

2026-2027

PHILOSOPHIE / TERMINALE GENERALE



CAHIER DE TRAVAIL

Programme



Perspectives

Trois perspectives sont retenues pour l'examen du programme :

- L'existence humaine et la culture
- La morale et la politique
- La connaissance

Ces trois perspectives orientent vers des problèmes constamment présents dans la tradition philosophique. Elles ont une triple fonction :

- elles déterminent et donc limitent les sujets qui peuvent être donnés au baccalauréat,
- elles déterminent et donc limitent la liste des notions qu'il convient de retenir pour que ces perspectives soient effectivement éclairées par leur étude et par l'examen des problèmes qu'elles soulèvent,
- elles invitent les professeurs à les prendre en compte dans l'étude des notions et des œuvres.

Ces perspectives ne s'ajoutent donc pas aux notions : elles définissent le cadre dans lequel elles peuvent donner lieu à des sujets de baccalauréat et orientent ainsi, sans le contraindre, le traitement des notions par les professeurs et leurs élèves. Elles excluent toute répartition prédéfinie des notions.

Notions en terminale générale

L'art	La justice	La science
Le bonheur	Le langage	La technique
La conscience	La liberté	Le temps
Le devoir	La nature	Le travail
L'Etat	La raison	La vérité
L'inconscient	La religion	

Auteurs

La liste des auteurs est organisée selon trois périodes : l'Antiquité et le Moyen Age, la période moderne, la période contemporaine. Cette liste n'interdit pas de faire appel à d'autres auteurs. Elle oblige toutefois à choisir parmi les œuvres des auteurs mentionnés celle qui peut faire l'objet en classe d'une étude suivie.

Les présocratiques ; Platon ; Aristote ; Zhuangzi ; Epicure ; Cicéron ; Lucrèce ; Sénèque ; Epictète ; Marc Aurèle ; Nāgārjuna ; Sextus Empiricus ; Plotin ; Augustin ; Avicenne ; Anselme ; Averroès ; Maïmonide ; Thomas d'Aquin ; Guillaume d'Occam.

Machiavel ; Montaigne ; Bacon ; Hobbes ; Descartes ; Pascal ; Locke ; Spinoza ; Malebranche ; Leibniz ; Vico ; Berkeley ; Montesquieu ; Hume ; Rousseau ; Diderot ; Condillac ; Smith ; Kant ; Bentham.

Hegel ; Schopenhauer ; Comte ; Cournot ; Feuerbach ; Tocqueville ; Mill ; Kierkegaard ; Marx ; Engels ; James ; Nietzsche ; Freud ; Durkheim ; Bergson ; Husserl ; Weber ; Alain ; Mauss ; Russell ; Jaspers ; Bachelard ; Heidegger ; Wittgenstein ; Benjamin ; Popper ; Jankélévitch ; Jonas ; Aron ; Sartre ; Arendt ; Levinas ; Beauvoir ; Lévi-Strauss ; Merleau-Ponty ; Weil ; Hersch ; Ricœur ; Anscombe ; Murdoch ; Rawls ; Simondon ; Foucault ; Putnam.

Repères

L'examen des notions et l'étude des œuvres sont précisés et enrichis par des repères. Les repères prennent la forme de distinctions lexicales et conceptuelles qui soutiennent la réflexion que l'élève construit pour traiter un problème.

Absolu/relatif	Formel/matériel	Origine/fondement
Abstrait/concret	Genre/espèce/individu	Persuader/convaincre
En acte/en puissance	Hypothèse/conséquence/conclusion	Principe/cause/fin
Analyse/synthèse	Idéal/réel	Public/privé
Concept/image/métaphore	Identité/égalité/différence	Ressemblance/analogie
Contingent/nécessaire	Impossible/possible	Théorie/pratique
Croire/savoir	Intuitif/discursif	Transcendant/immanent
Essentiel/accidentel	Légal/légitime	Universel/général/particulier/singulier
Exemple/preuve	Médiat/immédiat	Vrai/probable/certain
Expliquer/comprendre	Objectif/subjectif/intersubjectif	
En fait/en droit	Obligation/contrainte	



Devoirs

Sept dossiers thématiques guident le travail de l'année. Ils correspondent aux sept évaluations orales et écrites. Ils permettent d'examiner les notions du programme et de se familiariser progressivement avec la méthode des exercices du baccalauréat. On ajoute, pour la préparation des oraux du second groupe, une fiche de lecture du *Manuel d'Épictète*, à rendre en fin d'année.

- DM1** : La nature et le langage / Analyser, déduire, expliquer
DM2 : Morale, politique, travail / Argumenter, exposer, critiquer
DM3 : La liberté / Organiser les ressources doxographiques
DM4 : La justice / Argumenter, expliquer
DM5 : La connaissance et la vérité / Expliquer un texte
DM6 : La technique / Expliquer, disserter
DM7 : L'art / Expliquer, disserter
DM8 : Fiche de lecture

SEPTEMBRE	OCTOBRE	NOVEMBRE	DECEMBRE	JANVIER	FEVRIER	MARS	AVRIL	MAI	JUIN
M1	J1	D1	M1	V1	L1	L1	J1	S1	M1
M2	V2	L2	M2	S2	M2	M2	V2	D2	M2
J3	S3	M3	J3	D3	M3	M3	S3	L3	J3
V4	D4	M4	V4	L4	J4	J4	D4	M4	V4
S5	L5	J5	S5	M5	V5	V5	L5	M5	S5
D6	M6	V6	D6	M6	S6	S6	M6	J6	D6
L7	M7	S7	L7	J7	D7	D7	M7	V7	L7
M8	J8	D8	M8	V8	L8	L8	J8	S8	M8
M9	V9	L9	M9	S9	M9	M9	V9	D9	M9
J10	S10	M10	J10	D10	M10	M10	S10	L10	J10
V11	D11	M11	V11	L11	J11	J11	D11	M11	V11
S12	L12	J12	S12	M12	V12	V12	L12	M12	S12
D13	M13	V13	D13	M13	S13	S13	M13	J13	D13
L14	M14	S14	L14	J14	D14	D14	M14	V14	L14
M15	J15	D15	M15	V15	L15	L15	J15	S15	M15
M16	V16	L16	M16	S16	M16	M16	V16	D16	M16
J17	S17	M17	J17	D17	M17	M17	S17	L17	J17
V18	D18	M18	V18	L18	J18	J18	D18	M18	V18
S19	L19	J19	S19	M19	V19	V19	L19	M19	S19
D20	M20	V20	D20	M20	S20	S20	M20	J20	D20
L21	M21	S21	L21	J21	D21	D21	M21	V21	L21
M22	J22	D22	M22	V22	L22	L22	J22	S22	M22
M23	V23	L23	M23	S23	M23	M23	V23	D23	M23
J24	S24	M24	J24	D24	M24	M24	S24	L24	J24
V25	D25	M25	V25	L25	J25	J25	D25	M25	V25
S26	L26	J26	S26	M26	V26	V26	L26	M26	S26
D27	M27	V27	D27	M27	S27	S27	M27	J27	D27
L28	M28	S28	L28	J28	D28	D28	M28	V28	L28
M29	J29	D29	M29	V29		L29	J29	S29	M29
M30	V30	L30	M30	S30		M30	V30	D30	M30
	S31		J31	D31		M31		L31	J31

A consulter, en complément,

PHILOFIL

<https://www.philofil.net>

Plus tard, Flaubert, que je voyais quelquefois, se prit d'affection pour moi. J'osai lui soumettre quelques essais. Il les lut avec bonté et me répondit : « *Je ne sais pas si vous aurez du talent. Ce que vous m'avez apporté prouve une certaine intelligence, mais n'oubliez point ceci, jeune homme, que le talent – suivant le mot de Chateaubriand – n'est qu'une longue patience. Travaillez.* »

Maupassant, préface de *Pierre et Jean*





Comment écrire à un professeur ?

Du berceau au cercueil, tout est cérémonie. La société, comme le remarquait Blaise Pascal, est en paix grâce au respect des grandeurs d'établissement, masque indispensable de l'estime ou du mépris pour les autres. Force est d'admettre que l'on ne s'aime pas toujours... Mais la raison doit toujours éviter le débordement des affects. Autant faire en sorte, alors, d'être poli avec ceux dont on doit supporter la compagnie, surtout quand notre sort dépend de leur jugement...

A bien des égards, le XIX^e siècle peut être considéré comme l'âge d'or de la politesse bourgeoise. Alors que la Révolution avait violemment mis en cause la politesse de l'Ancien Régime, jugée frivole et inégalitaire, l'arrivée de Bonaparte au pouvoir (1799), puis surtout la Restauration de 1814, vont marquer un retour aux principes du savoir-vivre. Mais alors que la politesse aristocratique était centralisée (la cour donnait le ton) et qu'un noble, un bourgeois ou un paysan n'avaient pas le même code de conduite, la nouvelle politesse était celle d'une société bourgeoise, relativement égalitaire, où les normes de bienséances tendaient à être les mêmes pour tous.

La politesse est souvent alors perçue comme un moyen de reconnaissance pour se distinguer des paysans et des prolétaires, et créer ainsi de nouvelles barrières. Mais ces barrières sont mouvantes, tout comme les frontières de la bourgeoisie. Au fur et à mesure de leur diffusion, jusque dans les milieux les plus modestes, la sophistication progressive des règles de savoir-vivre leur permet d'être encore un outil de distinction. S'explique ainsi le développement fulgurant des manuels de savoir-vivre, genre littéraire à part entière et rendu socialement indispensable.

Blanche-Augustine-Angèle Soyer, plus connue sous le nom de Baronne Staffe, titre usurpé, (née à Givet en 1843 et morte à Blagny-sur-Orge en 1911) est connue principalement pour son best-seller, *Usages du monde : règles du savoir-vivre dans la société moderne*, dans lequel elle expose les bonnes manières dans la société bourgeoise de la fin du XIX^e siècle. Selon elle, leur principe est le suivant : « *il faut faire intervenir son moi le moins possible, c'est presque toujours un sujet gênant ou ennuyeux pour autrui* ».

« Chaque degré de bonne fortune qui nous élève dans le monde nous éloigne davantage de la vérité, parce qu'on appréhende plus de blesser ceux dont l'affection est plus utile et l'aversion plus dangereuse. Un prince sera la fable de toute l'Europe, et lui seul n'en saura rien. Je ne m'en étonne pas : dire la vérité est utile à celui à qui on la dit, mais désavantageux à ceux qui la disent, parce qu'ils se font haïr. Or, ceux qui vivent avec les princes aiment mieux leurs intérêts que celui du prince qu'ils servent ; et ainsi, ils n'ont garde de lui procurer un avantage en se nuisant à eux-mêmes. Ce malheur est sans doute plus grand et plus ordinaire dans les plus grandes fortunes ; mais les moindres n'en sont pas exemptes, parce qu'il y a toujours quelque intérêt à se faire aimer des hommes. Ainsi la vie humaine n'est qu'une illusion perpétuelle ; on ne fait que s'entre-tromper et s'entre-flatter. Personne ne parle de nous en notre présence comme il en parle en notre absence. L'union qui est entre les hommes n'est fondée que sur cette mutuelle tromperie ; et peu d'amitiés subsisteraient, si chacun savait ce que son ami dit de lui lorsqu'il n'y est pas, quoiqu'il en parle alors sincèrement et sans passion. L'homme n'est donc que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et en soi-même et à l'égard des autres. Il ne veut donc pas qu'on lui dise la vérité. Il évite de la dire aux autres ; et toutes ces dispositions, si éloignées de la justice et de la raison, ont une racine naturelle dans son cœur. »

Blaise Pascal - *Pensées*
(extrait du fragment 100 de l'édition Brunschvicg)

« Pour écrire à ses amis, à ses connaissances, à ses fournisseurs, il n'est pas du tout indispensable d'avoir le talent de Fénelon ou celui de la marquise de Sévigné, toutefois, il est bon de posséder sa langue et de connaître l'orthographe. Lorsqu'on a reçu une bonne instruction primaire, il suffit d'un peu de pratique et d'attention pour donner à son style la clarté et la correction nécessaires. Une belle écriture n'est pas de rigueur, non plus, mais on doit se donner la peine de former ses lettres pour être lu sans fatigue et sans ennui. Une mauvaise écriture, dit Grotius, est une des formes du mépris qu'on a pour autrui, car elle prouve qu'on attache plus de prix à son propre temps qu'à celui des autres. (...)

On n'attend pas que nous donnions des formules pour écrire à ses parents, à ses amis ; le cœur est le seul maître à consulter, le meilleur conseiller à prendre pour exprimer ses pensées, peindre son affection, son respect, sa reconnaissance. Il faut écrire comme on pense, sans phrases, ce qui ne veut pas dire qu'on soit dispensé de certaines formes de la politesse, de la bienveillance, de l'amabilité qui peuvent parfaitement glisser leur note, même, et surtout, dans les correspondances entre parents. (...)

Les élèves qui écrivent à leur professeur emploient les formules respectueuses de l'inférieur au supérieur et, ce, quelle que soit la position sociale de ces élèves. Les parents qui adressent une lettre au professeur de leur enfant s'expriment avec une extrême politesse, même quand il s'agit du simple « maître à danser ». En ce cas, l'assurance ni même l'expression d'une froide considération ne sont de mise. Nous devons à ceux qui enseignent à nos enfants leur science ou leur art un sentiment de gratitude dont l'argent ne peut nous décharger. Et ce sentiment, nous devons saisir toutes les occasions de le témoigner.

Une lettre à un fournisseur, à un ouvrier, à un domestique sera conçue avec toute la politesse et la bienveillance possibles. On ne dit pas à un marchand « Envoyez-moi telle chose », à un ouvrier « Faites ceci, exécutez cela » mais « Je vous prie de vouloir bien m'envoyer ; Veuillez faire ceci ; Je vous serai obligé d'exécuter ce travail ». On donne parfois son nom de famille à l'ouvrier qu'on fait travailler depuis de longues années, au fournisseur chez lequel on s'approvisionne depuis longtemps : « Monsieur Gautruche, Mon cher Monsieur Gautruche ».

Usages du monde : règles du savoir-vivre dans la société moderne

Dans la mesure où votre professeur n'est pas Monsieur Gautruche, vous éviterez de le traiter comme un fournisseur.

Pour écrire un courriel, vous vous plierez donc aux consignes suivantes, qui sont impératives. Votre professeur de philosophie ne répondra pas à votre demande si elle n'est pas ainsi formulée.

Madame,

Veillez trouver ci-joint... / Je vous serais obligé(e) de bien vouloir répondre à la question suivante concernant le DM3... / Ce mail pour vous prévenir que je serai absent(e) à l'oral prévu le... / Ce message pour vous prévenir que mon enlèvement par les extraterrestres me force à quitter le groupe de travail dont je faisais partie... / etc.

Respectueusement,

Jean(ne) Duchemole, (nom de la classe)

Pour information, voici une reprise amendée des conseils prodigués par les enseignants de lettres classiques de l'École normale supérieure, qui rappellent avec esprit que tout enseignant est « *par nature conservateur* » et attaché aux règles de bienséance.

Si vous suivez scrupuleusement ces conseils, vous éviterez à tout jamais le ricanement, voire l'opprobre, que suscitent les mails hasardeux. En toute circonstance, évitons le ridicule et le soupçon d'être malappris...

Le moyen le plus simple de prendre contact avec un enseignant est de lui envoyer un courriel. La simplicité du procédé se heurte parfois à la difficulté de la réalisation. Voici quelques conseils :

Votre identité :

- Créez-vous une adresse du type prénom.nom@machinmail.fr pour que votre correspondant puisse vous identifier facilement.
- Corollaire : évitez les doudou91@ et autres jamelesbisous_xxx@ (quant au bogossedelamartine@, il est suicidaire...)
- Arrangez-vous pour que votre nom de famille apparaisse dans la boîte de réception de votre correspondant : on ne vous repère pas toujours à votre seul prénom.

Objet du courriel :

Indiquez un objet clair (« demande de rendez-vous », « version grecque pour le ... », « caramels, bonbons et chocolats »).

Pièce jointe :

Si vous joignez un fichier :

- ne l'oubliez pas,
- envoyez-le en .doc, .pdf si le professeur n'a pas à le corriger en l'annotant, ou sous tout format universellement lisible (pas en .docx ni en .odt),
- donnez-lui un titre clair et indiquez votre nom dans le titre (« Prénom_Nom_version_grecque_3 »). Indiquez aussi votre nom et la date sur la première page du document.

Adresse :

- L'habitude en français est d'utiliser la civilité seule (« Madame » / « Monsieur »), sans le nom de famille. Quand vous connaissez bien l'enseignant, vous pouvez passer à « Chère Madame » / « Cher Monsieur ».
- La civilité peut être suivie d'un titre (« Madame le Professeur » / « Monsieur le Directeur »). Cela peut flatter le destinataire, mais c'est assez formel et plutôt désuet (voire ridicule) dans la correspondance avec les enseignants. En revanche, écrivez « Monsieur le Proviseur » si vous vous adressez au chef d'établissement.
- N'utilisez jamais « Mme » / « M. » (et surtout pas « Mr. », abréviation anglaise) quand vous vous adressez à quelqu'un.

Formule de politesse finale :

Le plus simple pour les courriels est de s'en tenir à un adverbe, par exemple « Respectueusement », ou « Bien respectueusement ».

Signature :

On utilise le prénom suivi du nom. Il n'est pas nécessaire d'écrire en MAJUSCULES, sauf peut-être si le nom est un prénom (ex : Simon PIERRE).

Voir <https://www.antiquite.ens.fr/enseignants/pages-personnelles/anne-catherine-baudoin-grec/enseignements-et-activites-2014/la-mare-aux-grenouilles-remarques/>

Dernières remarques :



Si votre professeur de philosophie ne répond pas à un courriel qui respecte ces règles, c'est qu'il est tard ou qu'elle est morte. Attendez alors le lendemain ou la résurrection... En revanche, elle ne répondra jamais aux mails qui ne respectent pas ces consignes et votre demande sera considérée comme nulle et non avenue.

Si vous prenez l'habitude de ces consignes, vous serez comme un poisson dans l'eau dans l'enseignement supérieur et le monde du travail. En revanche, il peut arriver que celui auquel vous écrivez ne les respecte pas. Dans ce cas, ne lâchez rien ! Un supérieur s'autorisera des familiarités ou des désinvoltures dont il vous fera le reproche si vous y voyez l'occasion d'une imitation.



Il va sans dire que ces conseils valent aussi pour les lettres de motivation à rédiger pour Parcoursup.

Sinon, le reste du temps, avec la mif, inutile de vous prendre la tête avec ces trucs de bolosses : vous pouvez vous en balek et jouer les badass... Jdcjdr !



CRITERES D'EVALUATION

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.**

Le jour de l'examen, votre correcteur, quel qu'il soit, quelles que soient ses options idéologiques et ses préférences philosophiques, corrigera votre copie en fonction de ces exigences. Pour avoir une bonne note, il faut seulement respecter les règles de l'exercice.

Les conseils que l'on vous donne sont les mêmes que ceux que donne un entraîneur au sportif avant l'épreuve : l'entraîneur connaît les règles du jeu et connaît les attentes de l'arbitre ou du juge. Quand on joue à un jeu, on suit les règles tactiques et techniques de ce jeu : mieux vaut donc les connaître !

PRESENTATION

Écriture soignée et parfaitement **lisible** (attention : désormais, les copies sont scannées et corrigées en ligne. L'auteur d'un devoir mal écrit et/ou peu lisible prend le risque de n'être pas lu). Devoir **propre** (pas ou peu de ratures, pas de blanc correcteur à cause du scanner, encre noire).

Devoir **assez long** pour attester de l'investissement du candidat (en terminale technologique, pas moins d'une copie double ; en terminale générale, pas moins d'une copie double et demie).

Présentation **claire et aérée**. Un alinéa au début des paragraphes. Une ligne passée entre chaque partie du développement et deux ou trois entre l'introduction, le développement et la conclusion.

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 rendre.

L'**orthographe** et la **punctuation** sont correctes (accords en genre et en nombre, soulignement des titres et des mots étrangers, noms des auteurs correctement orthographiés).

Les règles de **syntaxe** sont respectées : les phrases sont correctement construites.

Le **vocabulaire** est le plus riche possible et les concepts sont définis. L'argot et le style familier sont évités. On évite l'usage de la première personne du singulier.

DEMONSTRATION

Le plan de votre développement doit compter **trois parties**. L'ordre de la démonstration doit être respecté. En fonction des conseils de construction et des tactiques méthodiques expliqués par vos professeurs (tous ne donnent pas les mêmes techniques et les mêmes tactiques, mais tous attendent le même résultat), veillez à réaliser **une démonstration rhétorique en bonne et due forme**.

Dans l'introduction, figurent :

- la **définition des notions** du sujet,
- l'analyse de la nature de la **question** posée,
- le **problème** auquel renvoie le sujet,
- l'annonce du **plan** du développement (en trois parties).

On évite les accroches, amorces et autres artifices souvent maladroits ou réduits à des truismes ineptes.

Dans le développement :

- les trois parties du développement sont équilibrées et de même longueur.
- figurent des **arguments** : X parce que Y (les proverbes et les banalités ne servent pas d'arguments),
- les **exemples** sont précis et ne sont pas trop longs (on évite le récit ; on évite les références à l'école, à l'actualité la plus immédiate ; on bannit la provocation et l'humour),
- les **références** sont précises et originales (voir « culture »),
- les **citations** sont exactes, la référence à l'auteur et à l'ouvrage est précise.

Dans la conclusion : La synthèse de la discussion apparaît, un bilan succinct du devoir est présenté. **La conclusion répond clairement et franchement au problème posé en introduction.** Il n'y a pas d'idée nouvelle non traitée ou hors sujet. Le devoir ne s'achève pas sur un point d'interrogation qui relance la question.

CULTURE

Vous devez montrer votre culture philosophique et votre culture générale. Faites référence aux philosophes et aux œuvres philosophiques dont il a été question en cours. Usez des références littéraires, historiques, mythologiques, artistiques qui peuvent enrichir votre propos, et prouver votre connaissance des éléments essentiels de la culture générale. N'oubliez pas que le baccalauréat couronne non seulement une année de travail, mais aussi dix années d'apprentissage depuis le CP !

Pour chaque notion du programme, préparez à l'avance :

- des **exemples historiques** (souvenez-vous des exemples étudiés en cours d'histoire),
- des **références artistiques** (peinture, musique, etc.) et faites en sorte qu'elles soient originales (on évite de montrer qu'on connaît seulement *La Joconde*, Picasso et Mozart, et on éveille l'intérêt du correcteur par des références qui ne sont pas celles du commun),
- des **références littéraires** (fichez succinctement les œuvres étudiées en cours de littérature),
- des **références culturelles** (à l'histoire des sciences, à la sociologie, à l'anthropologie, à l'économie, au droit, etc.).

EXERCICES ET APPRENTISSAGE DE LA REFLEXION PHILOSOPHIQUE



Les apprentissages reposent sur deux formes majeures de composition : l'explication de texte et la dissertation.

L'explication de texte s'attache à dégager les enjeux philosophiques et la démarche propre d'un passage extrait de l'œuvre d'un des auteurs du programme. En se rendant attentif à la lettre de ce passage, l'élève explicite le problème posé ainsi que le rôle et le sens des propositions présentes et des concepts à l'œuvre dans le texte. Ce faisant, il en dégage l'organisation raisonnée, en s'attachant tant à son unité de sens qu'aux moments différenciés de l'argumentation.

La dissertation est l'étude méthodique et progressive d'un problème que l'analyse d'une question permet de construire. L'élève travaille à sa formulation explicite. Il développe, en vue de l'élaboration d'une réponse fondée à la question posée, une réflexion étayée par des analyses conceptuelles, des références et des exemples pertinents. Il met en œuvre une pensée propre, déployée en un discours continu dont il prend la pleine responsabilité.

Série générale

Epreuve obligatoire écrite (durée : 4 heures ; coefficient : 8 / 100 ; épreuve notée sur 20 points)

Trois énoncés de sujet sont proposés au choix du candidat.

Deux de ces énoncés, dits « sujets de dissertation », sont, chacun, constitués par une question simple qu'il est demandé aux candidats de traiter.

Le troisième énoncé de sujet est constitué par un texte d'une longueur raisonnable dont l'auteur figure dans la liste des auteurs au programme, qu'il est demandé au candidat d'expliquer. Le candidat n'est tenu de connaître, ni la doctrine de l'auteur, ni son œuvre, en totalité ou en partie. Il doit rendre compte d'une compréhension précise du texte et du problème dont il est l'expression ou la solution.

Epreuve orale de contrôle (durée : 20 minutes ; temps de préparation : 20 minutes)

L'épreuve consiste en une explication de texte présentée par le candidat, suivie d'un entretien avec l'examineur. Le texte est choisi dans l'œuvre philosophique ayant fait l'objet, au cours de l'année, d'une étude suivie, selon les modalités prévues par le programme.

L'examineur choisit un extrait de l'œuvre présentée. Cet extrait est d'une longueur raisonnable (20 à 25 lignes au maximum). Le candidat dispose de 20 minutes pour en préparer l'explication. Il présente à l'examineur un exposé d'une durée maximale de 10 minutes. Un entretien avec l'examineur d'une durée maximale de 10 minutes permet de compléter et de développer l'explication initiale.



CONSULTER LE FASCICULE DE METHODE EN COMPLEMENT !

« Crétinisé et cruel » ! En attaquant la dissertation, Botul savait-il qu'il attaquait le cœur de la classe de philosophie ? La dissertation est un symbole national. La critiquer, c'est comme brûler le drapeau tricolore dans la cour du lycée. Outragée, l'Instruction publique va montrer sa force.

C'est injuste pour Botul car contrairement à ce que dit Roustan, il ne négligeait pas la dissertation. Il préparait ses élèves à cet exercice académique, aussi difficile qu'inutile, comme l'atteste ce discours que je trouve dans la même boîte à boutons.

Son auteur se prénomme Julius, je n'ai pas sa photo, mais je suppose qu'il pouvait faire le camelot après les cours, à en juger par son style très accrocheur :

Mes chers camarades de classe,

Pour être un homme, il faut avoir le bac.

Pour avoir le bac, il faut faire une dissertation.

Pour faire une dissertation, il faut appliquer la méthode que monsieur Botul nous a enseignée. Sinon, c'est le massacre assuré et nous finirons tous comme ces troupeaux de gnous traversant à la nage les grands lacs africains : noyés.

Une dissertation se compose de trois parties.

J'ai bien dit « trois », ni une ni deux ni quatre ! Parce qu'en ce bas monde, tout va par trois : les trois Grâces, les trois Parques, les trois rois mages. Et je le prouve : je prends les douze collines de Rome dont je soustrais les sept péchés capitaux, auxquels j'ajoute les deux principes du yin et du yang, dont je soustrais les quatre points cardinaux, $12-7+2-4 = 3$! CQFD, il faut trois parties !

Botul, *La Vie sexuelle d'Emmanuel Kant*



ÉPREUVE DU GRAND ORAL

L'épreuve du Grand oral permet au candidat de montrer sa capacité à prendre la parole en public de façon claire et convaincante. Elle lui offre aussi l'opportunité d'utiliser les connaissances liées à ses spécialités pour démontrer ses capacités argumentatives.

Durée : 20 minutes
 Préparation : 20 minutes
 Coefficient : 8 / 100 [voie générale] et 12 / 100 [voie technologique]
 L'épreuve est notée sur 20 points.

