

PHILOSOPHIE	DOSSIER N° 1 – RELIGION, JUSTICE, POLITIQUE	ARGUMENTER, EXPOSER, CRITIQUER
A RENDRE LE :		

CONSIGNES :

1. Le **but de ce premier devoir** est de commencer à se familiariser avec les principes de la démonstration (quelles propositions déduire de l'analyse de conditions initiales).
2. La **présentation** doit être soignée ; l'**expression** doit être correcte (attention au lexique, à la syntaxe et à l'orthographe).
3. Ce devoir est à réaliser en **groupe**. L'oral collectif est à présenter en classe. La réalisation des autres exercices est guidée en classe. Ils sont ensuite à rendre en un dossier dactylographié et imprimé en tête duquel figurent les noms des membres du groupe.
4. Les recherches en histoire des sciences et en anthropologie s'accompagnent de lecture de textes philosophiques.

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. Usez des références littéraires, historiques, mythologiques, artistiques qui peuvent enrichir votre propos, et prouver votre connaissance des éléments essentiels de la culture générale.



Six compagnons

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



Alexandre et Annibal sont les fils de deux notables caennais, l'un marchand drapier, l'autre imprimeur. Le père d'Annibal, qui a participé à la diffusion de la littérature clandestine, a appris bien des choses à son fils, notamment l'existence et les travaux d'un savant italien, Galilée, dont toute l'Europe savante vante les mérites intellectuels. Ils sont amis avec Jean et Pierre, le

premier, fils d'un armateur dieppois, le second, fils d'un pêcheur granvillais, qui ne voulait pas que son fils périsse en mer comme ses deux frères aînés. Les nombreuses campagnes de pêche à la morue verte auxquelles il a participé depuis son jeune âge lui ont permis de constituer un petit capital qu'il a investi dans l'avenir de son fils en l'envoyant faire des études à Caen.

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

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

A l'aventure !

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



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

L'Île Saint-Pierre

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

Le défi

Lorsque nos six amis arrivent sur l'île en 1605, ils ont tout perdu dans le naufrage. Mais ils n'ont pas perdu leur intelligence. Ils sont secourus et recueillis par les pêcheurs nouvellement installés sur l'île, qui regardent en riant ces six intellectuels rêvant d'aventures et de terres neuves. Comme ces six jeunes gens sont très sympathiques, le chef des pêcheurs leurs propose un défi : on les accompagnera en bateau jusqu'en Acadie à condition qu'ils parviennent à **installer des outils de mesure du temps sur l'île Saint-Pierre, à établir un calendrier utile à l'ensemble des îliens et à organiser une fête pour le solstice d'hiver et une autre pour l'équinoxe de printemps**. On sait aujourd'hui que le solstice de l'hiver 1605 a eu lieu le 21 décembre à 16h, et l'équinoxe du printemps 1606, le 20 mars à 19h30.

Longtemps avant l'arrivée des Européens, les îles de l'archipel de Saint-Pierre-et-Miquelon ont été habitées par des populations amérindiennes, les Béothuks. On sait que les peuples amérindiens ont développé des calendriers sophistiqués bien avant l'arrivée des Européens. Ces calendriers avaient une importance vitale pour divers aspects de la vie quotidienne, notamment l'agriculture, la chasse et les rituels religieux. Ils permettaient aux communautés de se synchroniser avec les cycles saisonniers et les événements célestes. La capacité de prédire avec précision les changements saisonniers était cruciale pour la planification et la survie. **Les six amis relèvent le défi : créer des outils permettant de mesurer le temps et imaginer un calendrier qui permette à tous de vivre ensemble : catholiques, protestants, juifs, musulmans, Béothuks et athées. Vont-ils y parvenir ?**

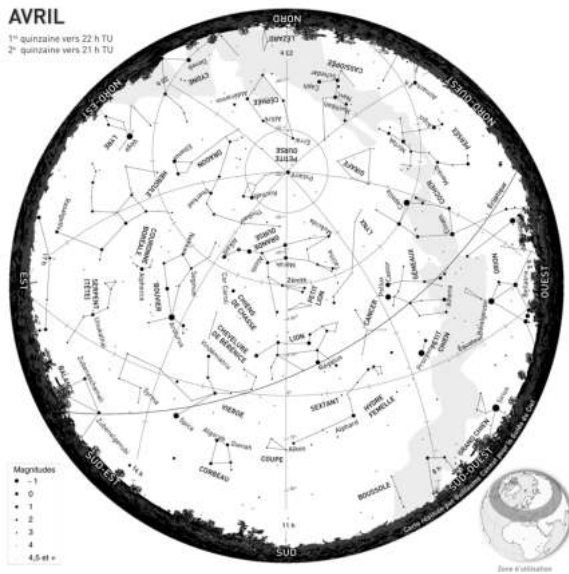
Les indices

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

Nos six amis ont vingt ans et sont en parfaite santé : la fréquence de leur **pouls** est de 60 battements par minute.

