien ; j'ai répondu à moi-même et au dieu : je veux rester ce que je suis.

« Nous ne savons, ni les sophistes, ni les poètes, ni les orateurs, ni les artistes, ni moi, ce que c'est que le vrai, le bon et le beau. Mais il y a entre nous cette différence, que, quoique ces gens ne sachent rien, tous croient savoir quelque chose. Au lieu que moi, si je ne sais rien, au moins je n'en suis pas en doute. De sorte que toute cette supériorité de sagesse qui m'est accordée par l'Oracle, se réduit seulement à être bien convaincu que j'ignore ce que je ne sais pas. »

Voilà donc le plus sage des hommes au jugement des dieux, et le plus savant des Athéniens au sentiment de la Grèce entière, Socrate, faisant l'éloge de l'ignorance ! Croit-on que s'il ressuscitait parmi nous, nos savants et nos artistes lui feraient changer d'avis ? Non, Messieurs, cet homme juste continuerait de mépriser nos vaines sciences ; il n'aiderait point à grossir cette foule de livres dont on nous inonde de toutes parts, et ne laisserait, comme il a fait, pour tout précepte à ses disciples et à nos neveux, que l'exemple et la mémoire de sa vertu. C'est ainsi qu'il est beau d'instruire les hommes !

Socrate avait commencé dans Athènes ; le vieux Caton continua dans Rome de se déchaîner contre ces Grecs artificieux et subtils qui séduisaient la vertu et amollissaient le courage de ses concitoyens. Mais les sciences, les arts et la dialectique prévalurent encore : Rome se remplit de philosophes et d'orateurs ; on négligea la discipline militaire, on méprisa l'agriculture, on embrassa des sectes et l'on oublia la patrie. Aux noms sacrés de liberté, de désintéressement, d'obéissance aux lois, succédèrent les noms d'Epicure, de Zénon, d'Arcésilas. Depuis que les savants ont commencé à paraître parmi nous, disaient leurs propres philosophes, les gens de bien se sont éclipsés. Jusqu'alors les Romains s'étaient contentés de pratiquer la vertu, tout fut perdu quand ils commencèrent à l'étudier.

Ô Fabricius ! qu'eût pensé votre grande âme, si pour votre malheur rappelé à la vie, vous eussiez vu la face pompeuse de cette Rome sauvée par votre bras et que votre nom respectable avait plus illustrée que toutes ses conquêtes ? « Dieux ! eussiez-vous dit, que sont devenus ces toits de chaume et ces foyers rustiques qu'habitaient jadis la modération et la vertu ? Quelle splendeur funeste a succédé à la simplicité romaine ? Quel est ce langage étranger ? Quelles sont ces mœurs efféminées ? Que signifient ces statues, ces tableaux, ces édifices ? Insensés, qu'avez-vous fait ? Vous les maîtres des nations, vous vous êtes rendus les esclaves des hommes frivoles que vous avez vaincus ? Ce sont des rhéteurs qui vous gouvernent ? C'est pour enrichir des architectes, des peintres, des statuaires, et des histrions, que vous avez arrosé de votre sang la Grèce et l'Asie ? Les dépouilles de Carthage sont la proie d'un joueur de flûte ? Romains, hâtez-vous de renverser ces amphithéâtres ; brisez ces marbres ; brûlez ces tableaux ; chassez ces esclaves qui vous subjuguent, et dont les funestes arts vous corrompent. Que d'autres mains s'illustrent par de vains talents ; le seul talent digne de Rome est celui de conquérir le monde et d'y faire régner la vertu. Quand Cynéas prit notre Sénat pour une assemblée de rois, il ne fut ébloui ni par une pompe vaine, ni par une élégance recherchée. Il n'y entendit point cette éloquence frivole, l'étude et le charme des hommes futiles. Que vit donc Cynéas de si majestueux ? Ô citoyens ! Il vit un spectacle que ne donneront jamais vos richesses ni tous vos arts ; le plus beau spectacle qui ait jamais paru sous le ciel, l'assemblée de deux cents hommes vertueux, dignes de commander à Rome et de gouverner la terre. »

Mais franchissons la distance des lieux et des temps, et voyons ce qui s'est passé dans nos contrées et sous nos yeux ; ou plutôt, écartons des peintures odieuses qui blesseraient notre délicatesse, et épargnons-nous la peine de répéter les mêmes choses sous d'autres noms. Ce n'est point en vain que j'évoquais les mânes de Fabricius ; et qu'ai-je fait dire à ce grand homme, que je n'eusse pu mettre dans la bouche de Louis XII ou de Henri IV ? Parmi nous, il est vrai, Socrate n'eût point bu la ciguë ; mais il eût bu, dans une coupe encore plus amère, la raillerie insultante, et le mépris, cent fois pire que la mort.

Voilà comment le luxe, la dissolution et l'esclavage ont été de tout temps le châtimement des efforts orgueilleux que nous avons faits pour sortir de l'heureuse ignorance où la sagesse éternelle nous avait placés. Le voile épais dont elle a couvert toutes ses opérations semblait nous avertir assez qu'elle ne nous a point destinés à de vaines recherches. Mais est-il quelqu'une de ses leçons dont nous ayons su profiter, ou que nous ayons négligée impunément ? Peuples, sachez donc une fois que la nature a voulu vous préserver de la science, comme une mère arrache une arme dangereuse des mains de son enfant ; que tous les secrets qu'elle vous cache sont autant de maux dont elle vous garantit, et que la peine que vous trouvez à vous instruire n'est pas le moindre de ses bienfaits. Les hommes sont pervers ; ils seraient pires encore, s'ils avaient eu le malheur de naître savants.