Le jury valorise la solidité des connaissances du candidat, sa capacité à argumenter et à relier les savoirs, son esprit critique, la précision de son expression, la clarté de son propos, son engagement dans sa parole, sa force de conviction.

Le candidat présente au jury deux questions préparées avec ses professeurs et éventuellement avec d'autres élèves, qui portent sur ses deux spécialités, soit prises isolément, soit abordées de manière transversale en voie générale. Pour la voie technologique, ces questions s'appuient sur l'enseignement de spécialité pour lequel le programme prévoit la réalisation d'une étude approfondie. Cette étude approfondie correspond, dans certaines séries, au projet réalisé pendant l'année.

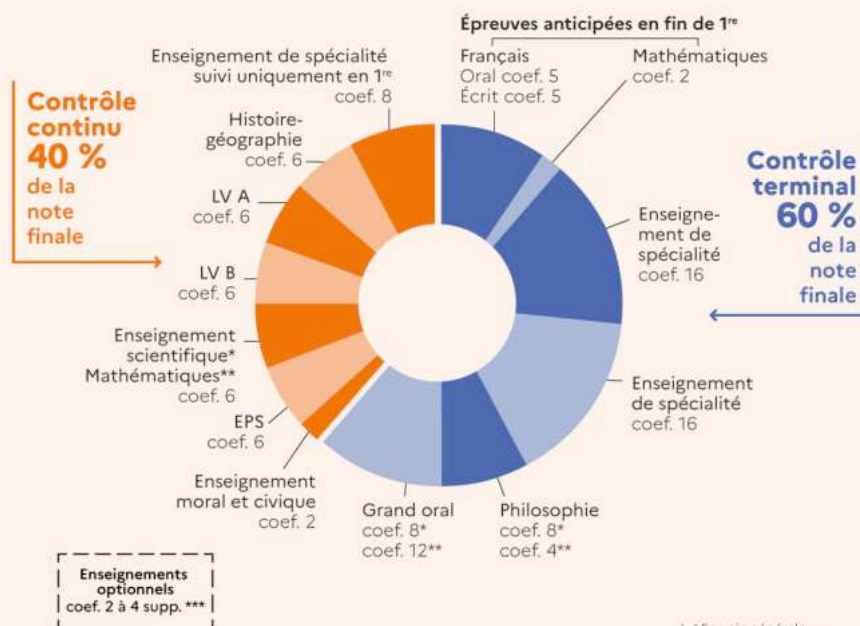
Le jury choisit une de ces deux questions. Le candidat a ensuite 20 minutes de préparation pour mettre en ordre ses idées et préparer s'il le souhaite un support sur du papier. Ce support est une aide pour la parole du candidat ; il n'a pas vocation à être donné à lire au jury. Il s'agit de notes, d'un plan d'exposé, de trame de prise de parole, de mots-clefs ou d'idées directrices. Ces notes peuvent aussi servir de document d'appui à l'argumentation (schéma, courbe, diagramme, tableau, formule mathématique).

L'épreuve se déroule en 2 temps :

Pendant 10 minutes, le candidat présente la question choisie et y répond. Le jury évalue son argumentation et ses qualités de présentation. Pendant son exposé, sauf aménagements pour les candidats à besoins spécifiques, le candidat est debout. Pour son exposé, le candidat peut s'appuyer sur son support. Il peut le montrer au jury mais pas le lui remettre.

Ensuite, pendant 10 minutes, le jury échange avec le candidat et évalue la solidité de ses connaissances et ses compétences argumentatives. Ce temps d'échange permet à l'élève de mettre en valeur ses connaissances, liées au programme de la spécialité suivie en classes de première et de terminale, sur laquelle repose la question présentée pendant la première partie de l'épreuve (ou sur les deux spécialités suivies en classes de première et de terminale lorsque la question présentée pendant la première partie de l'épreuve était une question transversale). Durant l'échange, le candidat peut s'appuyer sur son support. Il peut le montrer au jury, à son initiative ou en réponse à une question du jury. Pour autant, le jury ne peut pas le conserver à l'issue de l'épreuve ni l'évaluer. Le candidat dispose d'un tableau dans la salle d'examen, qu'il peut utiliser, s'il le souhaite, durant ce deuxième temps. En revanche, le jury ne peut pas demander au candidat d'écrire (ni sur une feuille, ni au tableau) pour répondre à des questions qu'il lui soumettrait ou faire des exercices.

LA RÉPARTITION DE LA NOTE FINALE AU BACCALAURÉAT GÉNÉRAL ET TECHNOLOGIQUE



* En voie générale
 ** En voie technologique
 *** 2 si suivi uniquement une année, 4 si suivi en 1^{re} et terminale.





T'as fait quoi hier soir ?

Pas grand chose...

... On s'est cuitées dans la sapinaie avec des mésanges nonnettes...

On s'est fritées avec un écureuil; c'était cool mais ça caillait, je suis rentrée tôt...

C'est un peu de la merde les graines qu'il nous donne cette année non ?

PHILOSOPHIE	DOSSIER N° 1 – LA NATURE & LE LANGAGE	ANALYSER, DEDUIRE, EXPLIQUER
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 sont à compléter sur le Philofil.

CRITERES D'EVALUATION DES DEVOIRS DE PHILOSOPHIE

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

**PRESENTATION
EXPRESSION
DEMONSTRATION
CULTURE**

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

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

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

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

Exercice 1 : Ils arrivent...



La mise en situation de ce premier devoir est inspirée par le film Premier Contact (Arrival), film de science-fiction américain réalisé par Denis Villeneuve et sorti en 2016. Il est conseillé de le regarder avant de se lancer dans la réflexion.

Imaginons que des extraterrestres, semblables aux lézards à queue en fouet, arrivent sur Terre. A l'instar de ces lézards du genre Cnemidophorus, nos nouveaux amis agames se reproduisent par parthénogénèse asexuée et monoparentale. L'espèce ne compte que des femelles, qui pondent des œufs autofécondés. Toutefois, les ébats amoureux et une simulation de copulation (sans aucun échange de matériel génétique) restent indispensables pour induire la poussée hormonale déclenchant l'ovulation.

Ces extraterrestres, que vous veillerez à nommer, sont dotés d'une intelligence fort comparable à celle de l'espèce humaine. Comme les humains, ils sont non seulement capables de communiquer, mais également de raconter des histoires et d'imaginer des fictions. En cela, ils ressemblent à notre espèce dont Nancy Huston dit que sa différence spécifique est la fabulation.

« Où est le réel humain ? Dans les fictions qui le constituent. Personne n'est responsable de ces fictions ; elles ne sont pas l'effet d'un complot des puissants contre les impuissants ; personne n'a pris la décision de les élaborer. Elles imprègnent notre monde de part en part. [...] Quand je dis fictions, je dis réalités humaines, donc construites. J'en vis aussi, comme tout le monde.

Les Huns, les Mongols, les nazis, les membres du NKVD – barbares du Nord et du Sud, d'hier et d'aujourd'hui – étaient fermement convaincus de vivre dans le réel, alors que leur tête bourdonnait de mythes (historiques, biologiques, scientifiques) pour rationaliser, justifier et glorifier leurs déprédations, leurs massacres, leurs spoliations, leurs bains de sang.

Les gens qui se croient dans le réel sont les plus ignorants, et cette ignorance est potentiellement meurtrière. Pour nous autres humains, la fiction est aussi réelle que le sol sur lequel nous marchons. Elle est ce sol. Notre soutien dans le monde. Aucun groupement humain n'a jamais été découvert circulant tranquillement dans le réel à la manière des autres animaux : sans religion, sans tabou, sans rituel, sans généalogie, sans contes, sans magie, sans histoires, sans recours à l'imaginaire, c'est-à-dire sans fictions.

Elaborées au long des siècles, ces fictions deviennent, par la foi que nous mettons en elles, notre réalité la plus précieuse et la plus irrécusable. Bien que toutes tissées d'imaginaire, elles engendrent un deuxième niveau de réalité, la réalité humaine, universelle sous ses avatars si dissemblables dans l'espace et dans le temps.

Entée sur ces fictions, constituée par elles, la conscience humaine est une machine fabuleuse... et intrinsèquement fabulatrice. Nous sommes l'espèce fabulatrice. »

Nancy Huston, *L'Espèce fabulatrice*, 2008



Nos amis extraterrestres viennent d'une très lointaine planète, qui ressemble beaucoup à la Terre, mais qui n'est pas elle...

- Cette planète est dotée de deux satellites naturels.
- Elle est en orbite autour d'une étoile semblable au Soleil mais sa période de rotation est synchrone avec sa période de révolution.
- L'axe de rotation de cette planète n'est pas incliné.
- Cette planète est dotée d'une atmosphère semblable à celle de la Terre.
- On y trouve de l'eau en abondance (fleuves, lacs, océans). On y trouve des plantes et des animaux.

Etonnante situation pour nous, Terriens, qui sommes habitués à une autre !



Questions :

1. **Quelles sont les conséquences physiques de chacune de ces conditions ainsi posées ?**
2. **Quelles sont les conséquences anthropologiques de chacune de ces conditions ainsi posées ?**
3. **Quelles sont les conséquences sociales de chacune de ces conditions ainsi posées ?**
4. **Quelles sont les conséquences économiques de chacune de ces conditions ainsi posées ?**

Exercice 2 : changeons de regard

En 2015, l'anthropologue Philippe Descola a prononcé une conférence dont figure ci-après un large extrait. Après lecture de ce texte, expliquez ce qui permet à Philippe Descola de dire que « la nature est une maladie de nos idées ».

« Je vous ai apporté un poème. C'est un poème d'un grand poète portugais, Fernando Pessoa. C'est dans les *Poemas de Alberto Caetano* :

*Vi que não há Natureza,
Que Natureza não existe,
Que há montes, vales, planícies,
Que há árvores, flores, ervas,
Que há rios e pedras,
Mas que não há um todo a que isso pertença,
Que um conjunto real e verdadeiro
É uma doença das nossas ideias.
A Natureza é partes sem um todo.
Isto e talvez o tal mistério de que falamos.*

J'ai vu qu'il n'y avait pas de nature,
Que la nature n'existe pas,
Qu'il y a des montagnes, des vallées, des plaines
Qu'il y a des arbres, des fleurs, des herbes,
Qu'il y a des rivières et des pierres,
Mais qu'il n'y a pas un tout à quoi cela appartient,
Et qu'un ensemble réel et vrai
Est une maladie de nos idées.
La nature, ce sont des parties sans un tout.
Ceci est peut-être le mystère dont ils parlent.

La nature est une maladie de nos idées



même des choses pour désigner la propriété d'une plante médicinale, et Aristote a systématisé cela avec l'idée de « l'histoire naturelle », c'est-à-dire que les objets naturels peuvent être soumis à des lois.

Les médecins et les astronomes grecs ont commencé à proposer des explications qui différaient de celles qu'on avait l'habitude d'entendre en Grèce, à savoir que c'étaient les vaticinations des dieux, les décrets divins qui étaient responsables des maladies ou des régularités dites naturelles, puis cette notion s'est enrichie. Cette notion de *physis*, donc la nature telle qu'on l'entend en partie maintenant, s'est enrichie avec



le christianisme, avec l'idée d'une création, d'une extériorité de ce qui est créé par rapport à la divinité, et de la responsabilité confiée aux humains pour la gestion de cette création. Ensuite, à partir de la Renaissance, et tout particulièrement à partir du XVII^e siècle, cette idée a sédimenté, s'est indurée, et la notion de nature est devenue un instrument au moyen duquel les Européens ont pensé le monde par contrastes : nature et artifice, nature et histoire, nature et culture.

De la disposition générale à la norme

Evidemment, lorsque les sciences sociales ont émergé, comme une sorte d'évolution de la philosophie des Lumières, la disposition générale qui était celle au moyen de laquelle les Européens pensaient leur place dans le monde, est devenue en quelque sorte implicitement la norme pour penser les cosmologies, c'est-à-dire l'organisation, le « mobilier du monde » des autres peuples. Les anthropologues et les premiers ethnographes (mais on pense aussi aux missionnaires, aux administrateurs coloniaux, à tous ces gens qui se sont répandus sur la planète et qui ont commencé à rapporter des informations sur des populations lointaines, sans écriture en général) ont utilisé l'outillage qu'ils avaient reçu lors de leur éducation pour décrire la façon dont d'autres peuples décrivaient le monde, c'est-à-dire notamment en opposant les régularités naturelles aux conventions sociales, la nature à la société.

Inanité de l'opposition entre nature et culture

Or, ce qui m'a beaucoup frappé lorsque j'étais sur le terrain en Amazonie, c'est précisément que cette opposition entre un monde naturel et un monde culturel n'avait guère de sens. Je suis philosophe de formation, comme beaucoup d'anthropologues, et quand on est un philosophe, on suce le lait conceptuel de l'opposition entre nature et culture. De plus, j'étais l'élève de Claude Lévi-Strauss, qui accordait une grande importance à cette opposition, notamment dans l'analyse des mythes. Et lorsque je suis parti chez les Achuar, des Indiens de Haute-Amazone qui avaient accepté les premiers contacts pacifiques peu de temps auparavant, j'étais mû évidemment par le goût de l'aventure, par une curiosité immense pour des peuples qui ont suivi des trajectoires très différentes de la nôtre, mais j'avais aussi un objectif, qui était d'étudier les rapports entre cette société et son environnement. Et il y avait une bonne raison à cela.

Les Achuars, « sans foi, sans loi, sans roi »

Depuis la Renaissance, les sociétés amazoniennes constituent pour les Européens un mystère. Les premiers chroniqueurs européens qui débarquèrent sur le littoral du Brésil furent très étonnés par ces groupes humains qui ne présentaient aucune des caractéristiques des royaumes d'Europe — on ne parlait pas encore vraiment de sociétés à l'époque. Les Indiens étaient, disait-on, « sans foi, sans loi, sans roi ». Sans foi, c'est-à-dire sans religion, précisément parce qu'il n'y avait aucun des signes extérieurs de la religion, il n'y avait pas d'unité transcendante, pas de clergé, pas vraiment de culte. Sans loi parce qu'il n'y avait aucune codification apparente, aucun système juridique particulier. Sans roi parce que c'était des sociétés sans Etat et même, la plupart du temps, sans chef, souvent en habitat dispersé, qui pratiquaient, comme le disait Hobbes, la guerre de chacun contre chacun, qui étaient donc plongées dans des vendettas permanentes — avec quelquefois des corollaires comme le cannibalisme qui a beaucoup suscité d'interrogations en Europe, mais dont Montaigne avait compris qu'il était une forme de vengeance à tout prendre moins cruelle que les tortures auxquelles les Européens se livraient.

Des gens avec la clairvoyance de Montaigne, il n'y en avait pas beaucoup, et ces sociétés sont restées un mystère pendant très longtemps, parce qu'on ne comprenait pas ce qui « faisait société » chez ces gens qui étaient éparpillés dans la forêt, qui se faisaient la guerre en permanence, qui n'avaient aucune des institutions reconnaissables au moyen desquelles on pouvait qualifier une société. Et ce sur quoi la plupart des observateurs mettaient l'accent, c'est que c'était des peuples « naturels ». Cela voulait dire que c'étaient des humains à peine différenciés de la nature. Soit de façon positive, à la manière de Montaigne pour qui c'étaient des « philosophes nus » vivant agréablement des fruits d'une nature généreuse, soit c'étaient des brutes cannibales incapables de dominer leurs instincts, mais en tous les cas, c'étaient des hommes « naturels ». Or dans cette idée, il m'avait semblé qu'il y avait quelque chose d'intéressant. C'était un préjugé, sans aucun doute, mais qu'autant d'observateurs, sur une période de plus de quatre siècles, aient mis l'accent sur ce côté naturel, devait indiquer quelque chose. C'est pour cela que je suis parti sur le terrain : pour essayer de comprendre quels étaient les rapports, à la fois techniques, matériels, mais aussi idéels, de ces Amérindiens avec leur environnement, et donc je suis parti avec l'idée de comprendre comment ils combinaient nature et culture.

Les leçons du terrain



Dans un premier temps, j'ai passé presque un an à apprendre la langue. Les Achuar parlent une langue jivaro. Le Jivaro, c'est un groupe linguistique assez important et on ne l'apprend pas à l'École des Langues Orientales, donc il faut l'apprendre sur place au fil du temps, et cela m'a pris à peu près un an. Après avoir beaucoup mesuré ce qu'ils faisaient, observé les techniques de chasse et de pêche, étudié les jardins, leur usage des plantes cultivées et sauvages, j'ai commencé à comprendre ce qu'ils disaient. C'est très important.

Lorsqu'ils arrivent, les ethnologues sont un peu dans la situation de quelqu'un qui regarde un film dans une langue étrangère qu'il ne connaît pas, et tout d'un coup, des sous-titres commencent à apparaître, flous au début, puis de plus en plus précis. Il y a un effet de seuil. Un jour on se dit : « Mais je comprends tout ce qu'ils disent, c'est formidable. » La plupart du temps, ce qu'ils disent n'a pas un grand intérêt, ce sont des conversations villageoises classiques : « —Le chien est malade », « —Où as-tu fait la calebasse ? » etc.

Mais il y a aussi beaucoup d'autres choses qui viennent quand on comprend ce que les gens disent, et notamment la façon dont ils parlent des plantes et des animaux. En les écoutant le matin très tôt, au lever du jour, dans ces grandes maisons communes où peuvent vivre trente ou quarante personnes, on découvre qu'ils parlent des rêves de la nuit, de façon à interpréter les messages oniriques pour savoir ce qu'ils vont faire dans la journée. Il y avait une interprétation assez classique dans certains cas, une grammaire des rêves. Si on rêvait par exemple qu'on avait rencontré une troupe de pécaris — nourriture de choix dans cette région —, cela voulait dire qu'on risquait de tomber sur une troupe d'ennemis. Donc c'était une oniromancie classique, avec des inversions, des chiasmes... Mais il y avait d'autres règles qui étaient un peu bizarres. Par exemple : « — Cette nuit, me dit une femme, j'ai rêvé d'une jeune fille qui se plaignait qu'on était en train de l'empoisonner. » Je lui dis : « Ah bon ? » et elle répond : « Oui, c'était un plant de manioc. » Le manioc, c'est la nourriture principale, qu'on plante dans les jardins, et on plante aussi dans les jardins toutes sortes d'autres choses, toutes sortes de plantes, ça peut aller jusqu'à une certaine d'espèces, une soixantaine d'espèces domestiquées et une quarantaine d'espèces transplantées, donc les jardins sont des lieux d'une très grande richesse écologique. Et il y a notamment une plante qui permet la pêche à la nivrée : on utilise sa racine, dont le suc transforme la tension superficielle de l'eau et provoque l'asphyxie des poissons. C'est une plante toxique. Alors ce que cette dame me disait, c'est qu'en fait un plant de manioc était venu se plaindre d'avoir été planté trop près d'un plan de *barbasco*, comme on dit dans l'espagnol de la région pour ce genre de plante vénéneuse.

Des plantes et des animaux qui se voient comme des humains

Alors évidemment, une chose comme celle-là demande à ce qu'on pose des questions, et de fil en aiguille, je me suis aperçu que les Achuar considéraient que la plupart des plantes et des animaux se voyaient comme des humains. On pourrait dire que ce sont les Achuar qui les voient comme des personnes, mais en réalité, ils les voient comme des plantes et des animaux qui se voient eux-mêmes comme des humains. Et pour serrer un peu la question, chaque classe de vie — chaque espèce, si vous voulez dans un premier temps — est vue par eux comme ayant des dispositions physiques particulières qui rendent leur vie possible dans un certain type de milieu.



C'est très intéressant, car cela rejoint la théorie d'un grand éthologue lituanien qui travaillait en Allemagne, Jakob von Uexküll, et qui a développé une éthologie animale un peu hétérodoxe fondée sur l'idée que chaque espèce a un monde qui est en quelque sorte le prolongement de ses atouts biologiques. Et c'est vrai que le monde d'un papillon n'est pas celui d'un poisson-chat, ni celui d'un humain, d'un jaguar, etc. Donc, en fonction de ses dispositions biologiques, chaque espèce va avoir accès à des segments du monde. Et ces segments de monde peuvent se rencontrer, notamment par le biais de la prédation. La prédation est un schème mental qui joue un rôle très important en Amazonie, car elle rend compte de la chaîne trophique qui articule les espèces les unes aux autres, par le simple fait qu'elles se mangent les unes les autres. Cette façon de voir les choses consiste à penser que la plupart du temps les animaux sont animés grâce à ce que nous traduisons par « âme » dans notre jargon d'anthropologues — ce terme est un pis-aller pour désigner ce que j'ai appelé une « intériorité », c'est-à-dire une capacité intentionnelle qui naît de l'intérieur et dont on ne voit que les effets — alors qu'en revanche chaque espèce, chaque classe de vie a des dispositions physiques qui la cantonnent dans un monde particulier.

La diversité des mobiliers du monde

Je me suis aperçu que cette façon de voir, donc, est exactement l'inverse de la façon de voir les choses que j'avais amenée dans ma musette d'ethnologue, dans ma tête d'ethnologue, qui était au contraire que les humains sont les seuls à avoir un esprit, une capacité d'inférence, la *cogito* cartésien, etc., alors qu'en revanche ils sont dans une continuité physique avec les autres êtres du monde, selon un point de vue qui commence déjà très nettement chez Descartes par exemple, et qui, au fil du temps, surtout avec le darwinisme au XIX^e siècle, devient tout à fait manifeste. C'est ce que l'on peut appeler le naturalisme. Bouvard et Pécuchet, faisant des études avec cet esprit encyclopédique de boutiquier qui les caractérise, découvrent tout d'un coup qu'il y a du phosphore dans les humains comme dans les allumettes, et alors les humains sont en quelque sorte déçus de leur prééminence, parce que, du point de vue physique, ils ne sont pas fondamentalement différents d'autres objets du monde. Donc on a deux systèmes complètement opposés. Dans ce qu'on pourrait appeler les plis du monde, c'est-à-dire les possibilités d'établir des distinctions entre les objets du monde, les Achuar et les Européens, disons, avaient choisi d'accentuer certains plis, ou de ne pas en voir d'autres. Ils repéraient des continuités et des discontinuités à des endroits différents, le résultat étant que le mobilier du monde est très différent dans les deux cas.

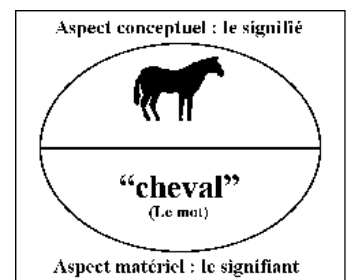
Plus tard, j'ai parlé d'ontologie. C'est un terme un peu savant, mais l'ontologie, c'est tout simplement cela : c'est le mobilier du monde, c'est la façon dont on va percevoir dans un environnement des choses significatives ou pas, auxquelles on va accorder de l'importance ou pas, et quelles relations on va établir entre elles. Cela vient bien en amont de ce qu'on appelle en anthropologie les croyances, l'organisation sociale, la religion, l'idéologie, la parenté, etc., car tout cela découle de choix beaucoup plus élémentaires — on pourrait revenir aussi sur le terme de choix — quant à la constitution de ces mobiliers du monde. »

Exercice 3 : changeons de langue

La rencontre avec vos nouveaux amis extraterrestres ne peut se faire sans comprendre leur langue. Lisez les trois textes suivants afin d'étayer votre réponse à la question qui les accompagne.

Texte 1

Un signe linguistique est l'union arbitraire et conventionnelle d'un signifiant et d'un signifié. L'aspect « matériel » du signe, le signifiant, est en fait une réalité psychique : il ne s'agit pas du son comme tel, mais du son perçu. C'est pourquoi Saussure parle d'« image acoustique ». L'aspect « conceptuel » du signe, le signifié, est également une réalité psychique : il ne faut pas confondre le signifié avec le référent (ce à quoi renvoie le signe dans la réalité extérieure). Un signe a un sens (son signifié), que l'objet auquel il fait référence par ce sens existe ou non dans la réalité, par exemple une licorne. Le signifié d'un signe est déterminé non pas isolément, mais en fonction de l'ensemble des autres signifiés de la langue, par opposition à eux. C'est pour cela que Saussure dit que « dans la langue, il n'y a que des différences ».



« Nous appelons signe la combinaison du concept et de l'image acoustique : mais dans l'usage courant, ce terme désigne généralement l'image acoustique seule, par exemple un mot (*arbor*, etc.). On oublie que si *arbor* est appelé signe, ce n'est qu'en tant qu'il porte le concept « arbre », de telle sorte que l'idée de la partie sensorielle implique celle du total. L'ambiguïté disparaîtrait si l'on désignait les trois notions ici en présence par des noms qui s'appellent les uns les autres tout en s'opposant. Nous proposons de conserver le mot signe pour désigner le total, et de remplacer concept et image acoustique respectivement par signifié et signifiant (...)

Le lien unifiant le signifiant et le signifié est arbitraire, ou encore, puisque nous entendons par signe le total résultant de l'association d'un signifiant à un signifié, nous pouvons dire plus simplement : le signe linguistique est arbitraire.

Ainsi l'idée de sœur n'est liée par aucun rapport intérieur avec la suite de sons s-ø-r qui lui sert de signifiant ; il pourrait être aussi bien représenté par n'importe quel autre : à preuve les différences entre les langues et l'existence même de langues différentes (...)

Le mot arbitraire appelle aussi une remarque. Il ne doit pas donner l'idée que le signifiant dépend du libre choix du sujet parlant (on verra plus bas qu'il n'est pas au pouvoir de l'individu de rien changer à un signe une fois établi dans un groupe linguistique) ; nous voulons dire qu'il est immotivé, c'est-à-dire arbitraire par rapport au signifié, avec lequel il n'a aucune attache naturelle dans la réalité. »

Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*

Texte 2

Dans *Linguistique et anthropologie*, les deux linguistes et ethnologues américains Edward Sapir et Benjamin Whorf ont formulé l'hypothèse que la langue n'est pas un simple instrument de description de la réalité, elle contribue à la structurer. Cette hypothèse est connue sous le nom d'« hypothèse Sapir-Whorf ». Cette hypothèse est ainsi énoncée : « La langue d'une société humaine donnée organise l'expérience des membres de cette société et par conséquent façonne son monde et sa réalité. »

« En Chichewa, langue apparentée au Zoulou, (...), il y a deux temps pour le passé, l'un pour les événements passés ayant une influence sur le présent, l'autre pour ceux n'ayant aucun prolongement actuel. (...) Une nouvelle vision du TEMPS nous est ainsi offerte. Représentons la première forme par l'indice 1, la seconde par l'indice 2 puis réfléchissons aux nuances du Chichewa : (...) « j'ai mangé 1 » signifie que je n'ai pas faim ; « j'ai mangé 2 » signifie que j'ai faim. Si on vous offre à manger et que vous dites : « Non, j'ai mangé 1 », c'est normal, mais si vous utilisez la deuxième forme, c'est une insulte. (...) Prenons d'autre part le dialecte « Cœur d'Alène » parlé par une petite tribu indienne du même nom, dans l'Idaho. A la place de notre simple concept de cause (basé sur la relation élémentaire « ceci lui fait faire cela »), la grammaire Cœur

d'Alène exige la discrimination (que ces Indiens font bien entendu automatiquement) entre trois processus causatifs qui se traduisent par trois formes verbales :

1. croissance ou maturation d'une cause inhérente ;
2. addition ou accroissement de l'extérieur ;
3. addition secondaire d'un élément affecté par le processus 2.