Le navire échoué avait, en cale, un énorme ballot de **bougies**, confié à Alexandre par son père, marchand drapier, qui les avait fait transiter par Marseille depuis l'Algérie. A la fin du XVIème siècle, le quintal de cire de Bougie étant vendu plus cher que celui du cuir, le père d'Alexandre pensait ainsi permettre à son fils de commencer à commercer activement en Acadie.

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



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

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

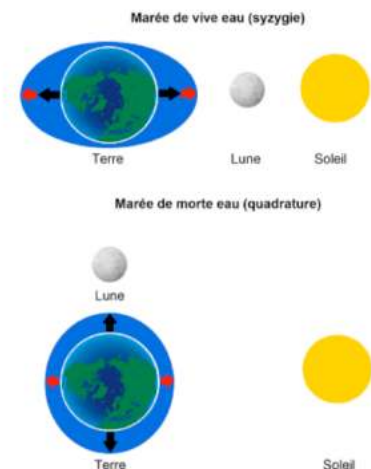
A Saint-Pierre-et-Miquelon, la durée du jour est longue en été (de juin à septembre) et courte en hiver (de décembre à mars). En juin, il fait jour pendant 16 heures. En décembre, il fait nuit pendant 16 heures. Les vents sont souvent forts. Il y a 156 jours de vent violent par an, principalement d'octobre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

Quelques rappels utiles :

Le phénomène de marée

Le phénomène de marée correspond à une déformation périodique des couches superficielles d'un astre en rotation sous l'effet d'une force dite de marée. On observe sur Terre des marées atmosphériques, terrestres et océaniques, mais seules les marées océaniques sont significatives. Dans le vocabulaire courant, le terme « marée » renvoie donc par extension aux marées océaniques. La force de marée à l'origine des marées océaniques sur Terre est la somme de deux forces : la force d'attraction gravitationnelle (celle de la Lune et celle du Soleil), et l'inertie d'entraînement (force centrifuge), issue de la rotation de la Terre et sur elle-même. La force d'attraction lunaire est environ deux fois plus forte que celle exercée par le Soleil. Les autres corps du système solaire ont eux aussi une influence sur les océans terrestres. Cette influence est cependant négligeable du fait de leur éloignement.

Les marées sont également influencées par les phases de la Lune. Lorsque la Lune est alignée avec la Terre et le Soleil, c'est-à-dire lorsque la Lune est en syzygie (pleine lune et nouvelle lune), les forces d'attractions exercées par la Lune et le Soleil sont dans la même direction. La force de marée résultante est donc renforcée. Ce sont les marées de vives-eaux. Lorsque la Lune est en quadrature (premier et dernier quartier), les forces d'attraction de la Lune et du Soleil sont perpendiculaires. La force de marée résultante est donc atténuée. Ce sont les marées de mortes-eaux.



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

Galilée, L'Essayeur (1623)

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

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

Oral à présenter en groupe :

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

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

Exercice 1 : gare aux mots !



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

« Jeux marins. – Ile Saint-Pierre.

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

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

L'espace tendu d'un double azur avait l'air d'une toile préparée pour recevoir les futures créations d'un grand peintre. La couleur des eaux était pareille à celle du verre liquide. De longues et hautes ondulations ouvraient dans leurs ravines, des échappées de vue sur les déserts de l'océan : ces vacillants paysages rendaient sensible à mes yeux la comparaison que fait l'écriture de la terre chancelante devant le Seigneur, comme un homme ivre. Quelquefois, on eût dit l'espace étroit et

borné, faute d'un point de saillie ; mais si une vague venait à lever la tête, un flot à se courber en imitation d'une côte lointaine, un escadron de chiens de mer à passer à l'horizon, alors se présentait une échelle de mesure. L'étendue se révélait surtout lorsqu'une brume rampant à la surface pélagienne, semblait accroître l'immensité même.