Que ces réflexions sont humiliantes pour l'humanité ! que notre orgueil en doit être mortifié ! Quoi ! la probité serait fille de l'ignorance ? La science et la vertu seraient incompatibles ? Quelles conséquences ne tirerait-on point de ces préjugés ? Mais pour concilier ces contrariétés apparentes, il ne faut qu'examiner de près la vanité et le néant de ces titres orgueilleux qui nous éblouissent, et que nous donnons si gratuitement aux connaissances humaines. Considérons donc les sciences et les arts en eux-mêmes. Voyons ce qui doit résulter de leur progrès ; et ne balançons plus à convenir de tous les points où nos raisonnements se trouveront d'accord avec les inductions historiques. »

Rousseau, Discours sur les sciences et les arts



Regrettera qui veut le bon vieux temps,
 Et l'âge d'or, et le règne d'Astrée,
 Et les beaux jours de Saturne et de Rhée,
 Et le jardin de nos premiers parents ;
 Moi, je rends grâce à la nature sage
 Qui, pour mon bien, m'a fait naître en cet âge
 Tant décrié par nos tristes frondeurs :
 Ce temps profane est tout fait pour mes mœurs.
 J'aime le luxe, et même la mollesse,
 Tous les plaisirs, les arts de toute espèce,
 La propreté, le goût, les ornements :
 Tout honnête homme a de tels sentiments.
 Il est bien doux pour mon cœur très immonde
 De voir ici l'abondance à la ronde,
 Mère des arts et des heureux travaux,
 Nous apporter, de sa source féconde,
 Et des besoins et des plaisirs nouveaux.
 L'or de la terre et les trésors de l'onde,
 Leurs habitants et les peuples de l'air,
 Tout sert au luxe, aux plaisirs de ce monde.
 O le bon temps que ce siècle de fer !
 Le superflu, chose très nécessaire,
 A réuni l'un et l'autre hémisphère.
 Voyez-vous pas ces agiles vaisseaux
 Qui, du Texel, de Londres, de Bordeaux,
 S'en vont chercher, par un heureux échange,
 De nouveaux biens, nés aux sources du Gange,
 Tandis qu'au loin, vainqueurs des musulmans,
 Nos vins de France enivrent les sultans ?
 Quand la nature était dans son enfance,
 Nos bons aïeux vivaient dans l'ignorance,
 Ne connaissant ni le tien ni le mien.
 Qu'auraient-ils pu connaître ? Ils n'avaient rien,
 Ils étaient nus ; et c'est chose très claire
 Que qui n'a rien n'a nul partage à faire.
 Sobres étaient. Ah ! je le crois encor :
 Martialo n'est point du siècle d'or.
 D'un bon vin frais ou la mousse ou la sève
 Ne gratta point le triste gosier d'Ève ;
 La soie et l'or ne brillaient point chez eux,
 Admirez-vous pour cela nos aïeux ?
 Il leur manquait l'industrie et l'aisance :
 Est-ce vertu ? C'était pure ignorance.
 Quel idiot, s'il avait eu pour lors
 Quelque bon lit, aurait couché dehors ?
 Mon cher Adam, mon gourmand, mon bon père,
 Que faisais-tu dans les jardins d'Éden ?
 Travaillais-tu pour ce sot genre humain ?
 Caressais-tu madame Ève, ma mère ?
 Avouez-moi que vous aviez tous deux
 Les ongles longs, un peu noirs et crasseux,
 La chevelure un peu mal ordonnée,