Pour dire par exemple « rendre sucré », ils utilisent la forme 1 pour une prune adoucie par le mûrissement, la forme 2 pour une tasse de café où l'on a fait dissoudre du sucre, et la forme 3 pour des gâteaux sucrés à l'aide d'un sirop obtenu par dissolution de sucre. »

Texte 3

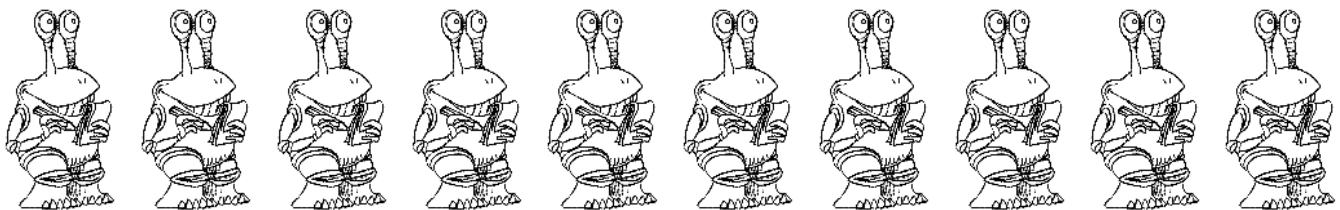
« Selon une conception fort naïve, mais assez répandue, une langue serait un répertoire de mots, c'est-à-dire de productions vocales (ou graphiques), chacun correspondant à une chose ; à un certain animal, le cheval, le répertoire connu sous le nom de la langue française ferait correspondre une production vocale déterminée que l'orthographe représente sous la forme cheval ; les différences entre les langues se ramèneraient à des différences de désignations : pour le cheval, l'anglais dirait *horse* et l'allemand *Pferd* ; apprendre une seconde langue consisterait simplement à retenir une nouvelle nomenclature en tous points parallèle à l'ancienne. (...) Cette notion de langue-répertoire se fonde sur l'idée simpliste que le monde tout entier s'ordonne, antérieurement à la vision qu'en ont les hommes, en catégories d'objets parfaitement distinctes, chacun recevant nécessairement une désignation dans chaque langue. »

André Martinet, *Éléments de linguistique générale*

Question :

Après avoir lu ces trois textes, expliquer pourquoi il faudra connaître la culture de vos nouveaux amis extraterrestres pour comprendre leur langue.

Exercice 4 : changeons les règles de l'adresse



Un de vos amis extraterrestres, le linguiste de la bande, vous explique, un soir où vous partagez un cocktail d'herbes et des insectes grillés avec lui dans un bar interlope, quels sont les usages de l'adresse et de la correspondance entre les membres de son espèce. A votre tour, vous lui expliquez quelles sont celles que recommande l'usage de votre monde, en puisant vos connaissances chez la baronne Staffe, fine conseillère en ces domaines.

Exercice 5 : rapport d'enquête



Au péril de votre vie, et avec un courage exemplaire, vous avez accompli un très long voyage à travers l'univers jusqu'à la planète dont il est question dans ce devoir, afin de rendre à vos nouveaux amis la politesse de leur visite. Parmi les membres de votre équipe, se trouvent, entre autres, un physicien, un anthropologue, un linguiste, un économiste, un médecin. A tour de rôle, vous prenez la parole pour présenter cette étonnante planète et ses fascinants habitants. Force est d'admettre que vous avez effectué un travail harassant pendant cette traversée des mondes...

Personne ne lit ses notes, même s'il est possible de les conserver sous les yeux, chacun parle à son tour. L'exposé est organisé. En tout, il dure quinze minutes au maximum. Les membres de l'équipe sont debout pendant leur prestation.

Il est possible d'avoir préparé un diaporama et de l'utiliser pendant l'exposé, à condition de l'avoir envoyé par mail la veille de l'exposé avant 18h (heure française, puisque vous êtes désormais remis du décalage horaire) à votre professeur de philosophie : pas de clé USB au petit matin ni d'envoi en pleine nuit.

Avant de prendre la parole, le groupe remet à la correction un dossier réalisé collectivement et sur lequel figurent les réponses aux questions des exercices 1 à 4. Le texte est dactylographié. Les illustrations sont bienvenues même si elles ne sont pas obligatoires. Sur le dossier de chaque groupe figurent les noms et prénoms de ses membres et l'indication de leur classe.

Au début de l'examen du dossier, dès la première séance de cours, un représentant de chaque groupe envoie un mail au professeur de philosophie en respectant scrupuleusement la *dead line* et les consignes de la fiche « Ecrire à un professeur ». Doivent y figurer les noms et prénoms des membres du groupe.

En écho...

La valence différentielle des sexes



Françoise Héritier est une anthropologue et ethnologue française (1933-2017). Selon elle, la distinction entre le masculin et le féminin et la supériorité de l'un sur l'autre sont des constantes culturelles universelles. La « valence différentielle des sexes », c'est-à-dire le fait d'attribuer des qualités différentes aux hommes et aux femmes, est toujours au bénéfice des premiers. La culture est toujours l'expression de la supériorité des hommes, qui entendent ainsi justifier la domination des femmes, afin de contrôler ce qu'elles seules sont physiologiquement capables de faire : reproduire l'espèce. L'organisation sociale repose sur cette exigence de contrôle des matrices : les hommes sont culturellement considérés comme dotés de qualités qui les placent dans une situation de domination (plus forts, plus résistants, plus courageux, etc.) ; ce qui se rapporte au masculin est plus valorisé que ce qui se rapporte au féminin. Limitation des libertés et des droits des femmes, insécurité dans l'espace public, écarts de traitement, résistance à l'autonomisation des femmes, sexisme, découlent donc de la conviction culturelle d'une plus grande valeur des qualités viriles.

Françoise Héritier a théorisé la hiérarchisation des sexes, qui attribue une valeur différente aux femmes et aux hommes, inférieure pour le féminin. Elle l'appelle « valence différentielle des sexes ». Elle s'est interrogée sur l'universalité du modèle archaïque dominant : supériorité du masculin et appropriation par les hommes du corps des femmes, cherchant à comprendre la raison d'être de cette injustice.

Claude Lévi-Strauss avait déjà remarqué que « la construction du social est absolument nécessaire pour l'établissement de la paix entre des groupes consanguins au départ craintifs et hostiles les uns aux autres, qui se partagent le même territoire où ils peuvent s'affronter pour des raisons diverses, parmi lesquelles le vol de femmes. » Lévi-Strauss établit un modèle à quatre composantes : la prohibition de l'inceste, l'exogamie, qui confère la paix par l'échange de femmes pour en faire des épouses, ce qui est un cas universel, les règles du mariage, qui lie non pas des individus mais des groupes et rend les couples solidaires les uns des autres, et la répartition sexuelle des tâches, qui rend les conjoints dépendants l'un de l'autre.

Ce modèle a une très grande force opératoire : les hommes échangent les femmes, et pas l'inverse, comme en atteste l'observation ethnologique. Mais un présupposé fondamental manque à cette « théorie de l'alliance » : pourquoi les hommes se sentent-ils le droit d'utiliser les femmes comme monnaie d'échange ? Claude Lévi-Strauss considère la pratique de l'échange comme naturelle, mais Françoise Héritier s'interroge : pour que les humains, aux aubes de l'humanité pensante, aient conçu cet ensemble de règles fondé sur la prohibition de l'inceste, il fallait que, simultanément ou antérieurement, le droit d'user librement du corps de leurs filles et sœurs, pour pouvoir les échanger avec d'autres hommes, leur soit reconnu comme naturel, aussi bien par les hommes que par les femmes. Il fallait un processus cognitif au terme duquel un modèle de possession se soit imposé dans tous les esprits comme force agissante : la valence différentielle des sexes.

Il existe, remarque Héritier, des « butoirs pour la pensée », des faits irréductibles, incompressibles, incontournables sur lesquels la volonté humaine n'a pas de prise, auxquels l'humanité a été et est confrontée, par exemple l'alternance entre le jour et la nuit. De l'examen de ces faits bruts, se sont formés des systèmes cognitifs. Elle en explicite quatre :

- la néoténie de l'espèce humaine, la seule où l'enfance est de longue durée, les enfants fragiles, et pas autonomes avant sept ou dix ans : tous les individus font la même expérience de dépendance et de soumission à une autorité.
- l'ordre des générations : il n'est pas possible de remonter leur sens (d'abord un enfant, puis adulte, puis un vieillard, et non l'inverse). Les aînés naissent avant les cadets, l'enfant après ses parents, ce qui induit la valence des générations, légitime l'autorité des parents et la dépendance des enfants. Nés avant, les parents et les aînés sont supérieurs.
- L'uniparité : en général, la femme donne naissance à un enfant à la fois, ce qui entraîne plusieurs lignes de dépendance (des frères et sœurs découlent des lignées collatérales nées de germains).
- le monde animal est très divers, mais toujours partagé en deux sexes ; les mâles n'accouchent jamais de leurs semblables, les femmes accouchent à la fois des mêmes, les filles, et des différents, les mâles.

Le rapport des sexes est venu se loger dans cette chaîne conceptuelle, plaçant les femmes dans la position de cadette, de mineure, d'inférieure, avec le mépris et le dénigrement qui accompagnent la mise en dépendance, à cause de la considération simultanée d'autres butoirs de la pensée. A l'aube de l'humanité, la différence sexuée a fondé des séries catégorielles binaires servant à appréhender le monde : haut et bas, transcendant et immanent, sec et humide, chaud et froid, pur et impur. Ces catégories pourraient être totalement neutres. Mais elles ont une double capacité, observée par les ethnologues sur le terrain, dans toutes les sociétés. Une hiérarchie axiologique est attribuée à ces catégories binaires, qui ne tient pas à la définition des termes mais à leur affectation au masculin et au féminin. Elle donne toujours la place supérieure au masculin, même si l'attribution n'est pas la même : en Occident, actif est masculin et supérieur à passif, féminin. En Inde, c'est l'inverse. Cette différence sexuée a servi à construire un modèle cognitif qui imprègne toutes les représentations, toutes les langues, toutes les sociétés.

Selon Françoise Héritier, cette hiérarchie est liée à un autre butoir de la pensée, fondé sur l'observation que le corps vivant transporte du sang liquide, chaud, mobile. Si le corps est mort, le sang ne circule plus, le corps est froid, immobile. Dans toutes les sociétés, on découvre donc le rapport entre corps et sang. Or les femmes perdent régulièrement du sang, et elles n'ont pas de prise sur cela. Cette perte de sang signifie qu'elles sont moins chaudes que les hommes, et, en raison de ce manque de chaleur, ne peuvent aboutir à produire, comme les hommes, du sperme. Ainsi, selon Aristote, vie, sang et mobilité expliquent l'infériorité féminine. La femme n'est que matière, pas assez chaude pour fabriquer du sperme, seulement capable de produire son succédané, le lait, proche du sperme mais de moindre valeur. La femme est donc un homme imparfait. Elle n'est que matière qui a tendance à proliférer de façon monstrueuse si elle n'est pas domestiquée par le *pneuma* contenu dans le sperme masculin.

Autre butoir de la pensée : la copulation est nécessaire à la grossesse, et les femmes ont la capacité d'engendrer du même et du différent : des filles et des fils. Dès lors, à quoi servent les hommes, puisqu'il n'y a pas besoin de tant d'hommes pour que l'espèce humaine se reproduise ? La question s'est posée à toutes les sociétés. Elles y ont répondu de manière variée, mais dans toutes les réponses, ce sont les hommes qui mettent les enfants dans le corps des femmes. Les enfants viennent du sperme. C'est toujours l'homme qui est à l'origine de la procréation des deux sexes. La découverte des ovules et des spermatozoïdes, à la fin du XVII^e siècle, suscita une grande querelle entre ovistes et animalculistes pour savoir ce qui, de l'ovule ou du spermatozoïde, contenait l'enfant. Il fallut la découverte des chromosomes au XX^e siècle pour que l'on comprenne le partage et la recombinaison génétique, et l'apport mixte pour faire un enfant. L'idée selon laquelle l'homme met l'enfant dans le ventre de la mère a entraîné une série de conséquences sociales et cognitives, transmises de génération en génération.

Conséquences sociales d'abord : alors qu'elles ont l'avantage exorbitant de mettre au monde des fils, les femmes sont considérées comme ressources à s'appropriier. Puisqu'il faut des femmes pour faire des fils, elles sont une matière première à échanger. On les affecte, dès lors, à la reproduction et à la maternité. Cette appropriation implique quatre modes indispensables :

- la privation du droit de disposer de leur corps,
- la privation de l'accès au savoir qui développe l'esprit critique et permet l'émancipation. Leur savoir se cantonne à celui de la survie : plantes, soins aux animaux et techniques de leur milieu,
- la privation de l'accès au pouvoir et à ses fonctions,
- le mépris et la condescendance, corollaires du maintien de l'infériorité.

Conséquences cognitives ensuite : l'idée d'une infériorité naturelle des femmes est ancrée dans les esprits alors qu'elle n'est qu'une construction mentale que nous transmettons et faisons passer pour naturelle, comme le jour et la nuit. Mais ce que la pensée a construit, la pensée peut le défaire...

« Nous ne vivons pas la guerre des sexes, mais le fait que les deux sexes sont victimes d'un système de représentation vieux de bien des millénaires. Il est donc important que les deux sexes travaillent ensemble à changer ce système. L'oppression et la dévalorisation du féminin ne sont pas nécessairement un gain pour le masculin. Ainsi, lorsque les positions des sexes ne seront plus conçues en termes de supériorité et d'infériorité, l'homme gagnera des interlocuteurs : il parlera avec les femmes d'égal à égal. D'autre part, les hommes n'auront plus honte de leur part dite féminine où s'expriment, selon la norme socialement convenue, les émotions et les affects. Et il n'est pas évident que l'égalité des personnes supprime entre elles le désir et l'amour ».

Françoise Héritier, *Une pensée en mouvement*, 2009.

Devenir femme

« On ne naît pas femme: on le devient. Aucun destin biologique, psychique, économique ne définit la figure que revêt au sein de la société la femelle humaine; c'est l'ensemble de la civilisation qui élabore ce produit intermédiaire entre le mâle et le castrat qu'on qualifie de féminin. Seule la médiation d'autrui peut constituer un individu comme un Autre. En tant qu'il existe pour soi, l'enfant ne saurait se saisir comme sexuellement différencié. (...) »

Ainsi, la passivité qui caractérisera essentiellement la femme « féminine » est un trait qui se développe en elle dès ses premières années. Mais il est faux de prétendre que c'est là une donnée biologique; en vérité, c'est un destin qui lui est imposé par ses éducateurs et par la société. L'immense chance du garçon, c'est que sa manière d'exister pour autrui l'encourage à se poser pour soi. Il fait l'apprentissage de son existence comme libre mouvement vers le monde; il rivalise de dureté et d'indépendance avec les autres garçons, il méprise les filles. Grim pant aux arbres, se battant avec des camarades, les affrontant dans des jeux violents, il saisit son corps comme un moyen de dominer la nature et un instrument de combat; il s'enorgueillit de ses muscles comme de son sexe; à travers jeux, sports, luttes, défis, épreuves, il trouve un emploi équilibré de ses forces; en même temps, il connaît les leçons sévères de la violence; il apprend à encaisser les coups, à mépriser la douleur, à refuser les larmes du premier âge. Il entreprend, il invente, il ose. Certes, il s'éprouve aussi comme « pour autrui », il met en question sa virilité et il s'ensuit par rapport aux adultes et aux camarades bien des problèmes. Mais ce qui est très important, c'est qu'il n'y a pas d'opposition fondamentale entre le souci de cette figure objective qui est sienne et sa volonté de s'affirmer dans des projets concrets. C'est en faisant qu'il se fait être, d'un seul mouvement. Au contraire, chez la femme il y a, au départ, un conflit entre son existence autonome et son « être-autre »; on lui apprend que pour plaire il faut chercher à plaire, il faut se faire objet; elle doit donc renoncer à son autonomie. On la traite comme une poupée vivante et on lui refuse la liberté; ainsi se noue un cercle vicieux; car moins elle exercera sa liberté pour comprendre, saisir et découvrir le monde qui l'entoure, moins elle trouvera en lui de ressources, moins elle osera s'affirmer comme sujet; si on l'y encourageait, elle pourrait manifester la même exubérance vivante, la même curiosité, le même esprit d'initiative, la même hardiesse qu'un garçon. C'est ce qui arrive parfois quand on lui donne une formation virile; beaucoup de problèmes lui sont alors épargnés. Il est intéressant de noter que c'est là le genre d'éducation qu'un père dispense volontiers à sa fille; les femmes élevées par un homme échappent en grande partie aux tares de la féminité. Mais les mœurs s'opposent à ce qu'on traite les filles tout à fait comme des garçons. »



Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*

Etre blanche



Virginie Despentes est écrivaine. Dans cette Lettre adressée à mes amis blancs qui ne voient pas où est le problème... publiée le 4 juin 2020, elle dénonce le déni du racisme et explique en quoi « être blanc » constitue un privilège.

« En France nous ne sommes pas racistes mais je ne me souviens pas avoir jamais vu un homme noir ministre. Pourtant j'ai cinquante ans, j'en ai vu, des gouvernements. En France nous ne sommes pas racistes, mais dans la population carcérale les Noirs et les arabes sont surreprésentés. En France nous ne sommes pas racistes, mais depuis vingt-cinq ans que je publie des livres j'ai répondu une seule fois aux questions d'un journaliste noir. J'ai été photographiée une seule fois par une femme d'origine algérienne. En France nous ne sommes pas racistes mais la dernière fois qu'on a refusé de me servir en terrasse, j'étais avec un Arabe. La dernière fois qu'on m'a demandé mes papiers, j'étais avec un

Arabe. La dernière fois que la personne que j'attendais a failli rater le train parce qu'elle se faisait contrôler par la police dans la gare, elle était noire. En France on n'est pas raciste, mais, pendant le confinement, les mères de famille qu'on a vues se faire taser au motif qu'elles n'avaient pas le petit papier par lequel on s'auto-autorisait à sortir étaient des femmes racisées, dans des quartiers populaires. Les Blanches, pendant ce temps, on nous a vues faire du jogging et le marché dans le septième arrondissement. En France on n'est pas raciste mais quand on a annoncé que le taux de mortalité en Seine-Saint-Denis était de 60 fois supérieur à la moyenne nationale, non seulement on n'en a eu un peu rien à foutre, mais on s'est permis de dire entre nous « c'est parce qu'ils se confinent mal ». C'est en Seine-Saint-Denis qu'il y a le moins de médecins par habitants de tout le territoire. Ils ont pris le RER tous les jours pour que le travail essentiel à notre vie commune continue d'être assuré. Dans le centre, c'était « garden-party » tous les jours, en poussette, à vélo, en voiture, à pieds... il ne manquait que les trotinettes. Mais il a fallu qu'on commente : « C'est qu'ils se confinent mal ».

J'entends déjà la clameur des twitteurs de service, s'offusquant hargneusement comme ils le font chaque fois qu'on prend la parole pour dire quelque chose qui ne corresponde pas à la propagande officielle : « quelle horreur, mais pourquoi tant de violence ? »

Comme si la violence ce n'était pas ce qui s'est passé le 19 juillet 2016. Comme si la violence ce n'était pas les frères d'Assa Traoré emprisonnés. Ce mardi, je me rends pour la première fois de ma vie à un rassemblement politique de plus de 80 000 personnes organisé par un collectif non-blanc. Cette foule n'est pas violente. Ce 2 juin 2020, pour moi, Assa Traoré est Antigone. Mais cette Antigone-là ne se laisse pas enterrer vive après avoir osé dire non. Antigone n'est plus seule. Elle a levé une armée. La foule scandé : « Justice pour Adama ». Ces jeunes savent ce qu'ils disent quand ils disent si tu es noir ou arabe, la police te fait peur : ils disent la vérité. Ils disent la vérité et ils demandent la justice. Assa Traoré prend le micro et dit à ceux qui sont venus « votre nom est entré dans l'histoire ». Et la foule ne l'acclame pas parce qu'elle est charismatique ou qu'elle est photogénique. La foule l'acclame parce que la cause est juste. Justice pour Adama. Justice pareille pour ceux qui ne sont pas blancs. Et les Blancs nous crions ce même mot d'ordre et nous savons que ne pas avoir honte de devoir le crier encore, en 2020, serait une ignominie. La honte, c'est juste le minimum.

Je suis blanche. Je sors tous les jours de chez moi sans prendre mes papiers. Les gens comme moi c'est la carte bleue qu'on remonte chercher quand on l'a oubliée. La ville me dit tu es ici chez toi. Une Blanche comme moi hors pandémie circule dans cette ville sans même remarquer où sont les policiers. Et je sais que s'ils sont trois à s'asseoir sur mon dos jusqu'à m'asphyxier – au seul motif que j'ai essayé d'esquiver un contrôle de routine – on en fera toute une affaire. Je suis née blanche comme d'autres sont nés hommes. Le problème n'est pas de se signaler « mais moi je n'ai jamais tué personne » comme ils disent « mais moi je ne suis pas un violeur ». Car le privilège, c'est avoir le choix d'y penser, ou pas. Je ne peux pas oublier que je suis une femme. Mais je peux oublier que je suis blanche. Ça, c'est être blanche. Y penser, ou ne pas y penser, selon l'humeur. En France, nous ne sommes pas racistes mais je ne connais pas une seule personne noire ou arabe qui ait ce choix. »

Etre noir



Frantz Fanon est né à Fort-de-France (Martinique) en 1925. Au lycée dans cette ville, il décide de s'engager, en 1943, dans l'Armée française de la Libération. Il combat sous le commandement du général de Lattre de Tassigny. Blessé dans les Vosges, il est envoyé par la suite en Algérie. Son expérience sous les drapeaux le confronte à la discrimination mais aussi au racisme intrinsèque de la société coloniale. À la Libération, il passe son baccalauréat à la Martinique et obtient une bourse, qui lui permet de poursuivre des études de médecine en France. Il devient psychiatre. Fondamentalement anticolonialiste, les écrits de Frantz Fanon, proche du Parti communiste, dénoncent la dépersonnalisation à l'œuvre dans le fait colonial, qui infantilise, opprime et aliène le colonisé. Ils décrivent aussi, avec minutie, ses effets psychologiques pour le colon. Dès le début de la guerre d'Algérie, Fanon s'engage aux côtés de la résistance nationaliste ; il rejoint par la suite le FLN. Il meurt d'une leucémie en 1961, à l'âge de 36 ans, dans un hôpital militaire de Washington.

Frantz Fanon est devenu un maître à penser pour de nombreux intellectuels et mouvements d'émancipation, passés et actuels. Dans ces deux extraits de *Peau noire, masques blancs* (publié en 1952), il explique ce qui rapproche l'expérience des Juifs et des Noirs, « frères de malheur ».

« C'est au nom de la tradition que les antisémites valorisent leur « point de vue ». C'est au nom de la tradition, de ce long passé d'histoire, de cette parenté sanguine avec Pascal et Descartes, qu'on dit aux Juifs : vous ne sauriez trouver place dans la communauté. Dernièrement, un de ces bons Français déclarait, dans un train où j'avais

pris place : « Que les vertus vraiment françaises subsistent, et la race est sauvée ! À l'heure actuelle, il faut réaliser l'Union nationale. Plus de luttes intestines ! Face aux étrangers (et, se tournant vers mon coin), quels qu'ils soient. » Il faut dire à sa décharge qu'il puait le gros rouge ; s'il l'avait pu, il m'aurait dit que mon sang d'esclave libéré n'était pas capable de s'affoler au nom de Villon ou de Taine. Une honte ! Le Juif et moi : non content de me racialiser, par un coup heureux du sort, je m'humanisais. Je rejoignais le Juif, frères de malheur. Une honte ! De prime abord, il peut sembler étonnant que l'attitude de l'antisémite s'apparente à celle du négrophobe. C'est mon professeur de philosophie, d'origine antillaise, qui me le rappelait un jour : « Quand vous entendez dire du mal des Juifs, dressez l'oreille, on parle de vous. » Et je pensais qu'il avait raison universellement, entendant par-là que j'étais responsable dans mon corps et dans mon âme, du sort réservé à mon frère. Depuis lors, j'ai compris qu'il voulait tout simplement dire : un antisémite est forcément négrophobe. »

« Le nègre doit, qu'il le veuille ou non, endosser la livrée que lui a faite le Blanc. Regardez les illustrés pour enfants, les nègres ont tous à la bouche le « oui Missié » rituel. Au cinéma, l'histoire est plus extraordinaire. La plupart des films américains synchronisés en France reproduisent des nègres type : « Y'a bon Banania. » Dans un de ces films récents, *Requins d'acier*, on voyait un nègre, naviguant dans un sous-marin, parler le jargon le plus classique qui soit. D'ailleurs, il était bien nègre, marchant derrière, tremblant au moindre mouvement de colère du quartier-maître, et finalement tué dans l'aventure. Je suis pourtant persuadé que la version originale ne comportait pas cette modalité d'expression. Et quand bien même elle aurait existé, je ne vois pas pourquoi en France démocratique, où soixante millions de citoyens sont de couleur, l'on synchroniserait jusqu'aux imbécillités d'outre-Atlantique. C'est que le nègre doit se présenter d'une certaine manière, et depuis le Noir de *Sans Pitié* — « Moi bon ouvrier, jamais mentir, jamais voler » jusqu'à la servante de *Duel au soleil*, on retrouve cette stéréotypie.

Oui, au Noir on demande d'être bon negro ; ceci posé, le reste vient tout seul. Le faire parler petit-nègre, c'est l'attacher à son image, l'engluier, l'emprisonner, victime éternelle d'une essence, d'un apparaître dont il n'est pas le responsable. Et naturellement, de même qu'un Juif qui dépense de l'argent sans compter est suspect, le Noir qui cite Montesquieu doit être surveillé. »



Autres échos et compléments...



Dans les *Lettres persanes* de Montesquieu, Usbek, un noble persan, adresse des lettres à ses amis pour leur décrire ses impressions face aux habitudes culturelles qu'il découvre en France. Montesquieu utilise ainsi un moyen qui va devenir courant chez les philosophes des Lumières : la création d'un personnage étranger pour porter un regard neuf, critique sur la société française. Dans la lettre LXXIV adressée à son ami Rica, Usbek rapporte sa visite à un grand seigneur. On y comprend que la grandeur n'est pas seulement une affaire d'apparence.

« Il y a quelques jours qu'un homme de ma connaissance me dit : « Je vous ai promis de vous produire dans les bonnes maisons de Paris ; je vous mène à présent chez un grand seigneur qui est un des hommes du royaume qui représentent le mieux. »

« Que cela veut-il dire, Monsieur ? Est-ce qu'il est plus poli, plus affable qu'un autre ? »

« Ce n'est pas cela », me dit-il. « Ah ! J'entends ; il fait sentir à tous les instants la supériorité qu'il a sur tous ceux qui l'approchent ; si cela est, je n'ai rien à y aller ; je prends déjà condamnation, et je la lui passe tout entière. »

Il fallut pourtant marcher ; et je vis un petit homme si fier, il prit une prise de tabac avec tant de hauteur, il se moucha si impitoyablement, il cracha avec tant de flegme, il caressa ses chiens d'une manière si offensante pour les hommes, que je ne pouvais me laisser de l'admirer. « Ah ! Bon Dieu ! dis-je en moi-même, si lorsque j'étais à la cour

de Perse, je représentais ainsi, je représentais un grand sot ! » Il aurait fallu, Rica, que nous eussions eu un bien mauvais naturel pour aller faire cent petites insultes à des gens qui venaient tous les jours chez nous nous témoigner leur bienveillance ; ils savaient bien que nous étions au-dessus d'eux ; et s'ils l'avaient ignoré, nos bienfaits le leur auraient appris chaque jour. N'ayant rien à faire pour nous faire respecter, nous faisons tout pour nous rendre aimables : nous nous communiquions aux plus petits ; au milieu des grandeurs, qui endurcissent toujours, ils nous trouvaient sensibles ; ils ne voyaient que notre cœur au-dessus d'eux ; nous descendions jusqu'à leurs besoins. Mais lorsqu'il fallait soutenir la majesté du prince dans les cérémonies publiques ; lorsqu'il fallait faire respecter la nation aux étrangers ; lorsque enfin, dans les occasions périlleuses, il fallait animer les soldats, nous remontions cent fois plus haut que nous n'étions descendus ; nous ramenions la fierté sur notre visage ; et l'on trouvait quelquefois que nous représentions assez bien. (De Paris, le 10 de la lune de Saphar, 1715). »

Dans la lettre XXX, Rica écrit à Ibben, son ami de Smyrne.