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

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

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

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

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

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

La maison du gouverneur fait face à l'embarcadere. L'église, la cure, le magasin aux vivres sont placés au même lieu ; puis viennent la demeure du commissaire de la marine et celle du capitaine du port. Ensuite commence, le long du rivage sur les galets, la seule rue du bourg. Je dînai deux ou trois fois chez le gouverneur, officier plein d'obligeance et de politesse. Il cultivait sous un glacis quelques légumes d'Europe.

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

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

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

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

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

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

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

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

Elle faisait voler sur sa route de beaux oiseaux appelés aigrettes, à cause du panache de leur tête ; elle avait l'air d'être de leur troupe. Arrivée à la mer, elle sauta dans un bateau, déploya la voile et s'assit au gouvernail ; on l'eût prise pour la Fortune : elle s'éloigna de moi.

Oh ! oui, oh ! non, Guillaumy, l'image du jeune matelot sur une vergue au milieu des vents, changeait en terre de délices l'affreux rocher de Saint-Pierre : *L'isole di Fortuna or a vedete*.

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

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

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

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

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

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



Exercice 2 : gare au sens !

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

tel *Faktum* (dans ces deux cas, justement !) et toute la question de la religion renvoie *peut-être* à ce peu d'assurance. »

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

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

Questions :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Synonymes du substantif "religion"

dévotion	
croyance	
foi	
culte	
credo	
principe	
opinion	
dogme	
doctrine	
zèle	
théisme	
spiritualité	
piété	
idolâtrie	
ferveur	
confession	
communion	
attachement	
adoration	
église	
théorie	
théogonie	
surmaturel	
secte	
mysticisme	
fétichisme	
théosophie	
spirituel	
société	
sacré	
religiosité	
pratique	
panthéisme	
obligation	
déisme	
devoir	
totémisme	

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

Exercice 3 : gare à l'ethnocentrisme !

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



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

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

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

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



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



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

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

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

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



Michel Angot, Les Mythes des Indes

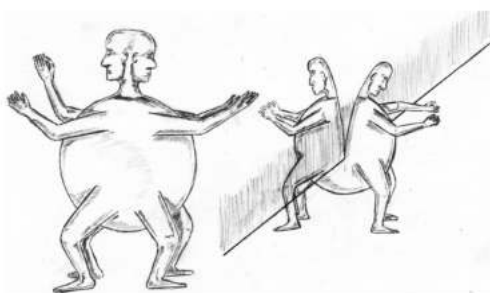
Exercice 4 : le mythe des androgynes

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

désirez, et ce qui peut vous rendre parfaitement heureux ? » ; oui, si Héphaïstos leur tenait ce discours, il est certain qu'aucun d'eux ne refuserait ni ne répondrait qu'il désire autre chose, persuadé qu'il vient d'entendre exprimer ce qui de tout temps était au fond de son âme : le désir d'être uni et confondu avec l'objet aimé de manière à ne plus former qu'un seul être avec lui.

La cause en est que notre nature primitive était une, et que nous étions un tout complet. On donne le nom d'amour au désir et à la volonté de retrouver cet ancien état. Primitivement, comme je l'ai déjà dit, nous étions un ; mais depuis, en punition de notre iniquité, nous avons été séparés par Zeus, comme les Arcadiens par les Lacédémoniens. Nous devons donc prendre garde à ne commettre aucune faute contre les dieux, de peur d'être exposés à une seconde division et de devenir comme ces figures représentées de profil dans les bas-reliefs, qui n'ont qu'une moitié de visage, ou comme des dés coupés en deux.