Le teint bruni, la peau bise et tannée.
 Sans propreté l'amour le plus heureux
 N'est plus amour, c'est un besoin honteux.
 Bientôt lassés de leur belle aventure,
 Dessous un chêne ils soupent galamment
 Avec de l'eau, du millet, et du gland ;
 Le repas fait, ils dorment sur la dure :
 Voilà l'état de la pure nature.
 Or maintenant voulez-vous, mes amis,
 Savoir un peu, dans nos jours tant maudits,
 Soit à Paris, soit dans Londres, ou dans Rome,
 Quel est le train des jours d'un honnête homme ?
 Entrez chez lui : la foule des beaux-arts,
 Enfants du goût, se montre à vos regards.
 De mille mains l'éclatante industrie
 De ces dehors orna la symétrie.
 L'heureux pinceau, le superbe dessin
 Du doux Corrège et du savant Poussin
 Sont encadrés dans l'or d'une bordure ;
 C'est Bouchardon qui fit cette figure,
 Et cet argent fut poli par Germain.
 Des Gobelins l'aiguille et la teinture
 Dans ces tapis surpassent la peinture.
 Tous ces objets sont vingt fois répétés
 Dans des trumeaux tout brillants de clartés.
 De ce salon je vois par la fenêtre,
 Dans des jardins, des myrtes en berceaux ;
 Je vois jaillir les bondissantes eaux.
 Mais du logis j'entends sortir le maître :
 Un char commode, avec grâces orné,
 Par deux chevaux rapidement traîné,
 Paraît aux yeux une maison roulante,
 Moitié dorée, et moitié transparente :
 Nonchalamment je l'y vois promené ;
 De deux ressorts la liante souplesse
 Sur le pavé le porte avec mollesse.
 Il court au bain : les parfums les plus doux
 Rendent sa peau plus fraîche et plus polie.
 Le plaisir presse ; il vole au rendez-vous
 Chez Camargo, chez Gaussin, chez Julie ;
 Il est comblé d'amour et de faveurs.
 Il faut se rendre à ce palais magique
 Où les beaux vers, la danse, la musique,
 L'art de tromper les yeux par les couleurs,
 L'art plus heureux de séduire les cœurs,
 De cent plaisirs font un plaisir unique.
 Il va siffler quelque opéra nouveau,
 Ou, malgré lui, court admirer Rameau.
 Allons souper. Que ces brillants services,
 Que ces ragoûts ont pour moi de délices !
 Qu'un cuisinier est un mortel divin !
 Chloris, Églé, me versent de leur main
 D'un vin d'Aï dont la mousse pressée,
 De la bouteille avec force élançée,
 Comme un éclair fait voler le bouchon ;
 Il part, on rit ; il frappe le plafond.
 De ce vin frais l'écume pétillante
 De nos Français est l'image brillante.
 Le lendemain donne d'autres désirs,
 D'autres soupers, et de nouveaux plaisirs.
 Or maintenant, monsieur du Télémaque,
 Vantez-vous bien votre petite Ithaque,
 Votre Salente, et vos murs malheureux,
 Où vos Crétois, tristement vertueux,
 Pauvres d'effet, et riches d'abstinence,
 Manquent de tout pour avoir l'abondance :
 J'admire fort votre style flatteur,
 Et votre prose, encor qu'un peu traînante ;
 Mais, mon ami, je consens de grand cœur
 D'être fessé dans vos murs de Salente,
 Si je vais là pour chercher mon bonheur.
 Et vous, jardin de ce premier bonhomme,
 Jardin fameux par le diable et la pomme,
 C'est bien en vain que, par l'orgueil séduits,
 Huet, Calmet, dans leur savante audace,
 Du paradis ont recherché la place :
 Le paradis terrestre est où je suis.



André Gorz, de son vrai nom Gerhard Hirsch puis Gérard Horst, né le 9 février 1923 à Vienne et mort le 24 septembre 2007 à Vosnon (Aube), est un philosophe et journaliste français. Personnalité discrète, il est l'auteur d'une pensée qui oscille entre philosophie, théorie politique et critique sociale. Disciple de l'existentialisme de Jean-Paul Sartre, il rompt avec celui-ci après 1968 et devient l'un des principaux théoriciens de l'écologie politique.

L'idéologie sociale de la bagnole

« Le vice profond des bagnoles, c'est qu'elles sont comme les châteaux ou les villa sur la Côte : des biens de luxe inventés pour le plaisir exclusif d'une minorité de très riches et que rien, dans leur conception et leur nature, ne destinait au peuple. A la différence de l'aspirateur, de l'appareil de T.S.F. ou de la bicyclette, qui gardent toute leur valeur d'usage quand tout le monde en dispose, la bagnole, comme la villa sur la Côte, n'a d'intérêt et d'avantages que dans la mesure où la masse n'en dispose pas. C'est que,

par sa conception comme par sa destination originelle, la bagnole est un bien de luxe. Et le luxe, par essence, cela ne se démocratise pas : si tout le monde accède au luxe, plus personne n'en tire d'avantages ; au contraire : tout le monde roule, frustre et dépossède les autres et est roulé, frustré et dépossédé par eux.

La chose est assez communément admise, s'agissant des villas sur la Côte. Aucun démagogue n'a encore osé prétendre que démocratiser le droit aux vacances, c'était appliquer le principe : Une villa avec plage privée pour chaque famille française. Chacun comprend que si chacune des treize ou quatorze millions de familles devait disposer ne serait-ce que 10 m de côte, il faudrait 140 000 km de plages pour que tout le monde soit servi ! En attribuer à chacun sa portion, c'est découper les plages en bandes si petites — ou serrer les villas si près les unes contre les autres — que leur valeur d'usage en devient nulle et que disparaît leur avantage par rapport à un complexe hôtelier. Bref, la démocratisation de l'accès aux plages n'admet qu'une seule solution : la solution collectiviste. Et cette solution passe obligatoirement par la guerre au luxe que constituent les plages privées, privilèges qu'une petite minorité s'arroge aux dépens de tous.

Or, ce qui est parfaitement évident pour les plages, pourquoi n'est-ce pas communément admis pour les transports ? Une bagnole, de même qu'une villa avec plage, n'occupe-t-elle un espace rare ? Ne spolie-t-elle pas les autres usagers de la chaussée (piétons, cycliste, usagers des trams ou bus) ? Ne perd-elle pas toute valeur d'usage quand tout le monde utilise la sienne ? Et pourtant les démagogues abondent, qui affirment que chaque famille a droit à au moins une bagnole et que c'est à l'« Etat » qu'il appartient de faire en sorte que chacun puisse stationner à son aise, rouler à 150 km/h, sur les routes du week-end ou des vacances.