« Les habitants de Paris sont d'une curiosité qui va jusqu'à l'extravagance. Lorsque j'arrivai, je fus regardé comme si j'avais été envoyé du ciel : vieillards, hommes, femmes, enfants, tous voulaient me voir. Si je sortais, tout le monde se mettait aux fenêtres ; si j'étais aux Tuileries, je voyais aussitôt un cercle se former autour de moi ; les femmes mêmes faisaient un arc-en-ciel nuancé de mille couleurs, qui m'entourait. Si j'étais aux spectacles, je voyais aussitôt cent lorgnettes dressées contre ma figure : enfin jamais homme n'a tant été vu que moi. Je souriais quelquefois d'entendre des gens qui n'étaient presque jamais sortis de leur chambre, qui disaient entre eux : « Il faut avouer qu'il a l'air bien persan. » Chose admirable ! Je trouvais de mes portraits partout ; je me voyais multiplié dans toutes les boutiques, sur toutes les cheminées : tant on craignait de ne m'avoir pas assez vu.

Tant d'honneurs ne laissent pas d'être à la charge : je ne me croyais pas un homme si curieux et si rare ; et quoique j'aie très bonne opinion de moi, je ne me serais jamais imaginé que je dusse troubler le repos d'une grande ville où je n'étais point connu. Cela me fit résoudre à quitter l'habit persan, et à en endosser un à l'européenne, pour voir s'il resterait encore dans ma physionomie quelque chose d'admirable. Cet essai me fit connaître ce que je valais réellement. Libre de tous les ornements étrangers, je me vis apprécié au plus juste. J'eus sujet de me plaindre de mon tailleur, qui m'avait fait perdre en un instant l'attention et l'estime publique ; car j'entrai tout à coup dans un néant affreux. Je demeurais quelquefois une heure dans une compagnie sans qu'on m'eût regardé, et qu'on m'eût mis en occasion d'ouvrir la bouche ; mais, si quelqu'un par hasard apprenait à la compagnie que j'étais Persan, j'entendais aussitôt autour de moi un bourdonnement : « Ah ! ah ! monsieur est Persan ? C'est une chose bien extraordinaire ! Comment peut-on être Persan ? » (A Paris, le 6 de la lune de Chalval, 1712.) »



Pour mieux comprendre le texte de l'exercice 2, on peut lire les deux textes suivants, écrits par Philippe Descola, et qui figurent dans *Comment vivre ensemble quand on ne vit pas pareil ?*, petit manuel de vulgarisation en anthropologie.

5 QU'EST-CE QU'UNE CULTURE ?

(Philippe Descola)

Chaque humain compose un monde qui lui est propre à partir des éléments qu'il a détectés dans son environnement et en fonction des habitudes de vie qu'il a prises depuis l'enfance. Ce monde a beaucoup en commun avec les mondes composés par d'autres humains proches de lui (proches parce qu'ils vivent dans le même village, la même région, le même pays, parce qu'ils ont la même histoire, le même mode de vie, la même langue). Le chevauchement de tous ces petits mondes forme un ensemble que l'on appelle « la culture ».

La culture d'un groupe humain, c'est la façon dont ce groupe perçoit et organise son monde, en tenant certaines choses pour acquises, sans que cela soit vraiment réfléchi. En Europe et en Amérique du Nord, par exemple, les moutons et les automobiles ne sont pas traités comme des personnes, on ne peut pas leur faire de procès : dans notre culture, les humains et les non-humains sont perçus comme ayant des qualités très différentes. Le fait que les humains parlent, s'imposent des règles, inventent des techniques, suffit pour nous à en faire une classe d'êtres à part (bien que la chimie et la physique des corps humains soit la même que celle des corps animaux et végétaux).

Les premiers Européens qui débarquèrent sur le littoral du Brésil furent très étonnés par ces groupes humains qui ne présentaient aucune des caractéristiques des royaumes d'Europe. En rentrant chez eux, ils ont donc rapporté que ces Indiens étaient « sans foi, sans loi, sans roi ». Sans foi, c'est-à-dire sans religion, parce qu'il n'y avait aucun des signes extérieurs de la religion connus des Occidentaux (pas de culte, pas d'églises, pas de clergé). Sans loi parce qu'il n'y avait aucun système juridique visible. Sans roi parce qu'il s'agissait de sociétés sans chef.

Ailleurs, dans d'autres cultures, on tendra au contraire à traiter les non-humains comme des humains du fait des qualités sociales ou psychiques qu'on leur prête ; on trouvera alors normal, en Amazonie ou en Sibérie, par exemple, de demander à un animal que l'on chasse de ne pas se venger, ou encore de faire fouetter une montagne pour la punir de s'être mal conduite.

Ce à quoi nous sommes attachés, la manière dont nous organisons notre vie commune, les forces invisibles auxquelles nous croyons ou non, les liens de parenté, tout cela fait partie du mobilier de nos mondes et existe de façon si spontanée pour chacun d'entre nous que l'on peine parfois à comprendre que d'autres, ailleurs, n'ont pas tout à fait le même mobilier.



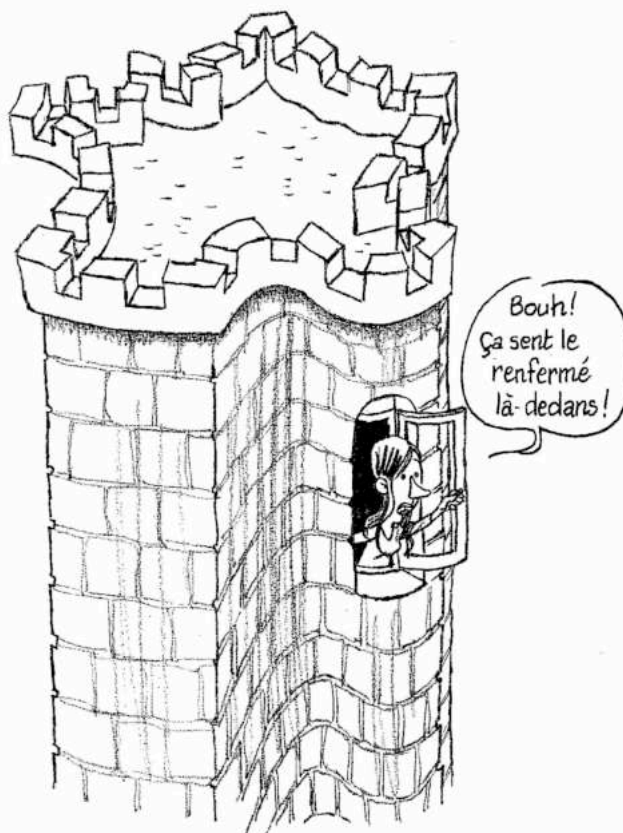
6 LE MONDE EST NOTRE MAISON, SON MOBILIER EST IMPORTANT !

(Philippe Descola)

On peut dire que la culture est ce qui organise la façon dont nous meublons notre monde – de même que la façon dont nous meublons l'endroit où nous vivons reflète l'organisation de notre vie. C'est un peu comme dans un immeuble : les appartements changent d'aspect en fonction de la manière dont chaque famille organise son existence et dispose des meubles, les ustensiles et les objets. Mais ce mobilier qui varie dans chaque appartement présentera cependant des traits communs à l'intérieur d'une même culture et sera très différent du mobilier d'autres cultures – dans lesquelles on choisit de dormir dans des hamacs plutôt que dans des lits, ou de manger assis sur des coussins plutôt que sur des chaises.

Nous, les anthropologues, nous observons et analysons le mobilier des mondes, et la façon dont il est à la fois l'expression et la condition de la vie sociale, des relations entre les hommes et les femmes, entre les parents et les enfants, des valeurs, des systèmes politiques, etc. L'anthropologie permet de comprendre quel aspect, quelle dimension des choses une culture a choisi d'accentuer, ou au contraire d'ignorer, par rapport à d'autres.

C'est une connaissance indispensable pour échanger et partager avec les autres, y compris avec des hommes et des femmes très éloignés de nous : on ne peut avoir des rapports intéressants avec les autres que si l'on sait plus ou moins qui l'on est et si l'on ne se ressemble pas trop ; sinon, la monotonie gagne, puis l'uniformité.



Les schèmes de l'expérience du monde (Philippe Descola présenté par Nicolas Journet dans *Sciences humaines*)

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 Philippe Descola, ce que nous appelons religion est une doctrine

réfléchi 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.

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, mais de fonder leur différence dans leurs propriétés et leurs manifestations physiques (forme du corps, manières de faire, attributs matériels).

Le totémisme

Théorisé par James G. Frazer (1887), le totémisme a pour modèle d'origine la pratique des Indiens de la côte nord-ouest des Etats-Unis associant un ancêtre animal à chaque clan qui lui rend un culte. J.-G. Frazer y voyait un stade de développement socioreligieux immédiatement postérieur à celui de la bande. Claude Lévi-Strauss (*Le Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage*, 1962) considérera qu'il s'agit de la réalisation 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.



« Le grand péril de l'humanité, c'est que la nourriture des hommes est entièrement faite d'âmes, disait un vieil Inuit. Le singe laineux, le toucan, le manioc sont des gens comme nous, disent les Jivaros. Ils ont une âme comme nous. Le singe laineux est mon beau-frère, le manioc mon fils. Nous nous parlons à mi-voix par-dessus la barrière des espèces. L'âme est la chose du monde la mieux partagée. La diversité du monde est une diversité des formes. Tapir et moi, nous ne différons que par la peau, par l'aspect, la défroque — par notre vision du monde aussi, car nous n'avons pas les mêmes yeux. Pour nous disculper de manger tapir et pécarin, nous creusons l'écart, nous nous déguisons en vrais hommes, à l'aide de parures, de peintures, de labrets. Nous redoublons les formes qui ensachent notre âme commune. Ainsi parle l'animiste. De ce « scandale logique », dit Philippe Descola, est née l'anthropologie : l'Occident moderne en effet ne peut penser et habiter le monde qu'en clivant ce qui relève de la Culture (l'intériorité des hommes et leurs sociétés) et ce qui relève de la Nature, du continuum naturel — tous les corps, de la molécule à l'homme physique, en passant par le manioc et le tapir. Cette dualité est propre à l'Occident, c'est l'ontologie naturaliste.

Descola rebrasse le jeu. Il laisse tomber le clivage entre nature et culture, et tout suit. Le système duel, dit-il, selon lequel s'organise le monde et l'esprit de ses habitants n'est pas celui-ci, mais celui, plus antique et universel, des âmes et des corps. Il n'y a pas de nature. L'étude de toute société, élargie dans la notion de collectif, doit donc se donner pour objet, outre les hommes, « le peuple des désanimés », le manioc et le tapir, l'arbre, l'embâcle et l'aurore. Comment, dans chaque collectif, se pense et se vit la continuité ou la discontinuité des âmes et des corps ? Descola voit quatre réponses, quatre ontologies : animisme, naturalisme, analogisme, totémisme.

L'animisme postule une âme continue et partagée, et des corps discontinus sans remède. Le naturalisme — c'est nous — fait advenir l'âme dans les hommes seuls, mais suppose un continuum corporel. L'analogisme distribue largement les âmes et les corps, en dote chaque être séparément, du ciron à l'étoile, mais tout est discontinu, tout tomberait en morceaux sans le recours hiérarchique, politique, les dieux, les ancêtres. Pour le totémisme, tout est continu, âmes et corps, mais à l'intérieur de segments — les clans, le totem — eux-mêmes séparés. Toutes les sociétés qu'a connues le monde trouvent place dans ces quatre

ensembles. Il y a toujours un peu de l'animiste, dans le lecteur d'anthropologie, quand elle est réussie : sous sa lumière amazonienne, avec sa bande-son de singes hurleurs, elle édifie des blocs concentrés de pensées abstraites, carrées, nettes. Des phrases gorgées de sens — qui fuit ou mystérieusement s'accomplit dans l'absolue concrétude des porcs qu'on tue, des arcs qu'on tend, des tapis courant au grand galop. Ils galopent parmi les concepts. On les entend passer entre Spinoza et Kant. Kant et le tapir se parlent par-dessus la barrière des espèces. Kant n'y perd rien, le tapir non plus. Et le lecteur galope, lui aussi. »

Lire un peu plus, ça ne peut pas faire de mal...



« C'est pourquoi, sitôt que l'âge me permit de sortir de la sujétion de mes précepteurs, je quittai entièrement l'étude des lettres ; et me résolvant de ne chercher plus d'autre science que celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde, j'employai le reste de ma jeunesse à voyager, à voir des cours et des armées, à fréquenter des gens de diverses humeurs et conditions, à recueillir diverses expériences, à m'éprouver moi-même dans les rencontres que la fortune me proposait, et partout à faire telle réflexion sur les choses qui se présentaient que j'en pusse tirer quelque profit. (...) Il est vrai que pendant que je ne faisais que considérer les mœurs des autres hommes, je n'y trouvais guère de quoi m'assurer, et que j'y remarquais quasi autant de diversité que j'avais fait auparavant entre les opinions des philosophes. En sorte que le plus grand profit que j'en retirais était que, voyant plusieurs choses qui, bien qu'elles nous semblent fort extravagantes et ridicules, ne laissent pas d'être communément reçues et approuvées par d'autres grands peuples, j'apprenais à ne rien croire trop fermement de ce qui ne m'avait été persuadé que par l'exemple et par la coutume : et ainsi je me délivrais peu à peu de beaucoup d'erreurs qui peuvent offusquer notre lumière naturelle, et nous rendre moins capables d'entendre raison. »

Descartes, *Discours de la méthode*, première partie

« Je tiens pour maxime incontestable que quiconque n'a vu qu'un peuple, au lieu de connaître les hommes ne connaît que les gens avec lesquels il a vécu. Voici donc encore une autre manière de poser la même question des voyages. Suffit-il qu'un homme bien élevé ne connaisse que ses compatriotes, ou s'il lui importe de connaître les hommes en général ? Il ne reste plus ici ni dispute ni doute. Voyez combien la solution d'une question difficile dépend quelquefois de la manière de la poser !

Mais, pour étudier les hommes, faut-il parcourir la terre entière ? Faut-il aller au Japon observer les Européens ? Pour connaître l'espèce, faut-il connaître tous les individus ? Non, il y a des hommes qui se ressemblent si fort que ce n'est pas la peine de les étudier séparément. Qui a vu dix Français les a vus tous ; quoiqu'on n'en puisse pas dire autant des Anglais et de quelques autres peuples, il est pourtant certain que chaque nation a son caractère propre et spécifique, qui se tire par induction, non de l'observation d'un seul de ses membres, mais de plusieurs. Celui qui a comparé dix peuples connaît les hommes, comme celui qui a vu dix Français connaît les Français.

Il ne suffit pas pour s'instruire de courir les pays. Il faut savoir voyager. Pour observer il faut avoir des yeux, et les tourner vers l'objet qu'on veut connaître. Il y a beaucoup de gens que les voyages instruisent encore moins que les livres ; parce qu'ils ignorent l'art de penser, que dans la lecture leur esprit est au moins guidé par l'auteur, et que dans leurs voyages ils ne savent rien voir d'eux-mêmes. D'autres ne s'instruisent point parce qu'ils ne veulent pas s'instruire. Leur objet est si différent que celui-là ne les frappe guère ; c'est grand hasard si l'on voit exactement ce qu'on ne se soucie point de regarder. »

Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation*



« Il y a bien de la différence entre voyager pour voir du pays ou pour voir des peuples. Le premier objet est toujours celui des curieux, l'autre n'est pour eux qu'accessoire. Ce doit être tout le contraire pour celui qui veut philosopher. L'enfant observe les choses en attendant qu'il puisse observer les hommes. L'homme doit commencer par observer ses semblables, et puis il observe les choses s'il en a le temps.

C'est donc mal raisonner que de conclure que les voyages sont inutiles de ce que nous voyageons mal. Mais l'utilité des voyages reconnue, s'ensuivra-t-il qu'ils conviennent à tout le monde ? Tant s'en faut ; ils ne conviennent au contraire qu'à très peu de gens ; ils ne conviennent qu'aux hommes assez fermes sur eux-mêmes pour écouter les leçons de l'erreur sans se laisser séduire, et pour voir l'exemple du vice sans se laisser entraîner. Les voyages poussent le naturel vers sa pente, et achèvent de rendre l'homme bon ou mauvais. Quiconque revient de courir le monde est à son retour ce qu'il sera toute sa vie : il en revient plus de méchants que de bons, parce qu'il en part plus d'enclins au mal qu'au bien. Les jeunes gens mal élevés et mal conduits contractent dans leurs voyages tous les vices des peuples qu'ils fréquentent, et pas une des vertus dont ces vices sont mêlés ; mais ceux qui sont heureusement nés, ceux dont on a bien cultivé le bon naturel et qui voyagent dans le vrai dessein de s'instruire, reviennent tous

meilleurs et plus sages qu'ils n'étaient partis. »

Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation*

« On a plusieurs fois amené des sauvages à Paris, à Londres et dans d'autres villes ; on s'est empressé de leur étaler notre luxe, nos richesses et tous nos arts les plus utiles et les plus curieux ; tout cela n'a jamais excité chez eux qu'une admiration stupide, sans le moindre mouvement de convoitise. Je me souviens entre autres de l'histoire d'un chef de quelques Américains septentrionaux qu'on mena à la cour d'Angleterre il y a une trentaine d'années. On lui fit passer mille choses devant les yeux pour chercher à lui faire quelque présent qui pût lui plaire, sans qu'on trouvât rien dont il parut se soucier.

Nos armes lui semblaient lourdes et incommodes, nos souliers lui blessaient les pieds, nos habits le gênaient, il rebutait tout ; enfin on s'aperçut qu'ayant pris une couverture de laine, il semblait prendre plaisir à s'en envelopper les épaules ; vous conviendrez, au moins, lui dit-on aussitôt, de l'utilité de ce meuble ? Oui, répondit-il, cela me paraît presque aussi bon qu'une peau de bête. Encore n'eût-il pas dit cela s'il eût porté l'une et l'autre à la pluie.

Peut-être me dira-t-on que c'est l'habitude qui, attachant chacun à sa manière de vivre, empêche les sauvages de sentir ce qu'il y a de bon dans la nôtre. Et sur ce pied-là il doit paraître au moins fort extraordinaire que l'habitude ait plus de force pour maintenir les sauvages dans le goût de leur misère que les Européens dans la jouissance de leur félicité. »

Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*

« Je hais les voyages et les explorateurs. Et voici que je m'apprête à raconter mes expéditions. Mais que de temps pour m'y résoudre ! Quinze ans ont passé depuis que j'ai quitté pour la dernière fois le Brésil et, pendant toutes ces années, j'ai souvent projeté d'entreprendre ce livre ; chaque fois, une sorte de honte et de dégoût m'en ont empêché. Eh quoi ? Faut-il narrer par le menu tant de détails insipides, d'événements insignifiants ? L'aventure n'a pas de place dans la profession d'ethnographe ; elle en est seulement une servitude, elle pèse sur le travail efficace du poids des semaines ou des mois perdus en chemin ; des heures oisives pendant que l'informateur se dérobe ; de la faim, de la fatigue, parfois de la maladie ; et toujours, de ces mille corvées qui rongent les jours en pure perte et réduisent la vie dangereuse au cœur de la forêt vierge à une imitation du service militaire... Qu'il faille tant d'efforts, et de vaines dépenses pour atteindre l'objet de nos études ne confère aucun prix à ce qu'il faudrait plutôt considérer comme l'aspect négatif de notre métier. Les vérités que nous allons chercher si loin n'ont de valeur que dépouillées de cette gangue. On peut, certes, consacrer six mois de voyage, de privations et d'écœurante lassitude à la collecte (qui prendra quelques jours, parfois quelques heures) d'un mythe inédit, d'une règle de mariage nouvelle, d'une liste complète de noms claniques, mais cette scorie de la mémoire : " A 5h30 du matin, nous entrions en rade de Recife tandis que piaillaient les mouettes et qu'une flottille de marchands de fruits exotiques se pressait le long de la coque ", un si pauvre souvenir mérite-t-il que je lève la plume pour le fixer ?

Pourtant, ce genre de récit rencontre une faveur qui reste pour moi inexplicable. L'Amazonie, le Tibet et l'Afrique envahissent les boutiques sous forme de livres de voyage, comptes rendus d'expédition et albums de photographies où le souci de l'effet domine trop pour que le lecteur puisse apprécier la valeur du témoignage qu'on apporte. Loin que son esprit critique s'éveille, il demande toujours davantage de cette pâture, il en engloutit des quantités prodigieuses. C'est un métier, maintenant, que d'être explorateur ; métier qui consiste, non pas, comme on pourrait le croire, à découvrir au terme d'années studieuses des faits restés inconnus, mais à parcourir un nombre élevé de kilomètres et à rassembler des projections fixes ou animées, de préférence en couleurs, grâce à quoi on remplira une salle, plusieurs jours de suite, d'une foule d'auditeurs auxquels des platitudes et des banalités sembleront miraculeusement transmises en révélations pour la seule raison qu'au lieu de les démarquer sur place leur auteur les aura sanctifiées par un parcours de vingt mille kilomètres.

Qu'entendons-nous dans ces conférences et que lisons-nous dans ces livres ? Le détail des caisses emportées, les méfaits du petit chien du bord, et, mêlées aux anecdotes, des bribes d'information délavées, traînant depuis un demi-siècle dans tous les manuels, et qu'une dose d'impudence peu commune, mais en juste rapport avec la naïveté et l'ignorance des consommateurs, ne craint pas de présenter comme un témoignage, que dis-je, une découverte originale. Sans doute il y a des exceptions, et chaque époque a connu des voyageurs honnêtes ; parmi ceux qui se partagent aujourd'hui les faveurs du public, j'en citerais volontiers un ou deux. Mon but n'est pas de dénoncer les mystifications ou de décerner des diplômes, mais plutôt de comprendre un phénomène moral et social, très particulier à la France et d'apparition récente, même chez nous. »

Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*



Botaniste, horticulteur, mais également missionnaire, Pierre Poivre voyage en Extrême-Orient où il entreprend un travail d'évangélisation parallèlement au commerce d'épices dont il organise l'importation en France. Il rédige un récit de ses voyages en 1747.

« Si le voyageur qui entreprend de si grands travaux uniquement pour courir après une fortune, souvent incertaine et toujours méprisable, est bien digne de compassion, d'un autre côté, celui-là mérite bien nos éloges et notre reconnaissance qui, avec une même fatigue, va chez les peuples les plus éloignés, acheter pour lui-même et pour sa patrie, des découvertes intéressantes au prix de sa tranquillité et souvent de sa vie.

Celui qui est assez heureux pour avoir un tel dessein est assez fort pour en surmonter les difficultés. Devant lui les obstacles cessent, les périls disparaissent, il n'est plus de désagrément pour qui sait les mépriser. Une âme assez grande pour sacrifier son repos à son instruction et au bien public le sera assez pour se mettre au-dessus de tout événement.

Pourquoi dans le grand nombre de nos voyageurs s'en trouve-t-il si peu de cette dernière classe ? La plupart ignorants, peu curieux de leur propre instruction, et encore moins de celle des autres, voyagent sans attention, sans goût, sans penser, fréquentent les hommes sans les étudier, visitent tous les peuples de la terre, et les quittent sans les connaître. Ils ont des yeux et ne voient point.

Les autres, moins ardents des découvertes utiles que des connaissances curieuses et singulières, s'amuse à des bagatelles, aiment mieux croire ce qu'on leur dit que de l'examiner, n'approfondissent rien, esprits superficiels que l'examen des choses rebute de ce qui est difficile. Incapables d'études sérieuses, ils savent peu, n'apprennent rien et racontent hardiment, obligés d'avoir recours au mensonge pour ne pas demeurer court à toutes les questions qu'on leur fait ; gens effrontés qui au retour de leur voyage, abusent de la liberté de mentir que le public accorde à ceux qui viennent de loin, ont la hardiesse de publier des relations où ils s'attachent plutôt à donner des faux merveilleux, que du simple et du véritable. A force de répéter leurs mensonges, ils se persuadent à eux-mêmes qu'ils ne disent que la vérité et deviennent menteurs de bonne foi. Parmi toutes les relations, voyages, histoires étrangères, descriptions nouvelles, lettres curieuses, et autres ouvrages qui paraissent tous les jours dans le public, inondent notre France, et parviennent même jusque dans la bibliothèque du savant où ils tiennent une place qui serait mieux remplie par une infinité d'autres livres plus instructifs, parmi ces merveilleux ouvrages, combien en est-il dont les auteurs devraient rougir d'avoir préféré le plaisir de tromper à celui d'instruire, et d'avoir abusé de la crédulité de leurs compatriotes en leur proposant par malice ou par ignorance des choses fausses ou incertaines ? »

Pierre Poivre, *Mémoires d'un voyageur*

Cet entretien est un dialogue galant entre un philosophe et une marquise pleine d'esprit. Ils parlent ensemble en regardant le ciel, à la nuit tombée. Dans cet extrait, c'est le philosophe qui parle.

« J'ai une pensée très ridicule, qui a un air de vraisemblance qui me surprend ; je ne sais où elle peut l'avoir pris, étant aussi impertinente qu'elle est. Je gage que je vais vous réduire à avouer, contre toute raison, qu'il pourra y avoir un jour du commerce entre la Terre et la lune. Remettez-vous dans l'esprit l'état où était l'Amérique avant qu'elle eût été découverte par Christophe Colomb. Ses habitants vivaient dans une ignorance extrême. Loin de connaître les sciences, ils ne connaissaient pas les arts les plus simples et les plus nécessaires. Ils allaient nus, ils n'avaient point d'autres armes que l'arc, ils n'avaient jamais conçu que des hommes pussent être portés par des animaux ; ils regardaient la mer comme un grand espace défendu aux hommes, qui se joignait au ciel, et au-delà duquel il n'y avait rien. Il est vrai qu'après avoir passé des années entières à creuser le tronc d'un gros arbre avec des pierres tranchantes, ils se mettaient sur la mer dans ce tronc, et allaient terre à terre portés par le vent et par les flots. Mais comme ce vaisseau était sujet à être souvent renversé, il fallait qu'ils se missent aussitôt à la nage pour le rattraper et, à proprement parler, ils nageaient toujours, hormis le temps qu'ils s'y délassaient. Qui leur eût dit qu'il y avait une sorte de navigation incomparablement plus parfaite qu'on pouvait traverser cette étendue infinie d'eaux, de tel côté et de tel sens qu'on voulait, qu'on s'y pouvait arrêter sans mouvement au milieu des flots émus, qu'on était maître de la vitesse avec laquelle on allait, qu'enfin cette mer,

quelque vaste qu'elle fût, n'était point un obstacle à la communication des peuples, pourvu seulement qu'il y eût des peuples au-delà, vous pouvez compter qu'ils ne l'eussent jamais cru.