Il faut donc que tous tant que nous sommes, nous nous exhortions mutuellement à honorer les dieux, afin d'éviter un nouveau châtement et de revenir à notre unité primitive, sous les auspices et la conduite de l'Amour. Que personne ne se mette en guerre avec l'Amour ; or, c'est se mettre en guerre avec lui que de s'attirer la haine des dieux. Tâchons donc de mériter la bienveillance et la faveur de ce dieu, et il nous fera retrouver l'autre partie de nous-mêmes, bonheur qui n'arrive aujourd'hui qu'à très peu de gens. Qu'Eryximaque ne s'avise pas de critiquer ces dernières paroles, comme si elles faisaient allusion à Pausanias et à Agathon ; car peut-être sont-ils de ce petit nombre, et appartiennent-ils l'un et l'autre à la nature masculine. Quoi qu'il en soit, je suis certain que nous serons tous heureux, hommes et femmes, si, grâce à l'Amour, nous retrouvons chacun notre moitié, et si nous retournons à l'unité de notre nature primitive. Or, si cet ancien état est le meilleur, nécessairement celui qui en approche le plus est, dans ce monde, le meilleur : c'est de posséder un bien-aimé selon ses désirs. Si donc nous devons louer le dieu qui nous procure ce bonheur, louons Eros, dieu de l'amour, qui non seulement nous sert beaucoup en cette vie en nous conduisant vers ce qui nous correspond, mais encore nous donne les plus puissants motifs d'espérer que, si nous rendons fidèlement aux dieux ce qui leur est dû, il nous rétablira dans notre première nature après cette vie, guérira nos infirmités et nous donnera un bonheur complet. Voilà, Eryximaque, mon discours sur l'amour. Il diffère du tien ; mais je t'en conjure encore une fois, ne t'en moque pas, afin que nous puissions entendre les autres ou plutôt les deux autres, car Agathon et Socrate sont les seuls qui n'aient pas encore parlé. »

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

Questions :

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

Exercice 5 : nos mythes à nous...

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

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

(Stéphane François)

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

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

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

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

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



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

LA RÉPUBLIQUE EST-ELLE CONSTRUITE SUR DES MYTHES ?

(Stéphane François)

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

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

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

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

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



Exercice 6 : l'universel au risque de la diversité

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Questions :

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



Pour aller plus loin...

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

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

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

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



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

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

religion catholique, et peut-être dans toutes les Eglises chrétiennes, c'est le clergé qui induit cette réflexivité en demandant aux fidèles de réaffirmer constamment leur foi.

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

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

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

Comment le définissez-vous ?

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

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

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

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

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

Pourquoi ne pas y voir une religion ?

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

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

Pourtant vous avez souligné le fait qu'il existait des « affinités » entre certaines catégories de rites et certains schèmes. Comment s'articulent-ils ?

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

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

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

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

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

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

Les schèmes de l'expérience du monde

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

<p>ressemblance des intériorités</p> <p>différence des physicalités</p>	<p>animisme</p>	<p>totémisme</p>	<p>ressemblance des intériorités</p> <p>ressemblance des physicalités</p>
<p>différence des intériorités</p> <p>ressemblance des physicalités</p>	<p>naturalisme</p>	<p>analogisme</p>	<p>différence des intériorités</p> <p>différence des physicalités</p>

Schème animique (ou animisme)

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

Le totémisme

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

L'analogisme

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

Le naturalisme

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

Faisons la fête !