La monstruosité de cette démagogie saute aux yeux et pourtant la gauche ne dédaigne pas d'y recourir. Pourquoi la bagnole est-elle traitée en vache sacrée ? Pourquoi, à la différence des autres biens « privés », n'est-elle pas reconnue comme un luxe antisocial ? La réponse doit être cherchée dans les deux aspects suivants de l'automobilisme.

L'automobilisme de masse matérialise un triomphe absolu de l'idéologie bourgeoise au niveau de la pratique quotidienne : il fonde et entretient en chacun la croyance illusoire que chaque individu peut prévaloir et s'avantager aux dépens de tous. L'égoïsme agressif et cruel du conducteur qui, à chaque minute, assassine symboliquement « les autres », qu'il ne perçoit plus que comme des gênes matérielles et des obstacles à sa propre vitesse, cet égoïsme agressif et compétitif est l'avènement, grâce à l'automobilisme quotidien, d'un comportement universellement bourgeois (« On ne fera jamais le socialisme avec ces gens-là », me disait un ami est-allemand, consterné par les spectacle de la circulation parisienne).

L'automobile offre l'exemple contradictoire d'un objet de luxe qui a été dévalorisé par sa propre diffusion. Mais cette dévalorisation pratique n'a pas encore entraîné sa dévalorisation idéologique : le mythe de l'agrément et de l'avantage de la bagnole persiste alors que les transports collectifs, s'ils étaient généralisés, démontreraient une supériorité éclatante. La persistance de ce mythe s'explique aisément : la généralisation de l'automobilisme individuel a évincé les transports collectifs, modifié l'urbanisme et l'habitat et transféré sur la bagnole des fonctions que sa propre diffusion a rendues nécessaires. Il faudra une révolution idéologique (« culturelle ») pour briser ce cercle. Il ne faut évidemment pas l'attendre de la classe dominante (de droite ou de gauche).

Voyons maintenant ces deux points de plus près.

Quand la voiture a été inventée, elle devait procurer à quelques bourgeois très riches un privilège tout à fait inédit : celui de rouler beaucoup plus vite que tous les autres. Personne, jusque-là, n'y avait encore songé : la vitesse des diligences était sensiblement la même, que vous fussiez riches ou pauvres ; la calèche du seigneur n'allait pas plus vite que la charrette du paysan, et les trains emmenaient tout le monde à la même vitesse (ils n'adoptèrent des vitesses différenciées que sous la concurrence de l'automobile et de l'avion). Il n'y avait donc pas, jusqu'au tournant du dernier siècle, une vitesse de déplacement pour l'élite, une autre pour le peuple. L'auto allait changer cela : elle étendait, pour la première fois, la différence de classe à la vitesse et au moyen de transport.

Ce moyen de transport parut d'abord inaccessible à la masse tant il était différent des moyens ordinaires : il n'y avait aucune mesure entre l'automobile et tout la reste : la charrette, le chemin de fer, la bicyclette ou l'omnibus à cheval. Des êtres d'exception se promenaient à bord d'un véhicule autotracté, pesant une bonne tonne, et dont les organes mécaniques, d'une complication extrême, étaient d'autant plus mystérieux que dérobés aux regards. Car il y avait aussi cet aspect-là, qui pesa lourd dans le mythe automobile : pour la première fois, des hommes chevauchaient des véhicules individuels dont les mécanismes de fonctionnement leur étaient totalement inconnus, dont l'entretien et même l'alimentation devaient être confiés par eux à des spécialistes.

Paradoxe de la voiture automobile : en apparence, elle conférait à ses propriétaires une indépendance illimitée, leur permettant de se déplacer aux heures et sur les itinéraires de leur choix à une vitesse égale ou supérieure à celle du chemin de fer. Mais, en réalité, cette autonomie apparente avait pour envers une dépendance radicale : à la différence du cavalier, du charretier ou du cycliste, l'automobiliste allait dépendre pour son alimentation en énergie, comme d'ailleurs pour la réparation de la moindre avarie, des marchands et spécialistes de la carburation, de la lubrification, de l'allumage et de l'échange de pièces standard. A la différence de tous les propriétaires passés de moyens de locomotion, l'automobiliste allait avoir un rapport d'usager et de consommateur — et non pas de possesseur et de maître — au véhicule dont, formellement, il était le propriétaire. Ce véhicule, autrement dit, allait l'obliger à consommer et à utiliser une foule de services marchands et de produits industriels que seuls des tiers pourraient lui fournir. L'autonomie apparente du propriétaire d'une automobile recouvrait sa radicale dépendance.

Les magnats du pétrole perçurent les premiers le parti que l'on pourrait tirer d'une large diffusion de l'automobile : si le peuple pouvait être amené à rouler en voiture à moteur, on pourrait lui vendre l'énergie nécessaire à sa propulsion. Pour la première fois dans l'histoire, les hommes deviendraient tributaires pour leur locomotion d'une source d'énergie marchande. Il y aurait autant de clients de l'industrie pétrolière que d'automobilistes — et comme il y aurait autant d'automobilistes que de familles, le peuple tout entier allait devenir client des pétroliers. La situation dont rêve tout capitaliste allait se réaliser : tous les hommes allaient dépendre pour leurs besoins quotidiens d'une marchandise dont une seule industrie détiendrait le monopole.