Cependant voilà un beau jour le spectacle du monde le plus étrange et le moins attendu qui se présente à eux. De grands corps énormes qui paraissent avoir des ailes blanches, qui volent sur la mer, qui vomissent du feu de toutes parts, et qui viennent jeter sur le rivage des gens inconnus, tout écaillés de fer, disposant comme ils veulent de monstres qui courent sous eux, et tenant en leur main des foudres dont ils terrassent tout ce qui leur résiste. D'où sont-ils venus ? Qui a pu les amener par-dessus les mers ? Qui a mis le feu en leur disposition ? Sont-ce les enfants du Soleil ? Car assurément ce ne sont pas des hommes. Je ne sais, Madame, si vous entrez comme moi dans la surprise des Américains ; mais jamais il ne peut y en avoir eu une pareille dans le monde. Après cela je ne veux plus jurer qu'il ne puisse y avoir commerce quelque jour entre la Lune et la Terre. Les Américains eussent-ils cru qu'il eût dû y en avoir entre l'Amérique et l'Europe qu'ils ne connaissent seulement pas ? Il est vrai qu'il faudra traverser ce grand espace d'air et de ciel qui est entre la Terre et la Lune ; mais ces grandes mers paraissent-elles aux Américains plus propres à être traversées ? »

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



« La Lune était en son plein, le ciel était découvert, et neuf heures du soir étaient sonnées lorsque nous revenions d'une maison près de Paris quatre de mes amis et moi. Les diverses pensées que nous donna la vue de cette boule de safran nous défrayèrent sur le chemin. Les yeux noyés dans ce grand astre, tantôt l'un le prenait pour une lucarne du ciel par où l'on entrevoyait la gloire des bienheureux, tantôt l'autre, protestait que c'était la platine où Diane dresse les rabats d'Apollon, tantôt un autre s'écriait que ce pourrait bien être le Soleil lui-même qui, s'étant au soir dépouillé de ses rayons, regardait par un trou ce qu'on faisait au monde quand il n'y était plus. « Et moi, dis-je, qui souhaite mêler mes enthousiasmes aux vôtres, je crois sans m'amuser aux imaginations pointues dont vous chatouillez le temps pour le faire marcher plus vite, que la Lune est un monde comme celui-ci, à qui le nôtre sert de lune ».

La compagnie me régala d'un grand éclat de rire. « Ainsi peut-être, leur dis-je, se moque-t-on maintenant dans la Lune, de quelqu'autre qui soutient que ce globe-ci est un monde. » Mais j'eus beau leur alléguer que Pythagore, Epicure, Démocrite et, de notre âge, Copernic et Kepler, avaient été de cette opinion, je ne les obligeai qu'à s'égosiller de plus belle.

[...]

J'étais de retour à mon logis, et, pour me délasser de la promenade, j'étais à peine entré dans ma chambre quand, sur ma table je trouvai un livre ouvert que je n'y avais point mis. C'était les œuvres de Cardan ; et quoique je n'eusse pas dessein d'y lire, je tombai de la vue, comme par force, justement dans une histoire que raconte ce philosophe : il écrit qu'étudiant un soir à la chandelle, il aperçut entrer, à travers les portes fermées, deux grands vieillards, lesquels après beaucoup d'interrogations qu'il leur fit, répondirent qu'ils étaient habitants de la Lune, et, cela dit, ils disparurent.

Je demeurai si surpris, tant de voir un livre qui s'était apporté là tout seul, que du temps et de la feuille où il s'était rencontré ouvert, que je pris toute cette enchaînée pour une inspiration de faire connaître aux hommes que la Lune est un monde.

« Quoi ! disais-je en moi-même, après avoir tout aujourd'hui parlé d'une chose, un livre, qui peut-être est le seul au monde où cette matière se traite, voler de ma bibliothèque sur ma table, devenir capable de raison, pour s'ouvrir justement à l'endroit d'une aventure si merveilleuse, et fournir ensuite à ma fantaisie les réflexions, et à ma volonté les desseins que je fais ! Sans doute, continuai-je, les deux vieillards qui apparurent à ce grand homme, sont ceux-là mêmes qui ont dérangé mon livre, et qui l'ont ouvert sur cette page, pour s'épargner la peine de me faire la harangue qu'ils ont faite à Cardan.

— Mais, ajoutais-je, je ne saurais m'éclaircir de ce doute, si je ne monte jusque-là ?

— Et pourquoi non ? me répondais-je aussitôt. Prométhée fut bien autrefois au ciel dérober du feu. »

Cyrano de Bergerac, *L'autre Monde, ou les Etats et Empires de la Lune*, incipit

Le roman d'Antoine Prévost d'Exiles raconte les péripéties fictives vécues par le fils de Cromwell, Cleveland. Ce dernier trouve refuge avec sa jeune épouse en Amérique, où il est accueilli par des Indiens, les Abaquis.

« Avant que de rien entreprendre pour le bien des Abaquis, j'avais médité longtemps sur les changements extérieurs qu'il me semblait d'abord à propos de mettre dans leur forme de vie, et dans leur manière de se vêtir. C'est quelque chose de si choquant pour un Européen que de les voir nus, hommes et femmes, presque sans aucun égard pour la pudeur, que j'avais résolu sans délibérer de les obliger à se couvrir le corps ; et j'y voyais peu de difficulté, non seulement parce qu'ils étaient pourvus d'une multitude incroyable de peaux de tigres, de léopards, et d'autres animaux qu'ils tuaient à la chasse ; mais parce qu'ils étaient accoutumés à s'en revêtir pendant l'hiver, et qu'il n'était question que de leur faire conserver cet usage pendant l'été. Cependant, lorsque je viens à réfléchir plus particulièrement sur ce dessein, je fus porté par d'autres raisons à changer de sentiment.

Le motif de la pudeur, qui était le seul que j'eusse de souhaiter qu'ils fussent couverts, ne me parut pas aussi fort que les inconvénients inévitables qui suivraient bientôt de l'établissement des habits. À le bien prendre, la honte d'être nu n'est point un sentiment naturel. C'est un préjugé de l'éducation et un simple effet de l'habitude. J'en avais une preuve certaine et présente dans mes sauvages mêmes, qui ne rougissaient point de leur nudité, et qui regardaient cet usage comme une chose indifférente. Pourquoi leur faire perdre cette innocente simplicité, dans laquelle ils étaient accoutumés de vivre ? Au contraire, il me parut qu'ils suivaient bien plutôt en cela l'inspiration droite de la nature. Elle les avertissait par la rigueur du froid, qu'il était nécessaire qu'ils se couvrirent en hiver ; et la chaleur leur faisait regarder leurs vêtements en été comme des choses superflues et incommodes.

Si je les oblige, disais-je, à se vêtir dans toutes les saisons, ils sentiront bientôt que c'est par une autre vue que celle de satisfaire aux besoins naturels ; ils regarderont leurs habits comme des ornements ; ils se piqueront peu à peu de propreté et de goût dans leur parure ; ils en viendront aux recherches curieuses, aux affectations, aux modes, et à tous les effets ridicules de la vanité et de l'amour propre, dont on voit tant de misérables exemples en Europe. Je veux qu'ils ne reçoivent de moi que ce qui peut leur être utile ; et je croirais leur rendre un fort mauvais office en les faisant sortir d'une grossièreté innocente pour leur ouvrir le chemin qui conduit au luxe et à la mollesse. »



Antoine Prévost d'Exiles (dit l'abbé Prévost), *Cleveland*

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

CONSIGNES :

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

CRITERES D'EVALUATION DES DEVOIRS DE PHILOSOPHIE

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

**PRESENTATION
EXPRESSION
DEMONSTRATION
CULTURE**

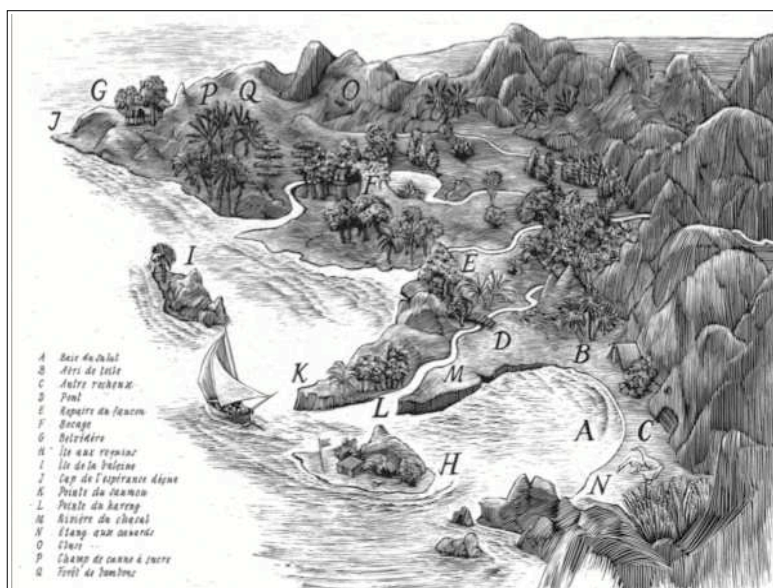
PRESENTATION : la copie doit être claire, lisible, propre, et assez longue pour attester de l'investissement du candidat.

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

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

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

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



La croisière s’amuse...

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

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

L'exposé ne doit pas excéder quinze minutes. Prise de parole équitablement partagée. Prime à l'originalité !
Envoi du diaporama au format PDF via l'ENT, la veille de l'oral, avant 18h. Respect impératif des règles de la correspondance électronique (voir Philofil). Pas de clé USB au petit matin ni d'envoi en pleine nuit.

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

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



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

QUESTIONS :

1. Organisation du pouvoir

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



2. Organisation du travail

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

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

3. Organisation des symboles

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

Trouvez un drapeau et une devise pour votre nouveau pays.

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

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

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

LES REGIMES POLITIQUES

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

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

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

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

Le régime d'assemblée

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

Le régime parlementaire

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

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

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

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

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

Le régime présidentiel

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

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

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

Le régime mixte

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

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

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



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

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

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

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

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

LES ROBINSONNADES



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

Rousseau, *Emile*

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

Marx, Le Capital

LE TRAVAIL

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

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

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

Marx, Le Capital



CORPUS DE PHILOSOPHIE POLITIQUE



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

Kant – Projet de paix perpétuelle

« Justice, force.

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

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

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

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

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

Pascal – Les Pensées



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

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

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

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

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

Chapitre XVIII : Comment les princes doivent tenir leur parole.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Machiavel – Le Prince

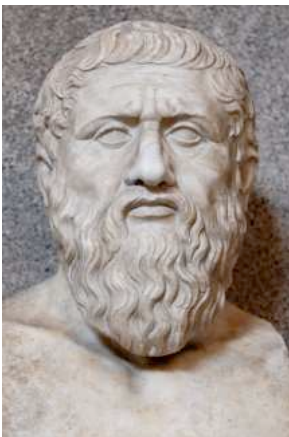


« S'il n'existait que des structures sociales d'où toute violence serait absente, le concept d'Etat aurait alors disparu et il ne subsisterait que ce qu'on appelle, au sens propre du terme, l'« anarchie ». La violence n'est évidemment pas l'unique moyen normal de l'Etat – cela ne fait aucun doute –,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

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

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

Max Weber – Le Savant et le Politique



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

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

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



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

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

Xénophon – La Cyropédie

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



§ 5. Mais, dit-on, le monarque sera plus apte que la loi à prononcer dans les cas particuliers. On admet alors évidemment qu'en même temps qu'il est législateur, il existe aussi des lois qui cessent d'être souveraines là où elles se taisent, mais qui le sont partout, où elles parlent. Dans tous les cas où la loi ne peut pas du tout prononcer, ou ne peut pas prononcer équitablement, doit-on s'en remettre à l'autorité d'un individu supérieur à tous les

autres, ou à celle de la majorité ? En fait, la majorité aujourd'hui juge, délibère, élit dans les assemblées publiques ; et tous ses décrets se rapportent à des cas particuliers. Chacun de ses membres, pris à part, est inférieur peut-être, si on le compare à l'individu dont je viens de parler ; mais l'Etat se compose précisément de cette majorité, et le repas où chacun fournit son écot est toujours plus complet que ne le serait le repas isolé d'un des convives. C'est là ce qui rend la foule, dans la plupart des cas, meilleur juge qu'un individu quel qu'il soit.

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

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

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

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

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

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



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

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

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



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

Fénelon – *Les Aventures de Télémaque*, livre V

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

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

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

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

FAISONS LA FETE !



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

Georges Bataille – La Part maudite

« Quoi ! Ne faut-il donc aucun spectacle dans une république ? Au contraire, il en faut beaucoup. C'est dans les républiques qu'ils sont nés, c'est dans leur sein qu'on les voit briller avec un véritable air de fête. A quels peuples convient-il mieux de s'assembler souvent et de former entre eux les doux liens du plaisir et de la joie, qu'à ceux qui ont tant de raisons de s'aimer et de rester à jamais unis ? Nous avons déjà plusieurs de ces fêtes publiques, ayons-en davantage encore, je n'en serai que plus charmé. Mais n'adoptons point ces spectacles exclusifs qui renferment tristement un petit nombre de gens dans un antre obscur ; qui les tiennent craintifs et immobiles dans le silence et l'inaction ; qui n'offrent aux yeux que cloisons, que pointes de fer, que soldats ; qu'affligeantes images de la servitude et de l'inégalité. Non, peuple heureux, ce ne sont pas là vos fêtes. C'est en plein air, c'est sous le ciel qu'il vous faut rassembler et vous livrer au doux sentiment de votre bonheur. Que vos plaisirs ne soient pas efféminés ni mercenaires, que rien de ce qui sent la contrainte et l'intérêt ne les empoisonne, qu'ils soient libres et généreux comme vous, que le soleil éclaire vos innocents spectacles ; vous en formerez un vous-même, le plus digne qu'il puisse éclairer.

Mais quels seront-ils enfin les objets de ces spectacles ? Qu'y montrera-t-on ? Bien, si l'on veut. Avec, la liberté, partout où règne l'affluence, le bien-être y règne aussi. Plantez au milieu, d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faites mieux encore : donnez les spectateurs en spectacle ; rendez-les acteurs eux-mêmes ; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis. Je n'ai pas besoin de renvoyer aux jeux des anciens Grecs : il en est des plus modernes, il en est d'existants, et je les trouve précisément parmi nous. Nous avons tous les ans des revues, des prix publics, des rois de l'arquebuse, du canon, de la navigation. On ne peut trop multiplier des établissements si utiles et si agréables ; on ne peut trop avoir de semblables rois. Pourquoi ne ferions-nous pas, pour nous rendre dispos et robustes, ce que nous faisons pour nous exercer aux armes ?

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



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

Rousseau, Lettre à d'Alembert sur les spectacles



« Depuis un mois les chaleurs de l'automne apprêtaient d'heureuses vendanges ; les premières gelées en ont amené l'ouverture ; le pampre grillé, laissant la grappe 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 élève au matin comme une toile de théâtre pour découvrir à l'œil un si charmant spectacle : tout conspire à lui donner un air de fête ; et cette fête n'en devient que plus belle à la réflexion, quand on songe qu'elle est la seule où les hommes aient su joindre l'agréable à l'utile.

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

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

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

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

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

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

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

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

Je me prévaux aussi des plaisirs du pays et de la saison. Je reprends la liberté de vivre à la valaisane, et de boire assez souvent du vin pur ; mais je n'en bois point qui n'ait été versé de la main d'une des deux cousines. Elles se chargent de mesurer ma soif à mes forces, et de ménager ma raison. Qui sait mieux qu'elles comment il la faut gouverner, et l'art de me l'ôter et de me la rendre ? Si le travail de la journée, la durée et la gaieté du repas, donnent plus de force au vin versé de ces mains chéries, je laisse exhaler mes transports sans contrainte ; ils n'ont plus rien que je doive taire, rien que gêne la présence du sage Wolmar. Je ne crains point que son œil éclairé lise au fond de mon cœur, et quand un tendre souvenir y veut renaître, 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 vieillées une sorte de charme que je ne puis vous expliquer, et qui m'est pourtant fort sensible. Cette réunion des différents états, la simplicité de cette occupation, l'idée de délassement, d'accord, de tranquillité, le sentiment de paix qu'elle porte à l'âme, a quelque chose d'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 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. »

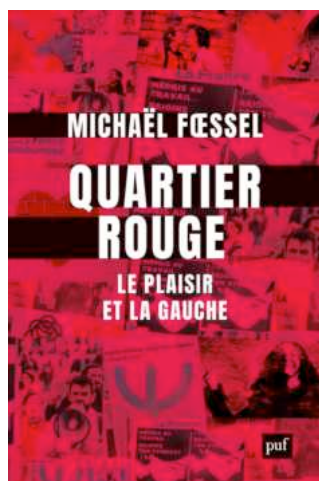


Marx et Engels – *Manifeste du parti communiste*

« 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 faneuves 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'embaras 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'apprêt du festin ; on aurait le gazon pour table et pour chaise ; les bords de la fontaine serviraient de buffet, et le dessert pendrait des arbres. Les mets seraient servis sans ordre, l'appétit dispenserait des façons ; chacun, se préférant ouvertement à tout autre, trouverait bon que tout autre se préférât de même à lui : de cette familiarité cordiale et modérée naîtrait, sans grossièreté, sans fausseté, sans contrainte, un conflit badin, plus charmant cent fois que la politesse, et plus fait pour lier les 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 ; et 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 émouvoir un peu les entrailles, et de me dire en secret : "je suis encore un homme". Si quelque fête champêtre rassemblait les habitants du lieu, j'y serais des premiers avec ma troupe. Si quelques mariages, plus bénis du ciel que ceux de la ville, se faisaient à mon voisinage, on saurait que j'aime la joie et j'y serais invité. Je porterais à ces bonnes gens quelques dons simples comme eux, et qui 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 souperais 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 1934, 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 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 XVIIIe 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 souhaitent 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 instrumentalizations et ses condamnations passées. Elle attire, aussi, car elle constitue une alternative viable aux risques contemporains de déliaison sociale et un moyen inégalable de valorisation des lieux. Multiple, elle comprend des fêtes traditionnelles saisonnières ou liées au cycle de vie, des foires, des festivals, des événements festifs de tous ordres. Elle se décline différemment en fonction des âges, des classes sociales et des différents pays et continents.

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



De quelle fête parle-t-on ?

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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



Peut-on se passer des fêtes ?

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

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

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

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



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

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

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

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

Conclusion

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

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



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

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

Stefan Zweig, Conscience contre violence

PHILOSOPHIE	DOSSIER N° 3 – LA LIBERTE	ORGANISER LES RESSOURCES DOXOGRAPHIQUES
A RENDRE LE :		

CONSIGNES :

1. Le **but de ce troisième devoir** est de continuer à maîtriser les outils des exercices du baccalauréat en organisant ses références philosophiques et culturelles. Il s'agit également de commencer à aborder l'explication de texte.
2. La **présentation** doit être soignée ; l'**expression** doit être correcte (attention au lexique, à la syntaxe et à l'orthographe).
3. Le dernier exercice est à réaliser en **groupe**. Il permet de s'entraîner au montage vidéo. Les autres exercices sont réalisés en classe.

CRITERES D'EVALUATION DES DEVOIRS DE PHILOSOPHIE

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

PRESENTATION
EXPRESSION
DEMONSTRATION
CULTURE

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

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

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

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



Le musée de l'Homme voit le jour le 20 juin 1938, dans le contexte de la montée en puissance des fascismes et des nationalismes, des idéologies auxquelles n'adhère pas cette institution. A l'époque, ce musée est considéré comme le plus moderne du monde. Il présente l'histoire de l'humanité depuis ses origines préhistoriques jusqu'à la diversité de tous les peuples de la planète. Construit et pensé comme un musée laboratoire, cet espace de recherches et de discussions revendique des valeurs d'union et combat toutes formes de racisme et d'ostracisme. Son premier directeur et fondateur, Paul Rivet, en est la figure de proue. Le 14 juin 1940, il placarde sur les portes du musée une traduction française du poème *If*, de Rudyard Kipling. Le poème appelle à garder la tête haute et se battre.

**« Monsieur le Maréchal, le pays n'est pas avec vous. La France n'est plus avec vous. »
Paul Rivet, juin 1940, lettre ouverte à Philippe Pétain**

Exercice 1 : liberté totale (exercice à préparer à la maison, réalisé en classe)

« Jamais nous n'avons été plus libres que sous l'occupation allemande. Nous avons perdu tous nos droits et d'abord celui de parler ; on nous insultait en face chaque jour et il fallait nous taire ; on nous déportait en masse, comme travailleurs, comme Juifs, comme prisonniers politiques ; partout sur les murs, dans les journaux, sur l'écran, nous retrouvions cet immonde visage que nos oppresseurs voulaient nous donner de nous-mêmes : à cause de tout cela nous étions libres. Puisque le venin nazi se glissait jusque dans notre pensée, chaque pensée juste était une conquête ; puisqu'une police toute-puissante cherchait à nous contraindre au silence, chaque parole devenait précieuse comme une déclaration de principe ; puisque nous étions traqués, chacun de nos gestes avait le poids d'un engagement. Les circonstances souvent atroces de notre combat nous mettaient enfin à même de vivre, sans fard et sans voile, cette situation déchirée, insoutenable qu'on appelle la condition humaine. L'exil, la captivité, la mort surtout que l'on masque habilement dans les époques heureuses, nous en faisons les objets perpétuels de nos soucis, nous apprenions que ce ne sont pas des accidents évitables, ni même des menaces constantes mais extérieures : il fallait y voir notre lot, notre destin, la source profonde de notre réalité d'homme ; à chaque seconde nous vivions dans sa plénitude le sens de cette petite phrase banale : « Tous les hommes sont mortels. » Et le choix que chacun faisait de lui-même était authentique puisqu'il se faisait en présence de la mort, puisqu'il aurait toujours pu s'exprimer sous la forme « plutôt la mort que... ».

Et je ne parle pas ici de cette élite que furent les vrais Résistants, mais de tous les Français qui, à toute heure du jour et de la nuit, pendant quatre ans, ont dit non. La cruauté même de l'ennemi nous poussait jusqu'aux extrémités de notre condition en nous contraignant à nous poser ces questions qu'on élude dans la paix : tous ceux d'entre nous – et quel Français ne fut une fois ou l'autre dans ce cas ? – qui connaissaient quelques détails intéressants de la Résistance se demandaient avec angoisse :

« Si on me torture, tiendrai-je le coup ? »

Ainsi la question même de la liberté était posée et nous étions au bord de la connaissance la plus profonde que l'homme peut avoir de lui-même. Car le secret d'un homme, ce n'est pas son complexe d'Œdipe ou d'infériorité, c'est la limite même de sa liberté, c'est son pouvoir de résistance aux supplices et à la mort. À ceux qui eurent une activité clandestine, les circonstances de leur lutte apportait une expérience nouvelle : ils ne combattaient pas au grand jour, comme des soldats ; traqués dans la solitude, arrêtés dans la solitude, c'est dans le délaissement, dans le dénuement le plus complet qu'ils résistaient aux tortures : seuls et nus devant des bourreaux bien rasés, bien nourris, bien vêtus qui se moquaient de leur chair misérable et à qui une conscience satisfaite, une puissance sociale démesurée donnaient toutes les apparences d'avoir raison. Pourtant, au plus profond de cette solitude, c'étaient les autres, tous les autres, tous les camarades de résistance qu'ils défendaient ; un seul mot suffisait pour provoquer dix, cent arrestations.

Cette responsabilité totale dans la solitude totale, n'est-ce pas le dévoilement même de notre liberté ? Ce délaissement, cette solitude, ce risque énorme étaient les mêmes pour tous, pour les chefs et pour les hommes ; pour ceux qui portaient des messages dont ils ignoraient le contenu comme pour ceux qui décidaient de toute la résistance, une sanction unique : l'emprisonnement, la déportation, la mort. Il n'est pas d'armée au monde où l'on trouve pareille égalité de risques pour le soldat et le généralissime. Et c'est pourquoi la Résistance fut une démocratie véritable : pour le soldat comme pour le chef, même danger, même responsabilité, même absolue liberté dans la discipline. Ainsi, dans l'ombre et dans le sang, la plus forte des Républiques s'est constituée. Chacun de ses citoyens savait qu'il se devait à tous et qu'il ne pouvait compter que sur lui-même ; chacun d'eux réalisait, dans le délaissement le plus total, son rôle historique. Chacun d'eux, contre les oppresseurs, entreprenait d'être lui-même, irrémédiablement et en se choisissant lui-même dans sa liberté, choisissait la liberté de tous. Cette république sans institutions, sans armée, sans police, il fallait que chaque Français la conquière et l'affirme à chaque instant contre le nazisme. Nous voici à présent au bord d'une autre République : ne peut-on souhaiter qu'elle conserve au grand jour les austères vertus de la République du Silence et de la Nuit. »

Jean-Paul Sartre, « La République du Silence », *Les Lettres françaises*, 9 septembre 1944

Après avoir lu le texte de Sartre, expliquez les phrases suivantes :

1. « Partout sur les murs, dans les journaux, sur l'écran, nous retrouvions cet immonde visage que nos oppresseurs voulaient nous donner de nous-mêmes. »
2. « Puisque le venin nazi se glissait jusque dans notre pensée, chaque pensée juste était une conquête. »
3. « Le choix que chacun faisait de lui-même était authentique puisqu'il se faisait en présence de la mort. »
4. « C'est pourquoi la Résistance fut une démocratie véritable. »
5. « Chacun (...) en se choisissant lui-même dans sa liberté, choisissait la liberté de tous. »



Exercice 2 : liberté morale (exercice à préparer à la maison, réalisé en classe)

« Car afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires ; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse. Et certes la grâce divine et la connaissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt, et la fortifient. De façon que cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt apparaître un défaut dans la connaissance, qu'une perfection dans la volonté ; car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire ; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent. »

Descartes, *Méditations métaphysiques*, IV

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

1. Quel est le thème de ce texte ? Quelle est son idée principale ?
2. Selon Descartes, être libre, est-ce l'être absolument ?

Exercice 3 : liberté nécessaire (exercice à préparer à la maison, réalisé en classe)



Raymond Aron rapporte que Jean Cavailès, lors d'une conversation à Londres en 1943, lui dit : « Je suis spinoziste, je crois que nous saisissons partout du nécessaire. Nécessaires les enchaînements des mathématiciens, nécessaires même les étapes de la pensée mathématique, nécessaire aussi cette lutte que nous menons. » Essayons de comprendre comment la philosophie de Spinoza peut conduire à la Résistance...

Pour Spinoza, le libre arbitre n'est qu'illusoire. Tout choix apparent est en fait le résultat d'un enchaînement de causes. Nous avons tendance à croire que nous agissons toujours de notre seul fait et que nous sommes maîtres de nos pensées et de nos actions. Nous avons quotidiennement l'impression que nous sommes la seule cause de nos actes et de nos idées, cela nous apparaît comme une évidence. Mais les choses, dans la nature, suivent un ordre déterminé. Pourquoi l'homme y échapperait-il ? Si tout ce qui se produit dans l'univers se produit selon l'enchaînement nécessaire des causes et des effets, il n'y a donc aucun sens à parler de libre arbitre.