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

Georges Bataille – La Part maudite

« Quoi ! Ne faut-il donc aucun spectacle dans une république ? Au contraire, il en faut beaucoup. C'est dans les républiques qu'ils sont nés, c'est dans leur sein qu'on les voit briller avec un véritable air de fête. A quels peuples convient-il mieux de s'assembler souvent et de former entre eux les doux liens du plaisir et de la joie, qu'à ceux qui ont tant de raisons de s'aimer et de rester à jamais unis ? Nous avons déjà plusieurs de ces fêtes publiques, ayons-en davantage encore, je n'en serai que plus charmé. Mais n'adoptons point ces spectacles exclusifs qui renferment tristement un petit nombre de gens dans un antre obscur ; qui les tiennent craintifs et immobiles dans le silence et l'inaction ; qui n'offrent aux yeux que cloisons, que pointes de fer, que soldats ; qu'affligeantes images de la servitude et de l'inégalité. Non, peuple heureux, ce ne sont pas là vos fêtes. C'est en plein air, c'est sous le ciel qu'il vous faut rassembler et vous livrer au doux sentiment de votre bonheur. Que vos plaisirs ne soient pas efféminés ni mercenaires, que rien de ce qui sent la contrainte et l'intérêt ne les empoisonne, qu'ils soient libres et généreux comme vous, que le soleil éclaire vos innocents spectacles ; vous en formerez un vous-même, le plus digne qu'il puisse éclairer. Mais quels seront-ils enfin les objets de ces spectacles ? Qu'y montrera-t-on ? Bien, si l'on veut. Avec, la liberté, partout où règne l'affluence, le bien-être y règne aussi. Plantez au milieu, d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faites mieux encore : donnez les spectateurs en spectacle ; rendez-les acteurs eux-mêmes ; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis. Je n'ai pas besoin de renvoyer aux jeux des anciens Grecs : il en est des plus modernes, il en est d'existants, et je les trouve précisément parmi nous. Nous avons tous les ans des revues, des prix publics, des rois de l'arquebuse, du canon, de la navigation. On ne peut trop multiplier des établissements si utiles et si agréables ; on ne peut trop avoir de semblables rois. Pourquoi ne ferions-nous pas, pour nous rendre dispos et robustes, ce que nous faisons pour nous exercer aux armes ? La République a-t-elle moins besoin d'ouvriers que de soldats ? Pourquoi, sur le modèle des prix militaires, ne fonderions-nous pas d'autres prix de gymnastique pour la lutte, pour la course, pour le disque, pour divers exercices du corps. Pourquoi n'animerions-nous pas nos bateliers par des joutes sur le lac ? Y aurait-il au monde un plus brillant spectacle que de voir, sur ce vaste et superbe bassin, des centaines de bateaux, élégamment équipés, partir à la fois, au signal donné, pour aller enlever un drapeau arboré au but, puis servir de cortège au vainqueur revenant en triomphe recevoir le prix mérité ? Toutes ces sortes de fêtes ne sont dispendieuses qu'au tant qu'on le veut bien, et le seul concours les rend assez magnifiques. Il faut y avoir assisté pour comprendre avec quelle ardeur le peuple s'y livre. On ne le reconnaît plus, son cœur est alors dans ses yeux comme il est toujours sur ses lèvres ; il cherche à communiquer sa joie et ses plaisirs, il invite, il presse. Il force, il se dispute les survenant. Toutes les sociétés ne font qu'une, tout devient commun à tous. Il est presque indifférent à quelle table on se mêle. »



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

Rousseau, Lettre à d'Alembert sur les spectacles



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

Marcel Mauss – *Essai sur le don*



« Nous avons d'un côté l'*éthos* social de la bourgeoisie professionnelle. Ses normes obligent chaque famille d'accorder les dépenses aux recettes et de maintenir, dans la mesure du possible, la consommation au-dessous du niveau des revenus, la différence pouvant être investie en vue d'augmenter les recettes futures. Dans un tel système, la consolidation de la position de la famille et, plus encore, le succès social, l'accès à un statut plus élevé et plus considéré, dépendent de la stratégie à long terme en matière de dépenses et de revenus, et des efforts de l'individu en vue de subordonner la satisfaction de ses besoins immédiats à la nécessité d'épargner pour s'assurer des gains futurs. »

Ces règles de conduite de la bourgeoisie professionnelle sont incompatibles avec la notion de *consommation de prestige*. Dans les sociétés où prédominent l'*éthos* de la consommation en fonction du statut social, la seule sauvegarde de la position sociale de la famille et plus encore l'accroissement du prestige, le succès social, dépendent de la

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

Norbert Elias – *La Société de cour*

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

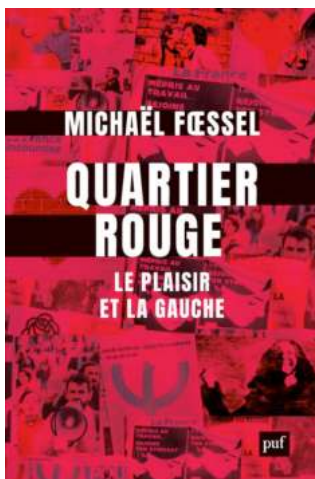


Marx et Engels – *Manifeste du parti communiste*

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

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

Rousseau *Emile*, livre IV



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

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

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

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

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

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

Où s'expérimentent ces plaisirs-événements ?

Je prends l'exemple des grèves de 1936, avec les occupations d'usines. Dans ces lieux normalement destinés à travailler et obéir, on s'est mis à chanter, danser, aimer. C'est un renversement complet des perspectives, que raconte très bien la philosophe Simone Weil, et qui était inespéré par les ouvriers avant qu'il n'advienne. De façon plus contemporaine, Nuit Debout ou les Gilets jaunes ont pu représenter des tentatives intéressantes. En s'installant sur des ronds-points, un sacré symbole, il y a la même idée de détournement : il s'agit de ramener de la joie dans des lieux de tristesse, du débat face à la soumission, bref, de la politique au cœur du régime de consommation.