Il ne restait qu'à amener le peuple à rouler en voiture. Le plus souvent, on croit qu'il ne se fit pas prier : il suffisait, par la fabrication en série et le montage à la chaîne, d'abaisser suffisamment le prix d'une bagnole ; les gens allaient se précipiter pour l'acheter. Ils se précipitèrent bel et bien, sans se rendre compte qu'on les menait par le bout du nez. Que leur promettait, en effet, l'industrie automobile ? Tout bonnement ceci : « Vous aussi, désormais, aurez le privilège de rouler, comme les seigneurs et bourgeois, plus vite que tout le monde. Dans la société de l'automobile, le privilège de l'élite est mis à votre portée. »

Les gens se ruèrent sur les bagnoles jusqu'au moment où, les ouvriers y accédant à leur tour, les automobilistes constatèrent, frustrés, qu'on les avait bien eus. On leur avait promis un privilège de bourgeois ; ils s'étaient endettés pour y avoir accès et voici qu'ils s'apercevaient que tout le monde y

accédait en même temps. Mais qu'est-ce qu'un privilège si tout le monde y accède ? C'est un marché de dupes. Pis, c'est chacun contre tous. C'est la paralysie générale par empoignade générale. Car lorsque tout le monde prétend rouler à la vitesse privilégiée des bourgeois, le résultat, c'est que rien ne roule plus, que la vitesse de circulation urbaine tombe — à Boston comme à Paris, à Rome ou à Londres — au-dessous de celle de l'omnibus à cheval et que la moyenne, sur les routes de dégagement, en fin de semaine, tombe au-dessous de la vitesse d'un cycliste.

Rien n'y fait : tous les remèdes ont été essayés, ils aboutissent tous, en fin de compte, à aggraver le mal. Que l'on multiplie les voies radiales et les voies circulaires, les transversales aériennes, les routes à seize voies et à péages, le résultat est toujours le même : plus il y a de voies de desserte, plus il y a de voitures qui y affluent et plus est paralysante la congestion de la circulation urbaine. Tant qu'il y aura des villes, le problème restera sans solution : si large et rapide que soit une voie de dégagement, la vitesse à laquelle les véhicules la quittent, pour pénétrer dans la ville, ne peut être plus grande que la vitesse moyenne, dans Paris, sera de 10 à 20 km/h, selon les heures, on ne pourra quitter à plus de 10 ou 20 km/h les périphériques et autoroutes desservant la capitale. On les quittera même à des vitesses beaucoup plus faibles dès que les accès seront saturés et ce ralentissement se répercutera à des dizaines de kilomètres en amont s'il y a saturation de la route d'accès.

Il en va de même pour toute ville. Il est impossible de circuler à plus de 20 km/h de moyenne dans le lacs de rues, avenues et boulevards entrecroisés qui, à ce jour, étaient le propre des villes. Toute injection de véhicules plus rapides perturbe la circulation urbaine en provoquant des goulots, et finalement le paralyse.

Si la voiture doit prévaloir, il reste une seule solution : supprimer les villes, c'est-à-dire les étaler sur des centaines de kilomètres, le long de voies monumentales, de banlieues autoroutières. C'est ce qu'on a fait aux Etats-Unis. Ivan Illich (*Energie et Equité*) en résume le résultat en ces chiffres saisissants : « *L'Américain type consacre plus de mille cinq cents heures par an (soit trente heures par semaine, ou encore quatre heures par jour, dimanche compris) à sa voiture : cela comprend les heures qu'il passe derrière le volant, en marche ou à l'arrêt ; les heures de travail nécessaires pour la payer et pour payer l'essence, les pneus, les péages, l'assurance, les contraventions et impôts... A cet Américain, il faut donc mille cinq cents heures pour faire (dans l'année) 10 000 km. Six km lui prennent une heure. Dans les pays privés d'industrie des transports, les gens se déplacent à exactement cette même vitesse en allant à pied, avec l'avantage supplémentaire qu'ils peuvent aller n'importe où et pas seulement le long des routes asphaltées.* »

Il est vrai, précise Illich, que dans les pays non industrialisés les déplacements n'absorbent que 2 à 8 % du temps social (ce qui correspond vraisemblablement à deux à six heures par semaine). Conclusion suggérée par Illich : l'homme à pied couvre autant de kilomètres en une heure consacrée au transport que l'homme à moteur, mais il consacre à ses déplacements cinq à dix fois moins de temps que ce dernier. Moralité : plus une société diffuse ces véhicules rapides, plus — passé un certain seuil — les gens y passent et y perdent de temps à se déplacer. C'est mathématique.