Un acte procède du libre arbitre s'il met en jeu une initiative du sujet qui ne serait pas l'effet nécessaire de causes antécédentes. Le libre arbitre suppose que l'auteur de l'acte s'institue cause première de celui-ci. Pour Spinoza, cette illusion de liberté est une croyance irrationnelle, car elle suppose de faire de l'homme un individu échappant aux lois naturelles. Or il ne le peut. Comme le dit Spinoza dans l'*Ethique*, « les hommes se croient libres pour cette seule raison qu'ils sont conscients de

leurs actions et ignorants des causes par où ils sont déterminés ». On peut les comparer à une pierre dévalant une pente parce qu'on lui a donné une impulsion, et qui pourrait croire, si elle était douée de conscience, ne devoir son mouvement qu'à elle-même, comme l'établit Spinoza dans la *Lettre LVIII* à Schuller. La liberté absolue semble donc bien être une illusion de l'ignorance et il apparaît que la renonciation à cette illusion est un impératif de la lucidité.

La réflexion commune tend à identifier libre arbitre et liberté et ne comprend cette dernière que comme la capacité de se soustraire complètement aux déterminations. Elle oppose liberté et nécessité, pensant que la liberté d'indifférence est la racine de toute liberté. Mais cette assimilation est des plus discutables. Les hommes qui nous paraissent les plus libres ne sont pas ceux qui sont totalement indéterminés mais ceux qui accomplissement ce pour quoi ils semblent être faits. En ce sens, Spinoza affirme qu'est libre celui qui coïncide avec son essence et exprime sa nécessité propre : « J'appelle libre une chose qui est et agit par la seule nécessité de sa nature ; contrainte, celle qui est déterminée par une autre à exister et à agir d'une certaine façon déterminée » (*Lettre LVIII* à Schuller).

Plus un être est nécessaire, c'est-à-dire parfaitement lui-même, plus il est libre : Dieu est ainsi l'être nécessaire et libre par excellence, remarque Spinoza. Mais tout homme est soumis à l'enchaînement des causes et est nécessairement déterminé par une extériorité qui vient alors faire obstacle à sa nécessité interne. C'est ce qui explique que l'homme est soumis à des passions, c'est-à-dire qu'il est la cause inadéquate de ce qui se passe en lui. Etre délivré de la passion, et donc de la servitude, consiste à devenir la cause adéquate de ce qui se passe en nous. Comment dès lors, l'homme peut-il être véritablement lui-même et ainsi être véritablement libre ? Il doit s'efforcer de parvenir à une connaissance claire et distincte de ses affections, pour qu'elles cessent d'être des passions. Ainsi, un homme qui subit un amour passionnel pourra, après en avoir eu une connaissance claire et distincte, récupérer l'énergie présente en cet amour et affirmer par là son essence. Car « à toutes les actions auxquelles nous sommes déterminés par une affection qui est une passion, nous pouvons être déterminés sans elle par la raison » (*Ethique*). Il faut pour cela s'attacher à connaître les lois de la nature, l'enchaînement nécessaire des causes ; seule cette compréhension permet de trouver une harmonie entre la nécessité interne de l'individu et la nécessité externe. Elle est le point de départ d'une libération par rapport à tout ce qui entrave l'affirmation de l'être propre et de la liberté de l'individu. Faire l'expérience de la liberté consiste donc à être parfaitement soi-même, dans un accord avec les déterminations extérieures et non dans une indépendance par rapport à elles.

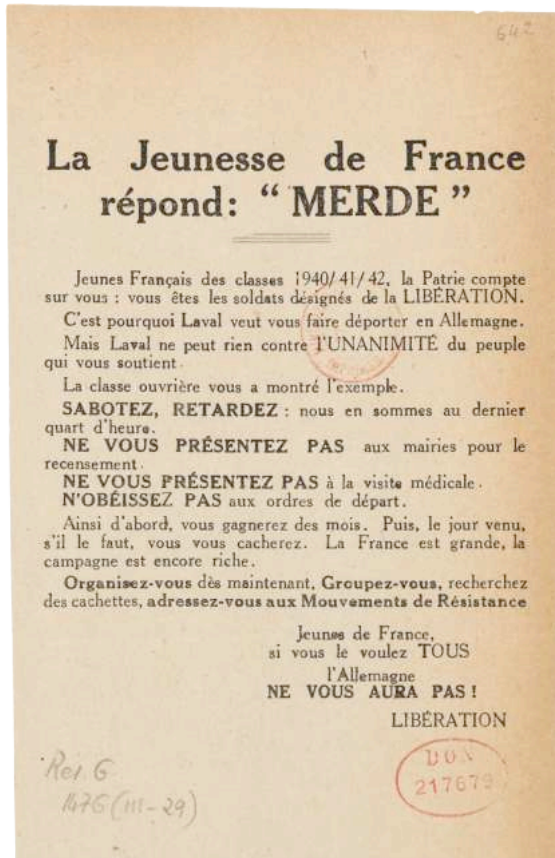
Se libérer des nécessités c'est donc les admettre, admettre un ordre qui nous régit malgré nous, nous rendre plus fort en acceptant les causes extérieures sans qu'elles ne soient une fatalité. En comprenant rationnellement, je n'agis plus selon une nécessité extérieure à mon être mais selon ma nécessité propre et par cette compréhension rationnelle, je me libère de la servitude passionnelle. La connaissance de ce qui nous détermine, donc du monde qui nous entoure, nous permet de moins subir, de ruser avec les déterminismes et d'accomplir notre nécessité propre. Action que je peux entreprendre librement sans intervention externe, seulement avec mon esprit. La liberté est donc moins à mesurer selon la quantité que selon la qualité. Est libre de ses actes celui qui peut véritablement dire que ses actes sont bien lui-même et ce par quoi son être se fait. Si on ne peut pas faire l'expérience d'une liberté absolue, qui demeure à titre d'idéal métaphysique, on peut néanmoins faire l'expérience d'une libération qui progresse à mesure que la connaissance s'affermir.

« Puisqu'il n'y a rien d'où ne résulte quelque effet (par la proposition 36, partie 1), et puisque tout ce qui résulte d'une idée qui est adéquate dans notre âme est toujours compris d'une façon claire et distincte (par la proposition 40, partie 2), il s'ensuit que chacun de nous a le pouvoir de se former de soi-même et de ses affects une connaissance claire et distincte, sinon d'une manière absolue, au moins d'une façon partielle, et par conséquent chacun peut diminuer dans son âme l'élément de la passivité. Tous les soins de l'homme doivent donc tendre vers ce but, savoir, la connaissance la plus claire et la plus distincte possible de chaque affect ; car il en résultera que l'âme sera déterminée à aller de l'affect à la pensée des objets qu'elle perçoit clairement et distinctement, et où elle trouve un parfait repos ; et par suite, l'affect se trouvant séparé de la pensée d'une cause extérieure et joint à des pensées vraies, l'amour, la haine, etc., disparaîtront aussitôt (par la proposition 2, partie 5) ; et en outre les appétits, les désirs qui en sont la suite ordinaire ne pourront plus avoir d'excès (par la proposition 61, partie 4).

Remarquons en effet que c'est par un seul et même appétit que l'homme agit et qu'il pâtit. Par exemple, la nature humaine est ainsi faite que tout homme désire que les autres vivent suivant son humeur particulière (par le scolie de la proposition 31, partie 3). Or, cet appétit, quand il n'est pas conduit par la raison, est une passion qui s'appelle ambition et ne diffère pas beaucoup de l'orgueil, tandis qu'au contraire cet appétit est un principe actif dans un homme que la raison conduit, et une vertu, qui est la piété (voyez le scolie 1 de la proposition 37, partie 4, et la 2e démonstration de cette même proposition). Et de même, tous les appétits, tous les désirs ne sont des passions proprement dites qu'en tant qu'elles naissent d'idées inadéquates ; mais en tant qu'ils sont excités et produits par des idées adéquates, ce sont des vertus. Or, tous les désirs qui nous déterminent à l'action peuvent naître aussi bien d'idées adéquates que d'idées inadéquates (voyez la proposition 59, partie 4). Ainsi donc, pour revenir au point d'où je me suis un peu écarté, ce remède contre le dérèglement des affects, qui consiste à s'en former une connaissance vraie, est le meilleur emploi qu'il nous soit donné de faire de notre puissance, puisque toute la puissance de l'âme se réduit à penser et à former des idées adéquates, comme on l'a fait voir ci-dessus (voyez la proposition 3, partie 3). »

Ethique, cinquième partie, scolie de la proposition 4

Pourquoi, lorsqu'on a lu et compris ce texte et les explications qui le précèdent, considère-t-on, comme Jean Cavailès, qu'entrer dans la Résistance est une nécessité ?



Exercice 4 : Résistance ! (exercice à préparer en groupe à la maison, à présenter en classe)

Le réseau du musée de l'Homme

Dès juin 1940, un premier groupe d'opposition au régime de Vichy et au nazisme est formé par Yvonne Oddon (bibliothécaire), Boris Vildé et Anatole Lewitsky (ethnologues d'origine russe) dans les locaux du musée de l'Homme. Ce mouvement se transforme en un « secteur » clandestin dirigé par Boris Vildé et définitivement structuré en octobre 1940. Il compte cent membres répartis en huit groupes aux activités propres comme l'évasion de prisonniers (grâce à de faux certificats de maladie et le recrutement de passeurs), la propagande (les journaux *Résistance* et *Vérité française* sont créés respectivement en septembre et décembre 1940) et le renseignement (collecte d'informations et leur acheminement vers Londres).

A la fin de l'automne 1940, le secteur de Boris Vildé se rapproche d'un secteur géré par Maurice Dutheil de La Rochère (cinquante membres) et d'un autre géré par Paul Hauet et Germaine Tillion (quatre-vingts membres). Ces trois secteurs sont implantés sur l'ensemble de la zone occupée, ainsi que dans certaines villes de la zone libre (Bordeaux, Perpignan, Toulouse, Lyon, Vichy).

La précocité de la création du réseau de résistance du musée de l'Homme est à l'image de celle des premières arrestations. À Paris, le service de renseignements allemand (l'Abwehr) est installé à l'hôtel Lutetia dans le 6^{ème} arrondissement, d'où il traite les informations qui lui sont transmises par des agents infiltrés. Parmi eux, Albert Gaveau, mécanicien, agent de liaison et homme de confiance de Boris Vildé, dénonce à l'Abwehr l'existence du réseau de Résistance du musée de l'Homme. Les premières arrestations ont lieu en février 1941.

À la suite d'une enquête d'une année, dix-neuf personnes sont inculpées de crime d'espionnage au profit d'une puissance ennemie. Le 8 janvier 1942, un procès se tient devant une cour allemande. Le verdict est : dix peines capitales, trois peines de prison et six non-lieux. Les femmes condamnées à la peine capitale sont finalement déportées vers des camps de concentration allemands. Le 23 février 1942, Jules Andrieu, Georges Ithier, Anatole Lewitsky, Léon Nordmann, René Sénéchal, Boris Vildé et Pierre Walter sont fusillés au Mont Valérien. Le

13 août 1942, Germaine Tillion est arrêtée à la gare de Lyon à Paris, avant d'être envoyée aux prisons de la Santé (Paris) et de Fresnes (Val-de-Marne), puis d'être déportée au camp de Ravensbrück. Dès la fin de la guerre et son retour de Ravensbrück, Germaine Tillion est chargée de régulariser les pensions au titre de combattant volontaire de la Résistance et enregistre le réseau sous le nom de « Réseau du musée de l'Homme - Hauet - Vildé ».

« Paris, fin novembre 1940. Le comité de rédaction de notre journal est formé. Marcel Abraham, Jean Cassou, Claude Aveline. Vildé dit que nous pouvons disposer de trois pages. [...] Le nom du canard ? On avait pensé, dit Vildé, à *Libération*, mais ce nom paraît un peu prématuré, on a décidé (qui, on ?... nous l'ignorons) que ce serait : *Résistance*. Nous discutons des tendances politiques. De Gaulle aura toute notre sympathie respectueuse... nous devons être prudents et connaître son idéal politique. Être circonspects pendant un temps en parlant de cette vieille ganache de Maréchal. Nous savons tous ce que vaut ce Franco au petit pied ; toutefois, beaucoup de gens n'ont pas encore ouvert les yeux. L'avenir se chargera de lui les éclairer. Mais nous risquons de faire du tort à notre cause en les instruisant trop brutalement. Nous entassons dès aujourd'hui les documents sur le "vieux" [...]. Nous l'aiderons à s'enfoncer dans la boue dans laquelle il patauge déjà... Oh ! Montoire ! »

extrait du journal d'Agnès Humbert
dans *Notre Guerre, Souvenirs de Résistance, 1940-1945*



« Nous voici à présent au bord d'une autre République : ne peut-on souhaiter qu'elle conserve au grand jour les austères vertus de la République du Silence et de la Nuit. » dit Sartre dans *La République du Silence*.

Ensemble et en faisant en sorte que la parole soit distribuée à égalité, vous réaliserez une vidéo d'une durée maximale de 10 minutes.

Germaine Tillion, Hélène Langevin, Yvonne Oddon, Agnès Humbert, Geneviève de Gaulle-Anthonioz, Eveline Lot-Falck, Paul Rivet, Anatole Lewitsky, Jean Cassou, Jean Cavailles, Pierre Brossolette, Jean Zay, Boris Vildé, Valentin Feldman, Georges Politzer, Jacques Decour, Jacques Solomon, Marcel Abraham, Claude Aveline, Jules Andrieu, Georges Ithier, Léon Nordmann, René Sénéchal, Pierre Walter ou un autre résistant du réseau du Musée de l'Homme : chaque membre du groupe choisit d'incarner un de ces personnages historiques. Il se présente pour que l'on comprenne qui il est. **Vous expliquerez, en incarnant les personnages historiques auxquels vous rendez hommage, quelles devraient être les « austères vertus »**

que la France d'aujourd'hui, si elle choisissait d'être l'héritière de « *la République du Silence et de la Nuit* » devrait retrouver, cultiver et transmettre.

Si la réalisation de la vidéo excède vos capacités créatives et techniques, vous présenterez votre exposé à l'oral. La vidéo est à envoyer à catherine.robert26@orange.fr avant 18h, veille de la présentation orale. Complétez votre information sur le Philofil, dans la rubrique DEVOIRS.

EXERCICE 5 : (exercice à préparer à la maison, réalisé en classe)

A l'issue de ce dossier, on doit pouvoir rechercher tous les sujets sur la liberté que ses acquis permettent de traiter.

PHILOSOPHIE	DOSSIER N° 4 – LA JUSTICE	ARGUMENTER, EXPLIQUER
A RENDRE LE :		

CONSIGNES :

1. Le **but de ce quatrième devoir** est de continuer à explorer les principes de l'argumentation.
2. La **présentation** doit être soignée ; l'**expression** doit être correcte.
3. Ce devoir est à réaliser en groupe. Un diaporama soutiendra la prestation orale.

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 rendre.

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

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

D'après une idée originale d'Antoine Muller.

Exercice 1 :



Une flûte pour trois enfants

Une question centrale en philosophie est : « Qu'est ce qui est juste ? Qu'est-ce qui est injuste ? ». Cette question touche autant le domaine de la philosophie morale, celui de la philosophie politique et celui de la philosophie du droit. En première approximation, la justice a à voir avec la vérité. Il est particulièrement injuste d'accuser quelqu'un à tort. Mais la justice a aussi à voir avec l'égalité, l'équité de traitement. Il est injuste de payer Paul 1000 € pour un travail et Roger 500 € pour exactement le même travail. Pour autant, une fois que l'on a défini la justice comme égalité entre les membres d'une communauté, on n'a pourtant pas résolu la question de la nature du juste et de l'injuste. L'égalité peut en effet être conçue de différentes manières. Amartya Sen, philosophe et économiste couronné par le prix Nobel d'économie, donne une

intéressante illustration de cette problématique dans son livre *L'Idée de justice*. Il part d'un exemple très simple, mais pourtant très parlant et qui met au grand jour cette problématique.

« Il s'agit de décider lequel de ces trois enfants – Anne, Bob ou Carla – doit recevoir la flûte qu'ils se disputent. Anne la revendique au motif qu'elle est la seule des trois à savoir en jouer (les autres ne nient pas) et qu'ils serait vraiment injuste de refuser cet instrument au seul enfant capable de s'en servir. Sans aucune information, les raisons de lui donner la flûte sont fortes.

Autre scénario : Bob prend la parole, défend son droit à avoir la flûte en faisant valoir qu'il est le seul des trois à être pauvre au point de ne posséder aucun jouet. Avec la flûte, il aurait quelque chose pour s'amuser (les deux autres concèdent qu'ils sont plus riches et disposent d'agréables objets). Si l'on entend que Bob et pas les autres enfants, on a de bonnes raisons de lui attribuer la flûte.

Dans le troisième scénario, c'est Carla qui fait remarquer qu'elle a travaillé assidûment pendant des mois pour fabriquer cette flûte (les autres le confirment) et au moment précis où elle a atteint le but, « juste à ce moment-là », se plaint-elle, « ces pilleurs tentent de lui prendre la flûte ». Si l'on entend que les propos de Carla, on peut être enclin à lui donner la flûte, car il est compréhensible qu'elle revendique un objet fabriqué de ses propres mains.

Mais si l'on a écouté les trois enfants et leurs logiques respectives, la décision est difficile à prendre. »

L'exemple que met en valeur Amartya Sen est intéressant parce qu'il montre que différentes logiques peuvent en toute sincérité donner un sentiment complètement différent de ce qui semble égal et qui ne l'est pas, de ce qui semble juste et injuste. Anne fait valoir au fond un principe utilitariste : il est plus utile à nos oreilles qu'Anne se mette à jouer de la flûte, les deux autres nous casseront à tous les coups les oreilles s'ils se mettent à jouer de cet instrument ! Bob fait valoir un principe d'égalitarisme social : il est juste d'aider ceux qui n'ont pas eu de chance dans l'existence, qui sont défavorisés par un système social inique. Enfin, Carla met en avant la valeur du travail et fait valoir que l'on a le droit de jouir des fruits de son travail (libertarisme).

L'égalité est multiforme :

- **égalité des droits** : tous les individus suivent les mêmes règles juridiques.
- **égalité des chances** : tous les individus peuvent accéder aux positions sociales les plus valorisées.
- **égalité des situations** : tous les individus disposent d'avantages économiques et sociaux identiques.

La conception **utilitariste** considère que ce qui est juste, est ce qui permet le bien-être du plus grand nombre de personnes, même si certains perdent en bien-être. Selon Jeremy Bentham (1748-1832) chacun de nous cherche à diminuer sa souffrance et à augmenter son bonheur. De même pour la société.

Le **libertarisme** est contre l'intervention de l'Etat (impôts), la justice c'est simplement l'égalité des droits. Il suffit alors que les individus agissent librement et profiter du résultat de leur travail. Selon Hayek (1899-1992) est juste tout ce qui résulte des actions libres d'individus égaux en droit.

L'**égalitarisme** propose :

- Quand il est **strict**, une égalité des situations totale.
- Quand il est **libéral**, selon John Rawls (1921-2002) :
 - o toute personne a droit à un grand ensemble de libertés compatible avec un ensemble semblable de libertés pour tous.
 - o les inégalités économiques et sociales doivent : être au plus grand bénéfice des individus les moins avantagés et être attachées à des fonctions accessibles par égalités des chances.

La justice sociale vise à donner plus à ceux qui en ont le plus besoin, donc partager les ressources de façon équitable. Cependant :

- l'**utilitarisme** considère qu'une société juste est celle qui maximise la satisfaction du plus grand nombre.
- le **libertarisme** considère que l'égalité des droits suffit à rendre une société juste avec des individus libres.
- l'**égalitarisme libéral** vise l'égalité des chances, en tolérant des inégalités si leur suppression a pour effet de dégrader la situation des défavorisés.
- l'**égalitarisme strict** vise la suppression totale des inégalités.

On retrouve ces différentes logiques à l'œuvre sur l'échiquier politique et dans l'organisation sociale : les gens de gauche défendent l'idée que les personnes défavorisées soient plus défendues par la société, que ce soient les personnes pauvres, handicapées ou malades. Les allocations sociales et la sécurité sociale ainsi que les subventions à la culture, à l'enseignement tentent alors de pallier aux manques que ces personnes subissent. L'éthique libérale, elle, mettra plus en valeur les efforts fournis par ceux qui travaillent et qui méritent d'être récompensés pour leur labeur. Enfin, d'autres défendent l'idée qu'il faut aider ceux qui ont des bonnes prédispositions pour faire avancer la société : donner des bourses à des jeunes chercheurs prometteurs pour qu'ils fassent avancer la recherche scientifique, ce qui bénéficiera à toute la société en fin de compte.

La question devient alors : « comment coordonner ces différentes logiques de l'égalité et de la justice au sein d'une même société ? ». Il s'agit de faire évoluer ces différentes logiques et de les structurer grâce au débat démocratique et à la réflexion philosophique pour obtenir une société qui soit globalement plus juste. Cette société sera peut-être encore traversée de débats et de luttes sociales, ce ne sera pas une société parfaite, mais aucune société réelle ne peut revendiquer ce statut. Une société parfaite ne peut pas exister quand elle est composée de citoyens qui sont tous imparfaits.



Dans *L'Idée de justice*, Amartya Sen, s'écarte d'une conception idéaliste de la justice (dans la lignée de Hobbes, Rousseau ou encore de John Rawls) et s'inscrit dans une autre tradition des Lumières, portée par Smith, Condorcet, Bentham, Wollstonecraft, Marx et Mill : celle qui compare les différentes situations sociales pour combattre les injustices réelles. La démocratie, en tant que gouvernement par la discussion, joue un rôle clé : c'est à partir de l'exercice de la raison publique qu'on peut choisir entre les diverses conceptions du juste, selon les priorités du moment et les facultés de chacun. Pour combattre les inégalités de pouvoir comme de revenu, Sen propose d'augmenter les salaires, mais aussi de renforcer le pouvoir des individus de choisir, afin de mener la vie à laquelle ils aspirent.

ORAL :

Cas n°1 : Vous êtes quatre frères et sœurs. Vos parents ont décidé de consacrer, en tout, 80 € par mois à votre argent de poche. Comment devraient-ils les répartir ?

Rôle 1 : Le n°1 est l'aîné. Il a vingt ans. Il fait des petits boulots mais habite toujours chez ses parents.

Rôle 2 : Le n°2 a seize ans. Il s'est fait renvoyé de plusieurs lycées. Il met de l'argent de côté pour passer le permis de conduire.

Rôle 3 : Le n°3 a seize ans. Il a de bons résultats scolaires. Il dépense son argent dans des paris en ligne. Il lui est arrivé de voler de l'argent à ses parents pour le faire.

Rôle 4 : Le n°4 est la petite dernière. Elle a cinq ans.

Cas n°2 : Querelle de succession à la tête d'un royaume entre quatre frères et sœurs. A qui doit revenir le trône ?

Rôle 1 : Le n°1 est celui des quatre enfants qui a la plus grande popularité.

Rôle 2 : Le n°2 a accompagné son père dans ses campagnes militaires pour étendre le royaume.

Rôle 3 : Le n°3 est l'aîné. La tradition veut que le trône lui revienne.

Rôle 4 : Le n°4 est le plus rusé, celui qui a le meilleur sens des alliances et des calculs politiques.

Cas n°3 : On doit récolter parmi vous 800 euros d'impôts mensuels. Comment faut-il répartir cette charge ?

Rôle 1 : Le n°1 touche des indemnités qui sont ses seuls revenus (534 euros par mois / RSA). Il vit chez ses parents.

Rôle 2 : Le n°2 a monté de toutes pièces une entreprise d'informatique, qui lui permet de toucher 3000 euros par mois. Ses actions en bourse lui rapportent 1000 euros par mois. Il a mis 10 000 euros de côté.

Rôle 3 : Le n°3 travaille comme caissier dans un supermarché. Il gagne 1000 euros par mois. Il est locataire et n'a pas d'argent de côté.

Rôle 4 : Le n°4 a hérité de ses parents la somme de 10 000 euros, qu'il garde à la banque, et d'une petite maison, dont il loue de rez-de-chaussée, ce qui lui apporte 500 euros par mois. Il préfère ne pas travailler.

Cas n°4 : Un poste se libère dans une entreprise. Qui doit-elle embaucher ?

Rôle 1 : Le n°1 a écopé d'une condamnation il y a dix ans pour un vol qu'il a toujours nié, mais son expérience dans une autre entreprise correspond parfaitement au poste.

Rôle 2 : Le n°2, dans le besoin et motivé, élève seul ses quatre enfants.

Rôle 3 : Le n°3 est jeune, il fait partie de la famille qui possède l'entreprise et est susceptible de prendre la succession à sa tête.

Rôle 4 : Le n°4 connaît l'entreprise pour y avoir déjà travaillé. Il est la seule personne dans ce cas.

Cas n°5 : Vous êtes quatre candidats à l'élection présidentielle qui a lieu dans un mois. Comment faut-il répartir de temps d'antenne entre vous ?

Rôle 1 : Le n°1 a fait surtout campagne sur Internet, où ses vidéos sont très consultées. Les sondages annoncent 25 % d'intentions de vote pour lui. 10 % des députés sont de son parti.

Rôle 2 : Le n°2 est l'actuel président. La moitié des députés sont de son parti. Sa popularité est en baisse, et les sondages annoncent que 30 % des électeurs devraient voter pour lui.

Rôle 3 : Le parti du n°3 est peu connu. Seuls 2 % des électeurs veulent voter pour lui d'après les sondages. 5 % des députés sont de son parti.

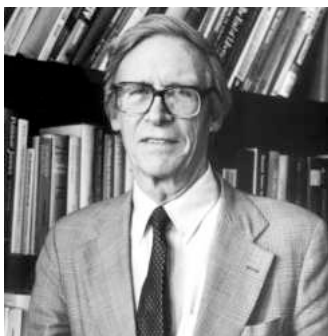
Rôle 4 : Le n°4 est en tête dans les sondages avec 43 % d'intentions de vote. Son parti est nouveau, aussi aucun député actuel n'en est membre pour l'instant.

Les cas sont tirés au sort. Dans un premier temps, chaque groupe présente la situation qu'il a à traiter et les arguments de chaque protagoniste. Le groupe explique ensuite quelle conception de la justice il a choisi de défendre en donnant sa faveur au candidat qu'il semble le plus juste de soutenir.

Dans un second temps, le groupe présente une autre situation originale avec un autre scénario à quatre rôles et explique comment il choisit alors de faire régner la justice.

Un diaporama est bienvenu pour s'entraîner à son usage et expliciter la démonstration (envoi la veille de l'oral avant 18h, car il est absolument juste de respecter le sommeil professoral).

Pour aller plus loin...



Pour Rawls, le législateur doit prendre ses décisions sous un « voile d'ignorance ». Autrement dit, le législateur doit occulter sa propre position dans la société et prendre ses décisions comme s'il pouvait, un jour, occuper une autre position sociale. Ce faisant, le législateur fera en sorte d'établir des règles les moins défavorables aux plus désavantagés, étant lui-même conscient de pouvoir potentiellement se retrouver dans cette position. Rawls estime que, sous ce « voile d'ignorance », deux principes de justice seraient décidés, et doivent donc être garantis par les institutions :

- Le principe de liberté : chaque citoyen doit avoir accès aux mêmes libertés, et la liberté de chacun doit être compatible avec la liberté des autres membres de la société.

- Le principe de différence : certaines différences peuvent être tolérées dans une société juste, à une double condition :

A - Les fonctions qui procurent des avantages doivent être accessibles de la même manière à tous les membres de la société. L'égalité des chances est le socle nécessaire d'une société juste (« il doit être indifférent de naître avec telles caractéristiques plutôt que telles autres »).