C'est dans ce genre d'occasion que les gens découvrent qu'ils ne sont pas condamnés à n'avoir qu'un seul corps, c'est-à-dire que leur corps n'est pas assujéti à la fonction sociale, ou genrée, que lui assigne le régime marchand. Ce qui me désole, c'est que les expériences joyeuses ou festives ne soient plus vraiment considérées à leur juste mesure comme un objet politique. Aujourd'hui, le capitalisme contemporain a complètement récupéré, et donc dépolitisé, tout ce qui était marchandisable. Un bon exemple, c'est la vie nocturne. Il suffit de voir à Paris comme elle a été colonisée et absorbée par la logique économique : les prix sont devenus exorbitants, il y a des limitations d'horaire, des vigiles et des physionomistes partout, si bien qu'on finit tout simplement par y reproduire un modèle de ce qu'est la vie en société sous le



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

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

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

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

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

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

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

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

Vous ne partagez pas le même constat ?

Il y a une forme de confusion entre ce qui relève du plaisir et ce qui relève de son exploitation politique ou économique. Et ça traverse tous les grands courants de pensée, pas seulement les écologistes. Chez les féministes par exemple, vous avez l'opposition entre celles qui considèrent que le sexe est intrinsèquement phallocrate et qu'à ce titre, on ne peut pas l'envisager comme égalitaire, là où d'autres défendent au contraire l'idée qu'il faut l'investir pour mieux le déconstruire et le réinventer, en revendiquant l'érotisme féminin comme « pouvoir de dire oui » comme dit la poétesse Audre Lorde [féministe états-unienne, militante pour les droits civiques, décédée en 1992, ndlr].

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



Il faut donc réfléchir à une issue du côté de la sobriété heureuse, et consentie, plutôt qu'obligatoire et contrainte. C'est d'ailleurs la vraie raison pour laquelle on veut « sauver la planète » – expression contestable, par ailleurs, car c'est plutôt un monde habitable qu'il faut sauver. C'est parce qu'on veut mieux y vivre, en entretenant des relations avec le vivant qui soient moins tristes et moins prédatrices. Cela nécessite donc de réinventer des rapports à la nature et à la planète où celles-ci n'apparaissent plus simplement sous la figure de la menace, de la disparition. Pour moi, il n'y a pas aucune opposition

principielle entre l'écologie et le plaisir. C'est d'ailleurs pour ça que l'un de mes auteurs préférés reste Rousseau. A travers ses promenades et sa rêverie, il défend une contemplation de la nature accordée à sa beauté.

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

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



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

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

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

Les sciences humaines et sociales ont depuis longtemps repéré l'importance des fêtes dans les sociétés traditionnelles. Durkheim (1912), qui définit les fêtes comme un mixte de célébration et de divertissement, considère qu'elles sont des moyens de faire pénétrer le sentiment du sacré dans la vie sociale. Freud (1913), de son côté, insiste sur leur portée transgressive ; il actualise la vieille théorie aristotélicienne de la catharsis,

concevant la fête comme un moment particulier de « purgation des passions » où il est permis de se libérer affectivement et de faire ce qui est défendu en temps normal. De nombreux auteurs, à partir de là, ont analysé les fêtes comme des moments-clefs de la vie collective dans diverses sociétés. Les fêtes sont bien des moments essentiels, car elles permettent de marquer symboliquement le passage du temps. Pour Mauss (1924), qui étudie l'exemple du potlatch amérindien et les redistributions sociales qu'il permet, les fêtes combinent divers enjeux : politiques, économiques, religieux, familiaux, juridiques, esthétiques etc., sans qu'on sache distinguer lequel de ces enjeux commande les autres.

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

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

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



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

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

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



De quelle fête parle-t-on ?