La raison ? Mais nous venons à l'instant de la voir : on a éclaté les agglomérations en interminables banlieues autoroutières, car c'était le seul moyen d'éviter la congestion véhiculaire des centres d'habitation. Mais cette solution a un revers évident : les gens, finalement, ne peuvent circuler à l'aise que parce qu'ils sont loin de tout. Pour faire place à la bagnole, on a multiplié les distances : on habite loin du lieu de travail, loin de l'école, loin du supermarché — ce qui va exiger une deuxième voiture pour que la « femme au foyer » puisse faire les courses et conduire les enfants à l'école. Des sorties ? Il n'en est pas question. Des amis ? Il y a des voisins... et encore. La voiture, en fin de compte, fait perdre plus de temps qu'elle n'en économise et crée plus de distances qu'elle n'en surmonte. Bien sûr, vous pouvez vous rendre à votre travail en faisant du 100 km/h ; mais c'est parce que vous habitez à 50 km de votre job et acceptez de perdre une demi-heure pour couvrir les dix derniers kilomètres. Bilan : « *Les gens travaillent une bonne partie de la journée pour payer les déplacements nécessaires pour se rendre au travail* » (Ivan Illich).

Vous direz peut-être : « Au moins, de cette façon, on échappe à l'enfer de la ville une fois finie la journée de travail. » Nous y sommes : voilà bien l'aveu. « La ville » est ressentie comme « l'enfer », on ne pense qu'à s'en évader ou à aller vivre en province, alors que, pour des générations, la grande ville, objet d'émerveillements, était le seul endroit où il valût la peine de vivre. Pourquoi ce revirement ? Pour une seule raison : la bagnole a rendu la grande ville inhabitable. Elle l'a rendu puante, bruyante, asphyxiante, poussiéreuse, engorgée au point que les gens n'ont plus envie de sortir le soir. Alors, puisque les bagnoles ont tué la ville, il faut davantage de bagnoles encore plus rapides pour fuir sur des autoroutes vers des banlieues encore plus lointaines. Impeccable circularité : donnez-nous plus de bagnoles pour fuir les ravages que causent les bagnoles.

D'objet de luxe et de source de privilège, la bagnole est ainsi devenue l'objet d'un besoin vital : il en faut une pour s'évader de l'enfer citadin de la bagnole. Pour l'industrie capitaliste, la partie est donc gagnée : le superflu est devenu nécessaire. Inutile désormais de persuader les gens qui désirent une bagnole : sa nécessité est inscrite dans les choses. Il est vrai que d'autres doutes peuvent surgir lorsqu'on voit l'évasion motorisée le long des axes de fuite : entre 8 heures et 9h30 le matin, entre 5h30 et 7 heures le soir et, les fins de semaine, cinq à six heures durant, les moyens d'évasion s'étirent en processions, pare-chocs contre pare-chocs, à la vitesse (au mieux) d'un cycliste et dans un grand nuage d'essence au plomb. Que reste-t-il quand, comme c'était inévitable, la vitesse plafond sur les routes est limitée à celle, précisément, que peut atteindre la voiture de tourisme la plus lente ?

Juste retour des choses : après avoir tué la ville, la bagnole tue la bagnole. Après avoir promis à tout le monde qu'on irait plus vite, l'industrie automobile aboutit au résultat rigoureusement prévisible que tout le monde va plus lentement que le plus lent de tous, à une vitesse déterminée par les lois simples de la dynamique des fluides. Pis : inventée pour permettre à son propriétaire d'aller où il veut, à l'heure et à la vitesse de son choix, la bagnole devient, de tous les véhicules, le plus serf, aléatoire, imprévisible et incommode : vous avez beau choisir une heure extravagante pour votre départ, vous ne savez jamais quand les bouchons vous permettront d'arriver. Vous êtes rivé à la route (à l'autoroute) aussi inexorablement que le train à ses rails. Vous ne pouvez, pas plus que le voyageur ferroviaire, vous arrêter à l'improviste et vous devez, tout comme dans un train, avancer à une vitesse déterminée par d'autres. En somme, la bagnole a tous les désavantages du train — plus quelques-uns qui lui sont spécifiques : vibrations, courbatures, dangers de collision, nécessité de conduire le véhicule — sans aucun de ses avantages.

Et pourtant, direz-vous, les gens ne prennent pas le train. Parbleu : comment le prendraient-ils ? Avez-vous déjà essayé d'aller de Boston à New York en train ? Ou d'Ivry au Tréport ? Ou de Garches à Fontainebleau ? Ou de Colombes à l'Île Adam ? Avez-vous essayé, en été, le samedi ou le dimanche ? Eh bien ! essayez donc, courage ! Vous constaterez que le capitalisme automobile a tout prévu : au moment où la bagnole allait tuer la bagnole, il a fait disparaître les solutions de rechange : façon de rendre la bagnole obligatoire. Ainsi, l'Etat capitaliste a d'abord laissé se dégrader, puis a supprimé, les liaisons ferroviaires entre les villes, leurs banlieues et leur couronne de verdure. Seules ont trouvé grâce à ses yeux les liaisons interurbaines à grande vitesse qui disputent aux transports aériens leur clientèle bourgeoise. L'aérotain, qui aurait pu mettre les côtes normandes ou les lacs du Morvan à la portée des pique-niqueurs parisiens du dimanche, servira à faire gagner quinze minutes entre Paris et Pontoise et à déverser à ses terminus plus de voyageurs saturés de vitesse que les transports urbains n'en pourront recevoir. Ça, c'est du progrès !