B - Les inégalités sont justifiées lorsqu'elles permettent d'améliorer la situation des plus désavantagés. Ce principe justifie les aides accordées aux plus pauvres, mais aussi certains écarts de salaires (« une personne talentueuse aura [...] droit légitimement aux revenus plus élevés que lui vaut son talent si la collectivité en profite aussi »).

Rawls introduit dans sa pensée le concept de « biens premiers ». Ces derniers recouvrent les libertés et droits fondamentaux (revenu, richesse, pouvoir, opportunités et bases sociales du respect de soi). Ces « biens premiers » forment les soubassements d'une société juste, il convient de les mettre à disposition de tous. Amartya Sen ira plus loin que Rawls en considérant que l'accès aux « biens premiers » n'est pas suffisant pour garantir la justice d'une société. Pour Sen, il faut également se préoccuper d'égaliser les capacités (« capabilités ») des citoyens à profiter de ces biens (la santé, la réflexion, une longue espérance de vie, etc.).

« Dans la théorie de la justice comme équité, la position originelle d'égalité correspond à l'état de nature dans la théorie traditionnelle du contrat social. Cette position originelle n'est pas conçue, bien sûr, comme étant une situation historique réelle, encore moins une forme primitive de la culture. Il faut la comprendre comme étant une situation purement hypothétique, définie de manière à conduire à une certaine conception de la justice. Parmi les traits essentiels de cette situation, il y a le fait que personne ne connaît sa place dans la société, sa position de classe ou son statut social, pas plus que personne ne connaît le sort qui lui est réservé dans la répartition des capacités et des dons naturels, par exemple l'intelligence, la force, etc. J'irai même jusqu'à poser que les partenaires ignorent leurs propres conceptions du bien ou leurs tendances psychologiques particulières. Les principes de la justice sont choisis derrière un voile d'ignorance. Ceci garantit que personne n'est avantagé ou désavantagé dans le choix des principes par le hasard naturel ou par la contingence, des circonstances sociales. Comme tous ont une situation comparable et qu'aucun ne peut formuler des principes favorisant sa condition particulière, les principes de la justice sont le résultat d'un accord ou d'une négociation équitables. Car, étant donné les circonstances de la position originelle, c'est-à-dire la symétrie des relations entre les partenaires, cette situation initiale est équitable à l'égard des sujets moraux, c'est-à-dire d'êtres rationnels ayant leurs propres systèmes de fins et capables, selon moi, d'un sens de la justice. »

John Rawls, *Théorie de la justice*, 1971

« Je soutiendrai que les personnes placées dans la situation initiale choisiraient deux principes assez différents. Le premier exige l'égalité d'attribution des droits et des devoirs de base. Le second, lui, pose que les inégalités socio-économiques, prenons par exemple des inégalités de richesse et d'autorité, sont justes si et seulement si elles produisent, en compensation, des avantages pour chacun, et, en particulier, pour les membres les plus désavantagés de la société. Ces principes excluent la justification d'institutions par l'argument selon lequel les épreuves endurées par certains peuvent être contrebalancées par un plus grand bien, au total. Il peut être opportun, dans certains cas, que certains possèdent moins afin que d'autres prospèrent, mais ceci n'est pas juste. Par contre, il n'y a pas d'injustice dans le fait qu'un petit nombre obtienne des avantages supérieurs à la moyenne, à condition que soit améliorée la situation des moins favorisés.

L'idée intuitive est la suivante : puisque le bien dépend d'un système de coopération sans lequel nul ne saurait avoir une existence satisfaisante, la répartition des avantages doit être telle qu'elle puisse entraîner la coopération volontaire de chaque participant, y compris des moins favorisés. Les deux principes que j'ai mentionnés plus haut constituent, semble-t-il, une base équitable sur laquelle les mieux lotis ou les plus chanceux dans leur position sociale - conditions qui ne sont ni l'une ni l'autre dues, nous l'avons déjà dit, au mérite - pourraient espérer obtenir la coopération volontaire des autres participants ; ceci dans le cas où le bien-être de tous est conditionné par l'application d'un système de coopération. C'est à ces principes que nous sommes conduits dès que nous décidons de rechercher une conception de la justice qui empêche d'utiliser les hasards des dons naturels et les contingences sociales comme des atouts dans la poursuite des avantages politiques et sociaux. »

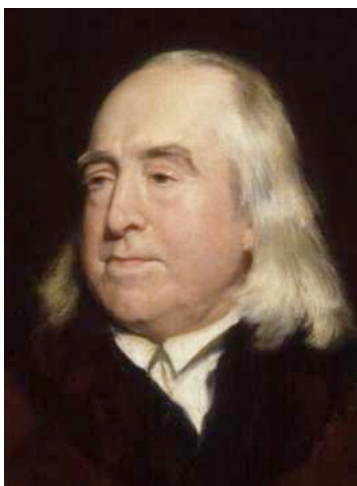
John Rawls, *Théorie de la justice*, 1971

« En premier lieu : chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres.

En second lieu : les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois, (a) l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage, de chacun et (b) qu'elles soient attachées à des positions et des fonctions ouvertes à tous. [...] Ainsi, nous distinguons entre les aspects du système social qui définissent et garantissent l'égalité des libertés de base pour chacun, et les aspects qui spécifient et établissent des inégalités sociales et économiques. Or, il est essentiel d'observer que l'on peut établir une liste de ces libertés de base. Parmi elles, les plus importantes sont les libertés politiques (droit de vote et d'occuper un poste public), la liberté d'expression, de réunion, la liberté de pensée et de conscience ; la liberté de la personne, qui comporte la protection à l'égard de l'oppression psychologique et de l'agression physique (intégrité de la personne) ; le droit de propriété personnelle et la protection à l'égard de l'arrestation et de l'emprisonnement arbitraires, tels qu'ils sont définis par le concept de l'autorité de la loi. Ces libertés doivent être égales pour tous d'après le premier principe.

Le second principe s'applique, dans la première approximation, à la répartition des revenus et des richesses et aux grandes lignes des organisations qui utilisent des différences d'autorité et de responsabilité. Si la répartition de la richesse et des revenus n'a pas besoin d'être égale, elle doit être à l'avantage de chacun et, en même temps, les positions d'autorité et de responsabilité doivent être accessibles à tous. »

John Rawls, *Théorie de la justice*, 1971



Jeremy Bentham, reconnu comme le père de l'utilitarisme avec John Stuart Mill, est un théoricien majeur de la philosophie du droit. Ses idées ont largement influencé le développement du conséquentialisme, terme inventé par Elisabeth Anscombe en 1958 et désignant l'ensemble des théories morales qui soutiennent que ce sont les conséquences d'une action donnée qui doivent constituer la base de tout jugement moral de ladite action. Ainsi, d'un point de vue conséquentialiste, une action moralement juste est une action dont les conséquences sont bonnes. Plus formellement, le conséquentialisme est le point de vue moral qui prend les conséquences pour seul critère normatif. On oppose généralement le conséquentialisme aux éthiques déontologiques, lesquelles mettent l'accent sur le type d'action plutôt que sur ses conséquences, et à l'éthique de la vertu, laquelle se concentre sur le caractère et les motivations de l'agent.

Précurseur du social-libéralisme, Bentham s'exprime en faveur de la liberté individuelle, de la liberté d'expression, de la liberté économique, de l'abolition de l'usure, de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, du droit des animaux, de l'égalité des sexes, du droit au divorce, de la décriminalisation des rapports homosexuels, de l'abolition de l'esclavage, de l'abolition de la peine de mort, et de l'abolition des peines physiques, y compris celles réservées

aux enfants. Bien que très clairement favorable à l'extension des droits individuels, il s'oppose à l'idée de lois ou de droits naturels, des « non-sens sur des échasses », et à l'idée de contrat social.

La pensée de Bentham part du principe suivant : les individus ne conçoivent leurs intérêts que sous le rapport du plaisir et de la peine. Ils cherchent à « maximiser » leur plaisir, exprimé par le surplus de plaisir sur la peine. Chaque individu procède donc à un calcul hédoniste, chaque action possédant des effets négatifs et des effets positifs, et ce, pour un temps plus ou moins long avec divers degrés d'intensité ; il s'agit alors pour l'individu de réaliser celles qui lui apportent le plus de plaisir. Il donnera le nom d'utilitarisme à cette doctrine dès 1781.

Bentham a mis au point une méthode de calcul du bonheur et des peines : le calcul félicifique, qui vise à déterminer scientifiquement — c'est-à-dire en usant de règles précises — la quantité de plaisir et de peine générée par nos diverses actions.

Ces critères sont au nombre de sept :

- **Durée** : Un plaisir long et durable est plus utile qu'un plaisir passager ;
- **Intensité** : Un plaisir intense est plus utile qu'un plaisir de faible intensité ;
- **Certitude** : Un plaisir est plus utile si on est sûr qu'il se réalisera ;
- **Proximité** : Un plaisir immédiat est plus utile qu'un plaisir qui se réalisera à long terme ;
- **Etendue** : Un plaisir vécu à plusieurs est plus utile qu'un plaisir vécu seul ;
- **Fécondité** : Un plaisir qui entraîne d'autres est plus utile qu'un plaisir simple ;
- **Pureté** : Un plaisir qui n'entraîne pas de souffrance ultérieure est plus utile qu'un plaisir qui risque d'en amener.

Théoriquement, l'action la plus morale sera celle qui réunit le plus grand nombre de critères.

Afin d'assurer le bonheur de la population dans son entier, l'Etat est nécessaire, car lui seul est légitime pour garantir le respect des libertés individuelles et pour promouvoir le bonheur collectif. Il se doit de prendre les mesures législatives et sociales permettant de maximiser le bonheur total. Ainsi une loi ne doit être jugée bonne ou mauvaise que sous le rapport de sa capacité à augmenter le plaisir de tous. Il propose donc que l'Etat :

- **garantisse un revenu minimum pour tous, protège les biens et les personnes, défende les citoyens des agressions extérieures ;**
- **encourage la croissance économique (augmentation du bonheur collectif) et démographique (pour une meilleure défense nationale, facteur de bonheur collectif) ;**
- **assure une redistribution des richesses propre à augmenter le bonheur collectif (il est partisan d'une taxe progressive sur les héritages).**

La nature de cet Etat ne peut être que démocratique, une démocratie cependant élitiste : Bentham souhaite le suffrage censitaire (seuls les gens acquittant le cens peuvent voter). En effet, un monarque ou une dictature n'auraient tendance qu'à maximiser leur propre bonheur ; un régime oligarchique, qu'à maximiser le bonheur des gouvernants. Pour défendre l'intérêt du plus grand nombre, il faut nécessairement que l'Etat procède du plus grand nombre ; il doit donc être purement plouto-démocratique.

« La nature a placé l'humanité sous le gouvernement de deux maîtres souverains, la douleur et le plaisir. C'est à eux seuls qu'il appartient de signifier ce que nous devrions faire, comme de déterminer ce que nous ferons. D'un côté, le modèle du bien et du mal, de l'autre la chaîne des causes et effets, sont rivés à leur trône. Ils nous dirigent dans tout ce que nous faisons, dans tout ce que nous disons, dans tout ce que nous pensons : tout effort que nous pourrions faire pour nous libérer de notre sujétion, ne servira qu'à la souligner et à la confirmer. En paroles, un homme peut prétendre abjurer leur empire : mais, dans la réalité, il demeurera leur sujet pour toujours. Le principe d'utilité recueille cette sujétion, et la pose en pierre angulaire d'une doctrine dont le but est d'édifier un monument du bonheur des hommes par le biais de la raison et de la loi. Les divers systèmes qui tentent de la mettre en question reposent sur du vent plutôt que sur du solide, sur des foucades plutôt que sur la raison, sur l'obscurité plutôt que sur la lumière. Mais c'en est assez de la métaphore et de la déclamation ; ce n'est pas par de tels moyens que la science morale peut être améliorée.

Le principe d'utilité constitue le socle du présent ouvrage ; il convient donc, dès l'abord d'établir de manière explicite et précise ce que l'on entend par cette formule.

Par principe d'utilité on désigne un principe qui approuve ou désapprouve toute action, en fonction de son aptitude apparente à augmenter ou diminuer le bonheur de la partie dont l'intérêt est en jeu ; ou, ce qui revient au même mais en d'autres termes, à favoriser ou à contrarier ce bonheur. Je dis bien, de quelque action que ce soit, donc non seulement de chaque action d'un simple particulier, mais également de toute mesure d'un gouvernement.

Par le terme « utilité » on désigne la faculté que possède chaque chose de produire un bénéfice, un avantage, un plaisir, un bien, ou du bonheur (tous ces mots reviennent présentement au même), ou (ce qui est la même chose) d'éviter un dommage, une souffrance, un mal, ou un chagrin à la partie dont l'intérêt est en jeu ; s'il s'agit de la communauté en général, alors il s'agit du bonheur de la communauté ; s'il s'agit d'un individu particulier, alors il s'agit du bonheur de cet individu. »

Jeremy Bentham, *Une introduction aux principes de morale et de législation*, 1789, Chapitre I, § 1-3

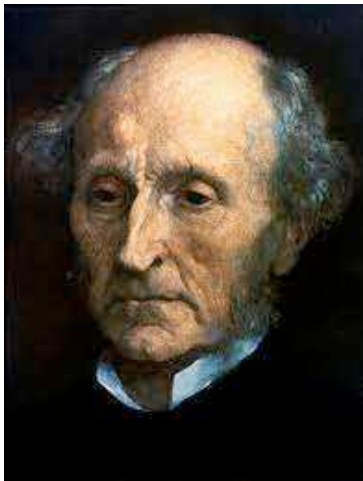
« Afin de rendre compte exactement de l'orientation générale de n'importe quel acte par lequel les intérêts d'une communauté sont affectés, procédez comme suit. Commencez avec n'importe laquelle des personnes dont les intérêts semblent les plus immédiatement être affectés par cet acte, et tenez compte de :

1. La valeur de chaque plaisir distinctif qui semble être produite par l'acte en premier lieu.
2. La valeur de chaque douleur qui semble être produite par l'acte en premier lieu.
3. La valeur de chaque plaisir qui semble être produit par l'acte à la suite du premier plaisir. Cela constitue la fécondité du premier plaisir et l'impureté de la première douleur.
4. De la valeur de chaque douleur qui semble être produite par l'acte à la suite de la première douleur. Ceci constitue la fécondité de la première douleur, et l'impureté du premier plaisir.
5. Récapitulez toutes les valeurs de tous les plaisirs d'un côté, et celles de toutes les douleurs de l'autre. Le solde, s'il est du côté du plaisir, donnera la tendance bonne [*good tendency*] de l'acte dans son ensemble, eu égard aux intérêts de cette personne individuelle ; s'il est du côté de la douleur, il donnera la tendance mauvaise de l'acte d'un point de vue global.
6. Prenez en compte le nombre de personnes dont les intérêts semblent être concernés, et répétez le processus ci-dessus pour chacun d'eux. Récapitulez les nombres exprimant les degrés de tendance bonne que possède l'acte, en ce qui concerne chaque individu pour lequel la tendance de l'acte est bonne dans l'ensemble : faites de même pour chaque individu, pour lequel la tendance de l'acte est mauvaise dans l'ensemble. Faites le solde ; lequel, s'il est du côté du plaisir, vous donnera

la tendance au bien général de l'acte, eu égard au nombre total ou à la communauté des individus concernés ; et qui, s'il est du côté de la douleur, donnera la tendance au mal général, par rapport à la même communauté.

On ne doit pas s'attendre à ce que ce procédé soit strictement appliqué préalablement à tout jugement moral, ou à toute opération d'ordre législatif ou judiciaire. Toutefois, il peut toujours être gardé à l'esprit : et plus le procédé réellement poursuivi à ces occasions en sera proche, plus il sera proche d'un procédé exact. »

Jeremy Bentham, *Une introduction aux principes de morale et de législation*, 1789, Chapitre IV, § 5-6



« L'école qui accepte comme fondement de la morale le principe d'utilité ou du plus grand bonheur pose que les actions sont moralement bonnes dans la mesure où elles tendent à promouvoir le bonheur, moralement mauvaises dans la mesure où elles tendent à produire le contraire du bonheur. Par "bonheur", on entend le plaisir et l'absence de douleur ; par "malheur", la douleur et la privation de plaisir. [...] Supposer que la vie n'a pas de fin plus noble que le plaisir, qu'on ne puisse désirer ou rechercher rien de meilleur ni de plus noble est, selon [de nombreux esprits], une chose profondément méprisable et vile, une doctrine digne seulement des pourceaux auxquels les disciples d'Epicure furent comparés avec mépris dans l'Antiquité [...]. La comparaison entre la vie selon Epicure et celle des bêtes est ressentie comme dégradante précisément parce que les plaisirs d'une bête ne satisfont pas la conception du bonheur que se fait un être humain. Les êtres humains possèdent des facultés plus nobles que les appétits animaux et, quand ils en ont pris conscience, ils ne considèrent plus comme du bonheur ce qui n'inclut pas le plein exercice de ces facultés. [...] il n'y a pas de théorie épicurienne connue qui n'assigne aux plaisirs de l'intellect, de la sensibilité et de l'imagination ainsi qu'à ceux que procurent les sentiments moraux une valeur, en tant que plaisirs, bien plus élevée qu'aux purs plaisirs des sens. [...]

Il est tout à fait compatible avec le principe d'utilité de reconnaître le fait que certaines espèces de plaisirs sont plus désirables et plus précieuses que d'autres. Alors que, lorsqu'on évalue toutes les autres choses, on considère la qualité tout autant que la quantité, il serait absurde que, pour les plaisirs, l'estimation soit censée ne dépendre que de la seule quantité.

Si l'on me demande ce que j'entends par une différence de qualité entre des plaisirs, ou ce qui fait qu'un plaisir est plus précieux qu'un autre, en tant simplement que plaisir, mis à part le fait qu'il soit plus grand quantitativement, il n'y a qu'une réponse possible. Si, de deux plaisirs, il en est un auquel tous ceux, ou presque, qui ont expérimenté les deux accordent une nette préférence, sans qu'intervienne aucune obligation morale de le préférer, c'est ce plaisir-là qui est le plus désirable. Si l'un des deux est placé si haut au-dessus de l'autre par ceux qui ont l'expérience compétente des deux, au point qu'ils le préfèrent même en sachant qu'il est obtenu au prix d'un plus grand désagrément, et qu'ils n'y renonceraient en échange d'aucune quantité de l'autre plaisir, aussi grande que ce dont leur nature est capable, nous sommes justifiés d'attribuer à la satisfaction ainsi préférée une supériorité en qualité qui l'emporte tellement sur la quantité que celle-ci, en comparaison, ne compte guère.

Or, c'est un fait incontestable que ceux qui connaissent également bien l'un et l'autre modes de vie, et sont également capables de les apprécier et d'en tirer une satisfaction, accordent une préférence très marquée à celui qui fait appel à leurs facultés nobles. Peu de créatures humaines consentiraient à être changées en l'un quelconque des animaux inférieurs en échange de la promesse de la quantité maximale des plaisirs de la bête ; aucun être humain intelligent ne consentirait à être un imbécile, aucun être instruit à être un ignorant, aucune personne capable de sentiment et de conscience à être égoïste et vile, même si on les persuadait que l'imbécile, l'ignorant ou la canaille sont plus contents chacun de son lot respectif qu'eux ne le sont du leur. Ils ne voudraient pas renoncer à ce qu'ils possèdent de plus que ces gens-là en échange de la satisfaction la plus complète de tous les désirs qu'ils ont en commun avec eux. [...] Il vaut mieux être un être humain insatisfait qu'un pourceau satisfait, Socrate insatisfait qu'un imbécile satisfait. »

John Stuart Mill, *L'Utilitarisme*, 1861

« Ils [les adversaires de l'utilitarisme] disent que c'est trop demander que d'exiger que les gens agissent toujours en vue de promouvoir les intérêts généraux de la société. Mais c'est là une erreur quant à la signification même d'un critère moral, et une confusion entre la règle d'une action et son motif. La tâche de l'éthique est de nous dire quels sont les devoirs ou par quelle expérience nous pouvons les connaître ; mais aucun système éthique ne demande que le seul motif de tout ce que nous faisons soit un sentiment de devoir ; bien au contraire, 90 % de toutes nos actions ont leur source dans d'autres motifs et, à juste titre, à condition que la règle du devoir ne les condamne pas. Il est d'autant plus injuste vis-à-vis de l'utilitarisme, de faire de ce malentendu la base d'une objection que les moralistes de l'utilité ont été plus loin que personne en déclarant que le motif de l'action n'a rien à voir avec sa moralité, mais beaucoup avec la valeur de l'agent. Celui qui sauve son semblable de la noyade fait ce qui est moralement juste, que son motif soit le devoir ou l'espoir d'être rétribué pour son geste ; celui qui trahit l'ami qui lui fait confiance est coupable d'un crime, même si son objet était de servir un autre ami vis-à-vis duquel il avait une obligation plus grande. »

John Stuart Mill, *L'Utilitarisme*, 1861

« - Permits-moi de te poser une question sérieuse, dit l'étudiant avec chaleur. Tout à l'heure, naturellement, je plaisantais, mais regarde un peu : d'un côté, une vieille, malade, mauvaise, insignifiante, insensée et bête, dont personne n'a besoin et qui, au contraire, est nuisible à tout le monde, qui ne sait pas elle-même pourquoi elle vit, et qui dès demain mourra de sa belle mort. Tu comprends ? Tu comprends ?

- Bon, je comprends, répondit l'officier, en fixant attentivement son camarade échauffé.

- Ecoute la suite. De l'autre côté, de jeunes énergies toutes fraîches, qui périssent inutilement sans soutien, et cela par milliers, et cela partout ! Il y a cent, mille bonnes œuvres ou bonnes initiatives qu'on peut entreprendre et mener à bien avec cet argent que la vieille a voué à un monastère ! Cent, mille existences peut-être, mises sur la bonne voie ; des dizaines de familles sauvées de la misère, de la décomposition, de la ruine, de la débauche, des hôpitaux pour maladies vénériennes, et tout cela avec son argent ! Tue-la et prends son argent, dans l'intention de te consacrer ensuite, avec l'aide de cet argent, au

service de l'humanité et de la cause commune : qu'en penses-tu, est-ce que ce petit crime minuscule et unique ne sera pas effacé par ces milliers de bonnes actions ? En échange d'une vie, des milliers de vies sauvées de la pourriture et de la décomposition. Une seule mort, et cent vies en échange, mais c'est de l'arithmétique cela ! D'ailleurs que vaut, dans la balance commune, la vie de cette vieille poitrinaire, bête et méchante ? Pas plus que celle d'un pou, d'un cafard, et encore elle ne la vaut pas, parce que cette vieille est nuisible. Elle dévore la vie des autres ; elle est mauvaise. »

Dostoievski, *Crime et châtiment*, 1866

« Une personne qui a enduré le malheur pendant toute sa vie, qui a eu très peu d'opportunités et assez peu d'espoir, sera peut-être plus disposée à accepter des privations que d'autres personnes habituées à des conditions plus heureuses et aisées. Prendre le bonheur comme unité de mesure, c'est donc risquer de déformer la gravité des privations, d'une manière spécifique et assortie de préjugés. Le mendiant désespéré, l'ouvrier agricole aux conditions de vie précaires, la femme soumise à son mari, le chômeur endurci et l'homme de peine à bout de forces peuvent tous trouver du plaisir dans de petits bonheurs, et arriver à endurer d'intenses souffrances pour assurer leur survie, mais ce serait une grave erreur morale d'attacher une valeur très faible à la perte de leur bien-être en raison de cette stratégie de survie. Le même problème se pose dans l'autre interprétation de l'utilité, celle de la satisfaction des désirs, car ceux qui sont privés de tout n'ont pas le courage de désirer beaucoup et, sur l'échelle de la satisfaction des désirs, leurs privations sont rabaisées et perdent toute valeur.

Ce problème particulier que pose l'influence des circonstances contingentes sur la mesure de l'utilité ne fait que traduire un problème plus fondamental, à savoir que le bonheur ou la satisfaction des désirs constitue un critère trop superficiel pour évaluer le bien-être d'une personne. Le bien-être est en fin de compte une question d'évaluation, et si le bonheur et la satisfaction des désirs comptent certes beaucoup dans le bien-être d'une personne, ils ne peuvent pas – ni séparément ni même ensemble – refléter correctement la valeur du bien-être. « Etre heureux » n'est même pas une activité susceptible d'évaluation, et « désirer » est au mieux la conséquence d'une évaluation. Il faut donc admettre plus directement la nécessité de l'évaluation dans l'estimation du bien-être.

Par conséquent, puisque la thèse de l'utilité en tant que seule source de valeur repose sur l'assimilation de l'utilité et du bien-être, on peut la critiquer pour deux raisons :

- 1) parce que le bien-être n'est pas la seule valeur ;
- 2) parce que l'utilité ne représente pas correctement le bien-être.

Dans la mesure où nous nous intéressons à ce qu'accomplissent les individus, il se pourrait bien que, dans le jugement moral, l'accomplissement en matière d'utilité soit un critère partiel, inapproprié et trompeur. »

Amartya Sen, *Ethique et économie*, 1987, Chapitre 2



Selon Hayek, lorsque l'Etat limite la liberté économique des individus, il se charge ensuite bien vite de la limiter sur d'autres plans, par exemple sur le plan politique. Voilà pourquoi il se montre un farouche adversaire de la planification socialiste et de l'idée selon laquelle on peut décider d'en haut ce que sera une économie ; ce sont les personnes à ses yeux qui sont les plus à même de savoir ce qui est bon pour elle, et c'est en recherchant le bonheur de chacun que l'on construit le bonheur de tous. Son individualisme explique-t-il, est une attitude d'humilité à l'égard du processus social. Puisque je ne peux pas me mettre à la place d'autrui, explique-t-il en substance, je dois laisser chaque personne décider de ce qu'il veut acheter, vendre, produire, tant que ces activités, bien entendu, ne nuisent pas à autrui.

« Les essais les plus nombreux en vue de donner une signification à la « justice sociale » ont recours à des considérations égalitaires et soutiennent que tout écart par rapport à l'égalité des avantages matériels doit être justifié par quelque intérêt commun reconnaissable qui se trouve servi par cette différence. La base de ce raisonnement réside dans une spéculative analogie avec la situation d'une quelconque agence humaine chargée de distribuer les récompenses, auquel cas assurément la justice exigerait que ces rétributions soient fixées conformément à une certaine règle applicable de façon générale. Mais les gains dans un système de marché, bien que les gens aient tendance à les considérer comme des récompenses, ne remplissent pas une telle fonction. Leur rôle logique (si l'on peut ainsi parler d'une fonction qui n'a pas été organisée à dessein, mais s'est développée parce qu'elle favorisait l'effort humain sans que les gens comprennent comment) est bien plutôt d'indiquer aux individus ce qu'ils devraient faire pour que puisse subsister l'ordre sur

lequel tous s'appuient. Les prix qu'il faut payer sur le marché pour différentes sortes de travail et d'autres facteurs de production afin que les efforts individuels s'engrènent correctement, ces prix ne peuvent se modeler d'après l'effort, la diligence, le talent, le besoin, etc., toutes grandeurs qui pourtant exercent sur ces prix une influence ; les considérations de justice n'ont simplement aucun sens à l'égard de la détermination d'une expression chiffrée qui ne relève de la volonté ni du désir de quiconque mais de circonstances dont personne ne connaît la totalité.