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

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

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

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

Ces questions, sans surprise, passent au second plan lorsque les pouvoirs publics sont confrontés à la nécessité de gérer les menaces collectives liées à la maladie. De ce point de vue-là, du reste, il existe des précédents. Pendant les périodes de peste, au Moyen Age, les fastes des cérémonies traditionnelles étaient suspendus. Chacun se cloîtrait chez soi ou se réfugiait à la campagne (Goudsblom, 1987). Cela n'empêchait pas, néanmoins, le maintien des rites festifs par des confréries de charitables qui bravaient le danger dans la confiance du destin. Mais la situation des pestes médiévales est différente de la nôtre, en ceci que la maladie n'était qu'un des innombrables fléaux dont l'humanité était affligée à cette époque. Dans ce contexte, la responsabilité des maladies était généralement attribuée aux dieux qui, à travers elles, punissaient l'inconduite des hommes. Ce qui choque aujourd'hui, c'est que la pandémie advient à un moment de l'histoire où les progrès de la technique et de la science semblaient nous avoir progressivement mis à l'abri de la maladie et de la mort.

Dans cette configuration historique nouvelle, sont tout particulièrement réactivées les craintes liées à la foule, qui avaient nourri les discours hygiénistes du XIXe siècle (Vigarello, 1985). Les foules laborieuses ne sont pas uniquement dangereuses à cause de leur propension à la révolte ; elles le sont aussi du fait des miasmes et des maladies qu'elles transmettent. Par ailleurs, au cours du XXe siècle, les rites familiaux et collectifs ont connu un certain recul dans le contexte d'une société de plus en plus individualiste et hédoniste.

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

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



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

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

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

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

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

Enfin, la solution la plus radicale consiste à provoquer des rassemblements clandestins, qui donnent lieu en tant que tels à répression policière pour « mise en danger de la vie d'autrui » au vu des risques de contamination induits. Depuis l'automne 2020, les médias ont rendu compte à plusieurs reprises de l'organisation de soirées clandestines, le plus souvent dans les grandes villes, réunissant parfois plusieurs centaines de personnes. Le cas de la rave-party du Nouvel An à Lieuron (Ille-et-Vilaine) a été particulièrement commenté, d'une part parce qu'il a réuni plus de 2500 personnes, d'autre part à cause des difficultés d'intervention de la police qui a dû laisser passer 36 heures avant de pouvoir mettre fin à la fête. Cependant, si la clandestinité indique qu'une partie de la population considère encore le droit de faire la fête comme une liberté essentielle, elle empêche tout comptage précis et toute politique de prévention des risques, comme cela a toujours été le cas avec les pratiques clandestines.

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



Peut-on se passer des fêtes ?

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

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

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

Il y a donc plusieurs enjeux importants, liés au fait de considérer la fête comme essentielle ou au contraire comme non-essentielle. Ces enjeux



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

Un autre enjeu, par ailleurs, correspond au fait que toute festivité est une performance vivante, et à ce titre irremplaçable. De ce point de vue-là, les débats au sujet de possibles techniques de substitution ont vite tourné court. S'adapter en mettant en ligne des contenus, voire en se réunissant sur Internet, ne permet pas de vivre la fête de manière

satisfaisante, même si cela autorise indéniablement le maintien voire la création du lien social. Ces modalités de substitution ne peuvent pas remplacer complètement le besoin de sociabilité réelle, qui est au principe même de la fête. Ce débat rejoint donc celui qui concerne les conceptions contemporaines de la fête. Si la fête se réduit à une activité de consommation, il est certainement possible de s'en passer et de la remplacer par d'autres types de consommation ludique. Mais il s'agit là d'une manière de faire la fête qui ne correspond plus à ce qu'était traditionnellement cette dernière. En revanche, si la fête répond aux impératifs sociaux généraux que nous avons indiqués plus haut, si elle est une affaire sérieuse et importante pour les communautés qui l'organisent, alors il est difficile de la considérer comme non-essentielle.

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

Conclusion

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



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

« Interdit, interdit, interdit : on n'entend plus que cet horrible mot. Et l'on se demande avec stupéfaction ce qui, après tant d'interdictions, peut bien être encore permis aux bourgeois de Genève. Pas grand-chose. Il est permis d'exister et de mourir, de travailler, d'obéir et d'aller à l'église. Ou, plus exactement, cette dernière autorisation n'en est pas une, c'est une obligation légale, imposée sous peine des plus graves châtiments. Impitoyablement se poursuit le cycle du devoir, du devoir

encore et toujours. Après le dur service pour le pain quotidien, le service pour Dieu, la semaine pour le travail, le dimanche pour l'église. C'est ainsi et seulement ainsi que l'on pourra tuer Satan dans l'homme ! »

Stefan Zweig, Conscience contre violence