La vérité, c'est que personne n'a vraiment le choix : on n'est pas libre d'avoir une bagnole ou non parce que l'univers suburbain est agencé en fonction d'elle — et même, de plus en plus, l'univers urbain. C'est pourquoi la solution révolutionnaire idéale, qui consiste à supprimer la bagnole au profit de la bicyclette, du tramway, du bus et du taxi sans chauffeur, n'est même plus applicable dans les cités autoroutières comme Los Angeles, Detroit, Houston, Trappes ou même Bruxelles, modelées pour et par l'automobile. Villes éclatées, s'étirant le long de rues vides où s'alignent des pavillons tous semblables et où le paysage (le désert) urbain signifie : « Ces rues sont faites pour rouler aussi vite que possible du lieu de travail au domicile et vice versa. On y passe, on n'y demeure pas. Chacun, son travail terminé, n'a qu'à rester chez soi et toute personne trouvée dans la rue la nuit tombée doit être tenue pour suspecte de préparer un mauvais coup. » Dans un certain nombre de villes américaines, le fait de flâner à pied la nuit dans les rues est d'ailleurs considéré comme un délit.

Alors, la partie est-elle perdue ? Non pas ; mais l'alternative à la bagnole ne peut être que globale. Car pour que les gens puissent renoncer à leur bagnole, il ne suffit point de leur offrir des moyens de transports collectifs plus commodes : il faut qu'ils puissent ne pas se faire transporter du tout parce qu'ils se sentiront chez eux dans leur quartier, leur commune, leur ville à l'échelle humaine, et qu'ils prendront plaisir à aller à pied de leur travail à leur domicile — à pied ou, à la rigueur, à bicyclette. Aucun moyen de transport rapide et d'évasion ne compensera jamais le malheur d'habiter une ville inhabitable, de n'y être chez soi nulle part, d'y passer seulement pour travailler ou, au contraire, pour s'isoler et dormir.

« *Les usagers*, écrit Illich, *briseront les chaînes du transport surpuissant lorsqu'ils se remettront à aimer comme un territoire leur îlot de circulation, et à redouter de s'en éloigner trop souvent.* » Mais, précisément, pour pouvoir aimer « son territoire », il faudra d'abord qu'il soit rendu habitable et non pas circulaire : que le quartier ou la commune redevienne le microcosme modelé par et pour toutes les activités humaines, où les gens travaillent, habitent, se détendent, s'instruisent, communiquent, s'ébrouent et gèrent en commun le milieu de leur vie commune. Comme on lui demandait une fois

ce que les gens allaient faire de leur temps, après la révolution, quand le gaspillage capitaliste sera aboli, Marcuse répondit : « *Nous allons détruire les grandes villes et en construire de nouvelles. Ça nous occupera un moment.* »

On peut imaginer que ces villes nouvelles seront des fédérations de communes (ou quartiers), entourées de ceintures vertes où les citadins — et notamment les « écoliers » — passeront plusieurs heures par semaine à faire pousser les produits frais nécessaires à leur subsistance. Pour leur déplacements quotidiens, ils disposeront d'une gamme complète de moyens de transport adaptés à une ville moyenne : bicyclettes municipales, trams ou trolleybus, taxis électriques sans chauffeur. Pour les déplacements plus importants dans les campagnes, ainsi que pour le transport des hôtes, un pool d'automobiles communales sera à la disposition de tous dans les garages de quartier. La bagnole aura cessé d'être besoin. C'est que tout aura changé : le monde, la vie, les gens. Et ça ne se sera pas passé tout seul.

Entre-temps, que faire pour en arriver là ? Avant tout, ne jamais poser le problème du transport isolément, toujours le lier au problème de la ville, de la division sociale du travail et de la compartimentation que celle-ci a introduite entre les diverses dimensions de l'existence : un endroit pour travailler, un autre endroit pour « habiter », un troisième pour s'approvisionner, un quatrième pour s'instruire, un cinquième pour se divertir. L'agencement de l'espace continue la désintégration de l'homme commencée par la division du travail à l'usine. Il coupe l'individu en rondelles, il coupe son temps, sa vie, en tranches bien séparées afin qu'en chacune vous soyez un consommateur passif livré sans défense aux marchands, afin que jamais il ne vous vienne à l'idée que travail, culture, communication, plaisir, satisfaction des besoins et vie personnelle peuvent et doivent être une seule et même chose : l'unité d'une vie, soutenue par le tissu social de la commune. »

André Gorz, « L'idéologie sociale de la bagnole », *Le Sauvage*, septembre-octobre 1973.

En écho...

« Pauvres gens misérables, peuples insensés, nations opiniâtres à votre mal et aveugles à votre bien ! Vous vous laissez enlever sous vos yeux le plus beau et le plus clair de votre revenu, vous laissez piller vos champs, voler et dépolluer vos maisons des vieux meubles de vos ancêtres ! Vous vivez de telle sorte que rien n'est plus à vous. Il semble que vous regarderiez désormais comme un grand bonheur qu'on vous laissât seulement la moitié de vos biens, de vos familles, de vos vies. Et tous ces dégâts, ces malheurs, cette ruine, ne vous viennent pas des ennemis, mais certes bien de l'ennemi, de celui-là même que vous avez fait ce qu'il est, de celui pour qui vous allez si courageusement à la guerre, et pour la grandeur duquel vous ne refusez pas de vous offrir vous-mêmes à la mort. Ce maître n'a pourtant que deux yeux, deux



main, un corps, et rien de plus que n'a le dernier des habitants du nombre infini de nos villes. Ce qu'il a de plus, ce sont les moyens que vous lui fournissez pour vous détruire. D'où tire-t-il tous ces yeux qui vous épient, si ce n'est de vous ? Comment a-t-il tant de mains pour vous frapper, s'il ne vous les emprunte ? Les pieds dont il foule vos cités ne sont-ils pas aussi les vôtres ? A-t-il pouvoir sur vous, qui ne soit de vous-mêmes ? Comment oserait-il vous assaillir, s'il n'était d'intelligence avec vous ? Quel mal pourrait-il vous faire, si vous n'étiez les receleurs du larron qui vous pille, les complices du meurtrier qui vous tue et les traîtres de vous-mêmes ? Vous semez vos champs pour qu'il les dévaste, vous meublez et remplissez vos maisons pour fournir ses pilleries, vous élevez vos filles afin qu'il puisse assouvir sa luxure, vous nourrissez vos enfants pour qu'il en fasse des soldats dans le meilleur des cas, pour qu'il les mène à la guerre, à la boucherie, qu'il les rende ministres de ses convoitises et exécuteurs de ses vengeances. Vous vous usez à la peine afin qu'il puisse se mignarder dans ses délices et se vautrer dans ses sales plaisirs. Vous vous affaiblissez afin qu'il soit plus fort, et qu'il vous tienne plus rudement la bride plus courte. Et de tant d'indignités que les bêtes elles-mêmes ne supporteraient pas si elles les sentaient, vous pourriez vous délivrer si vous essayiez, même pas de vous délivrer, seulement de le vouloir. Soyez résolu à ne plus servir, et vous voilà libres. Je ne vous demande pas de le pousser, de l'ébranler, mais seulement de ne plus le soutenir, et vous le verrez, tel un grand colosse dont on a brisé la base, fondre sous son poids et se rompre. »

La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*

« C'est l'avènement de l'automatisation qui, en quelques décennies, probablement videra les usines et libérera l'humanité de son fardeau le plus ancien et le plus naturel, le fardeau du travail, l'asservissement à la nécessité. Là, encore, c'est un aspect fondamental de la condition humaine qui est en jeu, mais la révolte, le désir d'être délivré des peines du labeur, ne sont pas modernes, ils sont aussi vieux que l'histoire. Le fait même d'être affranchi du travail n'est pas nouveau non plus ; il comptait jadis parmi les privilèges les plus solidement établis de la minorité. À cet égard, il semblerait qu'on s'est simplement servi du progrès scientifique et technique pour accomplir ce dont toutes les époques avaient rêvé sans jamais pouvoir y parvenir.

Cela n'est vrai toutefois qu'en apparence. L'époque moderne s'accompagne de la glorification théorique du travail et elle arrive en fait à transformer la société tout entière en une société de travailleurs. Le souhait se réalise donc, comme dans les contes de fées, au moment où il ne peut que mystifier. C'est une société de travailleurs que l'on va délivrer des chaînes du travail, et cette société ne sait plus rien des activités plus hautes et plus enrichissantes pour lesquelles il vaudrait la peine de gagner cette liberté. Dans cette société qui est égalitaire, car c'est ainsi que le travail fait vivre ensemble les hommes, il ne reste plus de classe, plus d'aristocratie politique ou spirituelle, qui puisse provoquer une restauration des autres facultés de l'homme. [...] Ce que nous avons devant nous, c'est la perspective d'une société de travailleurs sans travail, c'est-à-dire privés de la seule activité qui leur reste. On ne peut rien imaginer de pire. »

Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* (1958)

« La route en lacets qui monte. Belle image du progrès, qui est de Renan, et que Romain Rolland a recueillie. Mais pourtant elle ne me semble pas bonne ; elle date d'un temps où l'intelligence, en beaucoup, avait pris le parti d'attendre, par trop contempler. Ce que je vois de faux, en cette image, c'est cette route tracée d'avance et qui monte toujours ; cela veut dire que l'empire des sots et des violents nous pousse encore vers une plus grande perfection, quelles que soient les apparences ; et qu'en bref l'humanité marche à son destin par tous moyens, et souvent fouettée et humiliée, mais avançant toujours. Le bon et le méchant, le sage et le fou poussent dans le même sens, qu'ils le veuillent ou non, qu'ils le sachent ou non. Je reconnais ici le grand jeu des dieux supérieurs, qui font que tout serve leurs desseins. Mais grand merci. Je n'aimerais point cette mécanique, si j'y croyais. Tolstoï aime aussi à se connaître lui-même comme un faible atome en de grands tourbillons. Et Pangloss, avant ceux-là, louait la Providence, de ce qu'elle fait sortir un petit bien de tant de maux. Pour moi, je ne puis croire à un progrès fatal ; je ne m'y fierais point. Je vois l'homme nu et seul sur sa planète voyageuse, et faisant son destin à chaque moment ; mauvais destin s'il s'abandonne ; bon destin aussitôt, dès que l'homme se reprend. »

Alain, *Vigiles de l'esprit*, « La ruse de l'homme », 25 mai 1921