La thèse soutenant que toutes les différences dans les gains doivent être justifiées par quelque différence symétrique des mérites n'aurait certainement pas été considérée comme évidente dans une communauté d'agriculteurs, de marchands ou d'artisans, c'est-à-dire dans une société où il est manifeste que le succès ou l'échec ne dépendent que pour partie du talent et de l'esprit industriel, mais aussi du hasard pur et simple dont chacun peut être la victime –encore que, même dans de telles sociétés, l'on ait connu des gens pour se plaindre à Dieu ou à la Fortune de l'injustice de leur sort. Que les gens trouvent mauvais que leur rémunération dépende pour partie du hasard, cela n'empêche nullement que précisément cette dépendance soit indispensable à un prompt ajustement du marché aux modifications inévitables et imprévisibles des circonstances, indispensable aussi pour que l'individu reste libre du choix de ses actions. L'attitude aujourd'hui prévalente ne pouvait apparaître que dans une société où un grand nombre de gens travaillent comme membres d'organisations dans

lesquelles ils sont rémunérés à des taux convenus selon le temps de travail. De telles communautés ne rattachent pas les différences de fortune de leurs membres au fonctionnement d'un mécanisme impersonnel qui indique la direction désirable des efforts, mais à la décision de quelque autorité humaine qui devrait allouer les parts selon le mérite.

Le postulat de l'égalité matérielle ne constituerait un point de départ naturel que s'il était en fait nécessaire que les parts des divers individus et groupes soient composées par décision délibérée. Dans une société où personne ne contesterait cela, il est exact que la justice exigerait que l'allocation des ressources nécessaires à la vie humaine soit effectuée selon quelque principe uniforme, tel que le mérite, le besoin (ou quelque combinaison de l'un et de l'autre), et que là où le principe adopté ne justifierait pas de différence, les parts des divers individus soient égales. La revendication contemporaine d'égalité matérielle se fonde probablement souvent sur l'idée que les inégalités existantes sont l'effet de la décision de quelque personne – idée qui serait entièrement fautive dans un ordre de marché authentique, et qui n'a encore qu'un fondement très limité dans l'économie « mixte » fortement interventionniste qui existe aujourd'hui dans la plupart des pays. Cette forme maintenant prépondérante d'ordre économique a en fait largement revêtu son caractère comme résultat de mesures gouvernementales que l'on a supposées requises par la « justice sociale ».

Toutefois, lorsque le choix est entre un authentique ordre de marché, qui n'opère et ne peut opérer une distribution correspondant à aucun critère de justice matérielle, et un système où le gouvernement emploie son pouvoir pour mettre en vigueur un critère de ce genre, le problème n'est pas de savoir si le gouvernement devrait utiliser de façon juste ou non les pouvoirs qu'il lui faut exercer de toute façon, mais de savoir s'il devrait posséder et exercer des pouvoirs supplémentaires utilisables pour la détermination des parts des divers membres de la société. La revendication de « justice sociale », en d'autres termes, ne requiert pas seulement que le gouvernement observe quelque principe d'action, suivant des règles uniformes dans les opérations qu'il doit assumer en tout cas, mais demande qu'il entreprenne des tâches additionnelles, et par là endosse de nouvelles responsabilités ; des tâches qui ne sont pas nécessaires au maintien du droit et de l'ordre, ni à la fourniture de certains services que le marché ne peut procurer.

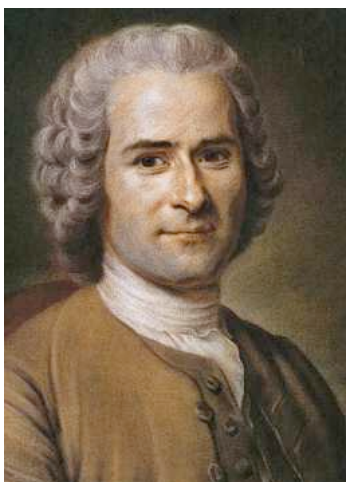
Le grand problème est de savoir si cette nouvelle exigence d'égalité n'est pas en conflit avec l'égalité des règles de juste conduite que le gouvernement est tenu d'imposer à tous dans une société libre. Il y a évidemment une grande différence entre un pouvoir à qui l'on demande de placer les citoyens dans des conditions matérielles égales (ou moins inégales) et un pouvoir qui traite tous les citoyens selon les mêmes règles dans toutes les activités qu'il assume par ailleurs. Il peut en vérité surgir un conflit aigu entre ces deux objectifs. Comme les gens diffèrent les uns des autres en de nombreux attributs que le gouvernement ne peut modifier, celui-ci serait obligé de traiter chacun fort différemment des autres pour que tous obtiennent la même situation matérielle. Il est incontestable que pour assurer une même position concrète à des individus extrêmement dissemblables par la vigueur, l'intelligence, le savoir et la persévérance, tout autant que par leur milieu physique et social, le pouvoir devrait forcément les traiter de façon très dissemblable pour compenser les désavantages et les manques auxquels il ne peut rien changer directement. Et d'autre part, la stricte égalité des prestations qu'un gouvernement pourrait fournir à tous dans cet ordre d'idées conduirait manifestement à l'inégalité des situations matérielles résultantes.

Et ce n'est pas là encore la seule ni même la principale raison pour laquelle un gouvernement visant à garantir à ses citoyens l'égalité des situations matérielles (ou n'importe quelle configuration d'ensemble des conditions matérielles de bien-être) devrait les traiter de façon très inégale. Il y serait obligé parce qu'un tel système l'amènerait à entreprendre de dire à chacun ce qu'il doit faire. Dès lors que les ressources que l'individu est en droit d'attendre ne sont plus une indication appropriée de la direction dans laquelle ses efforts sont les plus nécessaires à ses semblables – puisque ces ressources correspondent non pas à la valeur que ses services ont pour ses contemporains, mais à des mérites moraux ou à des droits qu'il est supposé avoir en propre – les revenus individuels perdent la fonction orientatrice qu'ils ont dans l'ordre de marché, et ce rôle doit être repris par les commandements émanant d'une autorité directrice. Mais alors, l'organisme planificateur central aurait à décider des tâches incombant aux divers groupes et individus, selon des considérations exclusivement d'opportunité et d'efficacité, et il ne pourrait réaliser ses objectifs sans imposer aux individus une grande diversité de devoirs et de fardeaux. Ainsi les individus pourraient bien être traités également en ce qui concerne les rémunérations, mais certainement pas en ce qui concerne les différentes sortes de travaux qu'ils seraient obligés de faire. En assignant aux gens leurs diverses tâches, l'autorité planificatrice centrale devrait se guider d'après les données pratiques concernant les moyens et les buts, et non d'après des principes de justice et d'égalité. Non moins que dans un ordre de marché, les individus devraient, dans l'intérêt commun, se soumettre à de grandes inégalités ; seulement, ces inégalités seraient déterminées non par l'interaction des talents individuels dans un processus impersonnel, mais par la décision sans discussion ni appel de l'autorité.

L'on s'en aperçoit bien dans un nombre croissant d'activités relevant de la politique sociale : une institution publique chargée d'obtenir des résultats particuliers en faveur des individus doit être dotée de pouvoirs essentiellement discrétionnaires pour amener les gens à faire ce qui est jugé nécessaire au résultat visé. La pleine égalité pour le plus grand nombre signifie inévitablement la soumission égale des multitudes aux ordres d'une quelconque élite qui gère leurs intérêts. Alors que l'égalité des droits dans un gouvernement limité est possible en même temps qu'elle est la condition essentielle de la liberté individuelle, la revendication d'une égalité matérielle des situations ne peut être satisfaite que par un système politique à pouvoirs totalitaires. »

Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté*, 1976

II (Le mirage de la justice sociale), chapitre 9 (Justice « sociale » ou distributive)



« Je conçois dans l'espèce humaine deux sortes d'inégalité ; l'une que j'appelle naturelle ou physique, parce qu'elle est établie par la nature, et qui consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du corps, et des qualités de l'esprit, ou de l'âme, l'autre qu'on peut appeler inégalité morale, ou politique, parce qu'elle dépend d'une sorte de convention, et qu'elle est établie, ou du moins autorisée par le consentement des hommes. Celle-ci consiste dans les différents privilèges, dont quelques-uns jouissent, au préjudice des autres, comme d'être plus riches, plus honorés, plus puissants qu'eux, ou même de s'en faire obéir. »

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

Le contrat social, tel qu'il est théorisé dans *Du Contrat social*, a pour but de rendre l'homme souverain, et d'engager chacun à abandonner son intérêt personnel pour suivre l'intérêt général. L'Etat est donc créé pour rompre avec l'état de nature, en chargeant la communauté des humains de son propre bien-être. Le contrat social rousseauiste est davantage proche du contrat hobbesien

en ce qu'il vise lui aussi à rompre avec l'état de nature (le contrat lockéen visant, lui, à le garantir par un cadre légal). Mais à la différence de Hobbes comme de Locke, le contrat social rousseauiste ne charge pas un tiers de la sauvegarde de la vie ou de la liberté et de la propriété de chacun, mais charge les citoyens eux-mêmes de cette sauvegarde par le principe de la volonté générale. Le contrat rousseauiste est un pacte d'essence démocratique et égalitaire : le contrat social n'institue pas un quelconque monarque, mais investit le peuple de sa propre souveraineté.

« Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent, par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister ; et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être.

Or, comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen, pour se conserver, que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert.

Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs ; mais la force et la liberté de chaque homme étant les premiers instruments de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire et sans négliger les soins qu'il se doit ? Cette difficulté, ramenée à mon sujet, peut s'énoncer en ces termes :

« Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. » Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.

Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet ; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues ; jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et prenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça.

Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. Car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres.

De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer car s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun étant en quelque point son propre juge prétendrait bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisterait, et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine.

Enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a.

Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants : chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. »

Rousseau, *Du Contrat social*, chapitre 6 « Du pacte social »

« Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : « Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne ! » Mais il y a grande apparence qu'alors les choses en étaient déjà venues au point de ne pouvoir plus durer comme elles étaient : car cette idée de propriété, dépendant de beaucoup d'idées antérieures qui n'ont pu naître que successivement, ne se forma pas tout d'un coup dans l'esprit humain : il fallut faire bien des progrès, acquérir bien de l'industrie et des lumières, les transmettre et les augmenter d'âge en âge, avant que d'arriver à ce dernier terme de l'état de nature... »

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



Selon l'égalitarisme strict, la société capitaliste est inégalitaire car elle repose sur l'inégale répartition des moyens de production et les travailleurs n'ont pas d'autres choix que de vendre leur force de travail pour vivre, même dans des conditions misérables. L'objectif est de supprimer la propriété privée et de supprimer le capitalisme pour instaurer une société qui visera l'abondance et distribuera les richesses de façon à obtenir l'égalité réelle entre les individus. L'égalitarisme strict considère que l'égalité des droits n'est que formelle et que, appliquée à un système inégalitaire, elle permet de légitimer et reproduire les inégalités déjà en place. Il faut donc chercher à atteindre une égalité des situations, seule forme

d'égalité qui permet réellement l'existence d'une société juste. L'égalité des situations permet en effet d'améliorer la cohésion sociale et la solidarité. Elle permet également de renforcer l'égalité des chances, en resserrant la hiérarchie des positions sociales

Le type d'égalité visé est donc l'égalité des situations, en plus de l'égalité des droits et des chances. L'égalité des situations est l'objectif principal. L'égalité des situations a lieu lorsque les écarts de ressources matérielles et symboliques entre individus sont très faibles ou inexistantes. Chaque membre de la société doit avoir accès aux mêmes ressources économiques et sociales. Ainsi en France, lorsque l'Etat prend en charge l'organisation du financement de l'accès aux soins médicaux, il le fait dans une logique d'égalité des situations : tous les individus doivent pouvoir se faire soigner quel que soient leurs revenus, leur lieu d'habitation, etc.

L'égalitarisme strict relève longtemps davantage de la réflexion théorique que d'un projet politique. Envisagé pour la première fois hors des cercles religieux par Thomas More (*L'Utopie*, 1516), le partage égalitaire des ressources motive la

constitution d'un éphémère mouvement politique sous le Directoire : la Conjuraison des Egaux est déjouée et Gracchus Babeuf décapité. La misère ouvrière et le creusement des inégalités économiques et sociales qui accompagnent la Révolution industrielle donnent pourtant une nouvelle impulsion à cette revendication : les différents courants socialistes utopiques vont en effet théoriser et expérimenter l'égalitarisme, en ne cherchant pas, toutefois, à l'appliquer à l'ensemble de la société, mais à le mener sur une base communautaire, souvent autarcique. Le socialisme dit scientifique, revendiqué par Engels et Marx donne une nouvelle dimension à cet égalitarisme strict, en lui donnant cette fois une dimension universelle et totalisatrice. Avec l'avènement d'une société communiste et la suppression de la propriété privée, doit être instaurée une société d'abondance, dans laquelle le principe « de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins » prend une valeur générale. Il devient alors possible de satisfaire les besoins de chacun avec un travail suffisamment léger et attrayant pour que ceux qui décident d'y affecter leurs capacités productives le fassent volontairement et gratuitement. Dans cette configuration, la notion d'égalité des chances n'a même plus de sens, attendu que les modes de vie sont les mêmes et que les parcours professionnels sont équivalents en matière de prestige. La division du travail peut exister, mais elle n'est plus principe de classement, l'accomplissement de soi et l'épanouissement de la liberté individuelle se font hors du monde du travail et de l'organisation socioéconomique de la société communiste.

L'état de déliquescence de l'économie et de la société soviétiques en 1989 et l'impressionnante vitalité économique des pays de l'ancien bloc de l'Est convertis à l'économie de marché depuis cette date ont obéré l'idée d'une justice fondée sur l'égalitarisme strict. Toutefois, et s'il n'est guère plus de penseurs pour revendiquer un égalitarisme strict, une réflexion se développe sur la nécessaire réduction des inégalités de situation et de lutte contre le creusement important de certaines inégalités au sein de nos sociétés. Et ce, autant au nom d'un principe supérieur de justice que parce que la montée contemporaine des inégalités (des chances, des conditions et parfois même des droits) s'accompagne dans les sociétés occidentales, selon un principe très tocquevillien, d'un affaiblissement du lien social et d'une remise en question de la démocratie, entendue ici au sens politique.

POUR ALLER ENCORE UN PEU PLUS LOIN...



On trouve ci-après, la proposition de Mathias Roux, professeur de philosophie, dans *Philosophie magazine*, pour l'exercice d'explication de texte tombé en juin 2025 en filière générale, et extrait de *Théorie de la justice*, de John Rawls.

« Tous les citoyens devraient avoir les moyens d'être informés des questions politiques. Ils devraient pouvoir juger de la façon dont les projets affectent leur bien-être et quels sont les programmes politiques qui favorisent leur conception du bien public. De plus, ils devraient avoir une juste possibilité de proposer des solutions nouvelles dans le débat politique. Les libertés qui sont protégées par le principe de la participation perdent une bonne partie de leur valeur quand ceux qui possèdent de plus grands moyens privés ont le droit d'utiliser leurs avantages pour contrôler

le cours du débat public. Car, finalement, ces inégalités rendront les plus favorisés capables d'exercer une plus grande influence sur le développement de la législation. Au bout d'un certain temps, ils risquent d'acquérir un poids prépondérant dans le règlement des problèmes sociaux, du moins en ce qui concerne les questions sur lesquelles ils sont habituellement d'accord, c'est-à-dire celles qui renforcent leur position privilégiée. Il faut alors prendre des mesures de compensation pour préserver la juste valeur des libertés politiques égales pour tous. On peut pour cela utiliser divers moyens. Par exemple, dans une société qui autorise la propriété privée des moyens de production, on doit maintenir une large répartition de la propriété et de la richesse, et les subventions gouvernementales doivent être régulièrement distribuées pour développer les moyens d'un débat public libre. »

John Rawls, *Théorie de la justice* (1971)

Introduction

Pour exercer ses droits politiques, un individu doit pouvoir participer à la prise de décision collective, en premier lieu par son vote. Mais pour voter en toute connaissance de cause, il faut être informé des tenants et aboutissants des sujets politiques. A ce titre, le débat public désigne l'ensemble des informations, des discussions, des communications qui circulent au sein de la société civile et qui permettent aux citoyens de déterminer leur choix en faveur de tel ou tel parti, de tel ou tel projet de loi ou programme, etc.

Dans ce texte, John Rawls rappelle que la production et la circulation des informations sur lesquelles les citoyens se fondent pour participer à la prise de décision politique représentent donc des enjeux capitaux si l'on veut que les libertés politiques soient réellement exercées par chacun. Or, dans les sociétés démocratiques, une grande partie des médias est possédée par des entreprises privées, ce qui peut poser un problème d'accès à une information la plus neutre et la plus objective possible pour les personnes soucieuses de s'informer ou d'intervenir dans le débat public.

A travers cette question précise, Rawls s'attaque à une question classique de la philosophie politique : comment faire en sorte que les droits, et les libertés qu'ils garantissent, ne soient pas seulement théoriques mais réellement mis en pratique par ceux qui les portent ? Pour le dire autrement, comment s'assurer que les droits ne soient pas seulement formels mais bien réels ?

Le texte se compose de trois parties. Dans un premier temps, Rawls rappelle l'importance de l'existence d'un débat public pour que les citoyens prennent part aux questions politiques qui les concernent tous en tant que membres du souverain. La deuxième partie évoque le risque que les libertés politiques (faire valoir son point de vue, participer à la décision) ne soient pas exercées par tout le monde de manière égale quand les plus favorisés, propriétaires des moyens d'informations, sont susceptibles d'influencer le traitement médiatique des questions politiques dans le sens de leurs intérêts. Ce constat incline Rawls à plaider pour que l'Etat intervienne afin d'éviter que les sources d'informations et les médias ne soient pas concentrés entre quelques mains et de garantir ainsi l'existence d'une pluralité d'opinions la plus large possible, représentative de celle présente au cœur de la société.

Éléments d'explication

La notion clé de la première partie est celle de bien public. Dans une société démocratique, chaque citoyen possède un fragment de la souveraineté, c'est-à-dire de la légitimité d'un peuple à décider pour lui-même et par lui-même de ce qu'il estime bon pour lui. Le bien public

PHILOSOPHIE	DOSSIER N° 5 – LA CONNAISSANCE ET LA VERITE	EXPLIQUER UN TEXTE
A RENDRE LE :		

CONSIGNES :

1. Le **but de ce cinquième devoir** est de continuer à se familiariser avec les principes de l'explication de texte.
2. La **présentation** doit être soignée ; l'**expression** doit être correcte.
3. Ce devoir est à réaliser en groupe de quatre élèves pour les exercices 1 à 4 : un dossier sera rendu avec, précisés, le nom de ses auteurs ainsi que la classe à laquelle ils appartiennent.
4. L'exercice 5 est à réaliser par paire.
5. **Aucun retard** n'est accepté dans la restitution des copies à la correction.

CRITERES D'EVALUATION DES DEVOIRS DE PHILOSOPHIE

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

**PRESENTATION
EXPRESSION
DEMONSTRATION
CULTURE**

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

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

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

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



Exercice 1 : de l'audace, encore de l'audace !

« La paresse et la lâcheté sont les causes qui expliquent qu'un si grand nombre d'hommes, après que la nature les a affranchis depuis longtemps d'une direction étrangère (...) restent cependant volontiers, leur vie durant, mineurs, et qu'il soit si facile à d'autres de se poser en tuteurs des premiers. Il est si aisé d'être mineur ! Si j'ai un livre, qui me tient lieu d'entendement, un directeur qui me tient lieu de conscience, un médecin, qui décide pour moi de mon régime, etc., je n'ai vraiment pas besoin de me donner de peine moi-même. Je n'ai pas besoin de penser, pourvu que je puisse payer ; d'autres se chargeront bien de ce travail ennuyeux. Que la grande majorité des hommes y compris le sexe faible tout entier tienne aussi pour très dangereux ce pas en avant vers leur majorité, outre que c'est une chose pénible, c'est ce à quoi s'emploient fort bien les tuteurs qui, très aimablement, ont pris sur eux d'exercer une haute direction sur l'humanité. Après avoir rendu bien sot leur bétail, et avoir soigneusement pris garde que ces paisibles créatures n'aient pas la moindre permission d'oser faire le moindre pas hors du parc où ils les ont enfermées, ils leur montrent le danger qui les menace si elles essaient de s'aventurer seules au dehors. Or, ce danger n'est pas vraiment si grand ; car elles apprendraient bien enfin, après quelques chutes, à marcher ; mais un accident de cette sorte rend néanmoins timide, et la frayeur qui en résulte détourne ordinairement d'en refaire l'essai. »



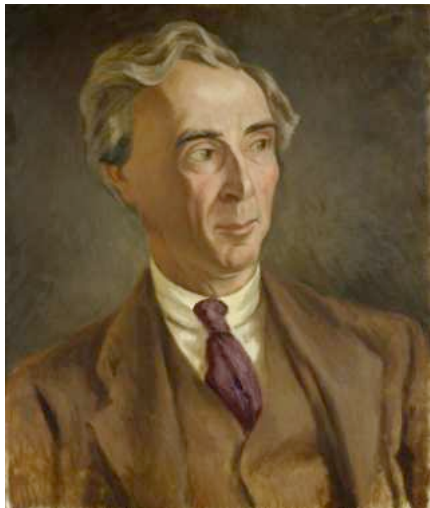
Kant, Réponse à la question « Qu'est-ce que les Lumières ? »

Questions :

1. Expliquez les mots suivants : *mineur, tuteur, directeur de conscience*.
2. Quelle est la stratégie des tuteurs pour maintenir les hommes sous leur coupe ? Citez le texte et expliquez-le.
3. Est-ce la faute des hommes s'ils restent mineurs ? Justifiez votre réponse.
4. Expliquez précisément : « *Or, ce danger n'est pas vraiment si grand ; car elles apprendraient bien enfin, après quelques chutes, à marcher ; mais un accident de cette sorte rend néanmoins timide, et la frayeur qui en résulte détourne ordinairement d'en refaire l'essai.* »

Exercice 2 : éloge du provisoire

Après avoir précisément lu le texte suivant de Bertrand Russell, répondez aux questions qui l'accompagnent.



« Un credo religieux diffère d'une théorie scientifique en ce qu'il prétend exprimer la vérité éternelle et absolument certaine, tandis que la science garde un caractère provisoire : elle s'attend à ce que des modifications de ses théories actuelles deviennent tôt ou tard nécessaires, et se rend compte que sa méthode est logiquement incapable d'arriver à une démonstration complète et définitive. Mais, dans une science évoluée, les changements nécessaires ne servent généralement qu'à obtenir une exactitude légèrement plus grande ; les vieilles théories restent utilisables quand il s'agit d'approximations grossières, mais ne suffisent plus quand une observation plus minutieuse devient possible. En outre, les inventions techniques issues des vieilles théories continuent à témoigner que celles-ci possédaient un certain degré de vérité pratique, si l'on peut dire. La science nous incite donc à abandonner la recherche de la vérité absolue, et à y substituer ce qu'on peut appeler la vérité « technique », qui est le propre de toute théorie permettant de faire des inventions ou de prévoir l'avenir. La vérité « technique » est une affaire de degré : une théorie est d'autant plus vraie qu'elle donne naissance à un plus grand nombre d'inventions utiles et de prévisions exactes. La « connaissance » cesse d'être un miroir mental de l'univers, pour devenir un simple instrument à manipuler la matière. »

Bertrand Russell, *Science et religion*

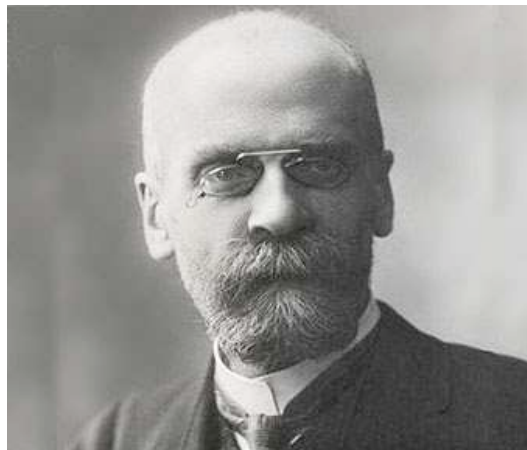
Questions :

1. Dans quels domaines trouve-t-on des vérités absolument certaines ?
2. Le caractère provisoire de la science montre-t-il son imperfection ?
3. Pourquoi un arpenteur peut-il se passer des théories mathématiques non euclidiennes ?
4. Pourquoi un architecte peut-il se passer des théories physiques d'Einstein ? Pourquoi la NASA le peut-elle aussi quand elle envoie une fusée dans l'espace ?

Exercice 3 : savoir pour savoir

Après avoir précisément lu le texte suivant d'Emile Durkheim, répondez aux questions qui l'accompagnent. Prime aux réponses entièrement liées et rédigées sous la forme d'un devoir organisé.

« Les faits, la science les étudie pour les connaître, et seulement pour les connaître, d'une manière absolument désintéressée. Nous nous servons à dessein de ce mot un peu général et vague de connaître, sans préciser autrement en quoi peut consister la connaissance dite scientifique. Peu importe, en effet, que le savant s'attache à constituer des types plutôt qu'à découvrir des lois, qu'il se borne à décrire ou bien qu'il cherche à expliquer. La science commence dès que le savoir, quel qu'il soit, est recherché pour lui-même. Sans doute, le savant sait bien que ses découvertes seront vraisemblablement susceptibles d'être utilisées. Il peut même se faire qu'il dirige de préférence ses recherches sur tel ou tel point parce qu'il pressent qu'elles seront ainsi plus profitables, qu'elles permettront de satisfaire à des besoins urgents. Mais en tant qu'il se livre à l'investigation scientifique, il se désintéresse des conséquences pratiques. Il dit ce qui est ; il constate ce que sont les choses, et il s'en tient là. Il ne se préoccupe pas de savoir si les vérités qu'il découvre seront agréables ou déconcertantes, s'il est bon que les rapports qu'il établit restent ce qu'ils sont, ou s'il vaudrait mieux qu'ils fussent autrement. Son rôle est d'exprimer le réel, non de le juger. »



Emile Durkheim, *Education et sociologie*

Analyser le texte

- 1) Quels sont les « faits » qu'étudie la science ? Donnez au moins deux exemples de faits pouvant faire l'objet d'une étude scientifique.
- 2) Que signifie l'adjectif « désintéressé » ? Expliquez la première phrase du texte une fois défini cet adjectif.
- 3) Quelle est la différence entre « décrire » et « expliquer » ?
- 4) En quoi les découvertes scientifiques peuvent-elles être utilisées, et même être profitables ?
- 5) En vous appuyant sur les expressions « en fait » / « en droit », expliquez en quoi « exprimer le réel » s'oppose à « juger [le réel] » ?

Comprendre les idées principales du texte

- 1) A quelle question l'auteur répond-il dans ce texte ?
- 2) En vous appuyant sur l'opposition entre théorie et pratique, expliquez quelle réponse l'auteur donne à cette question.
- 3) Expliquez les étapes de l'argumentation du texte, en clarifiant la logique du raisonnement (autrement dit, en précisant son plan).

Discuter la thèse et les arguments du texte

- 1) Que gagne la science à se désintéresser des conséquences pratiques de la recherche ?
- 2) Formulez au moins deux objections, en vous appuyant sur des arguments et des exemples, que l'on pourrait opposer à la thèse de l'auteur.
- 3) Expliquez comment on pourrait répondre à ces objections.

Exercice 4 : la méthode expérimentale

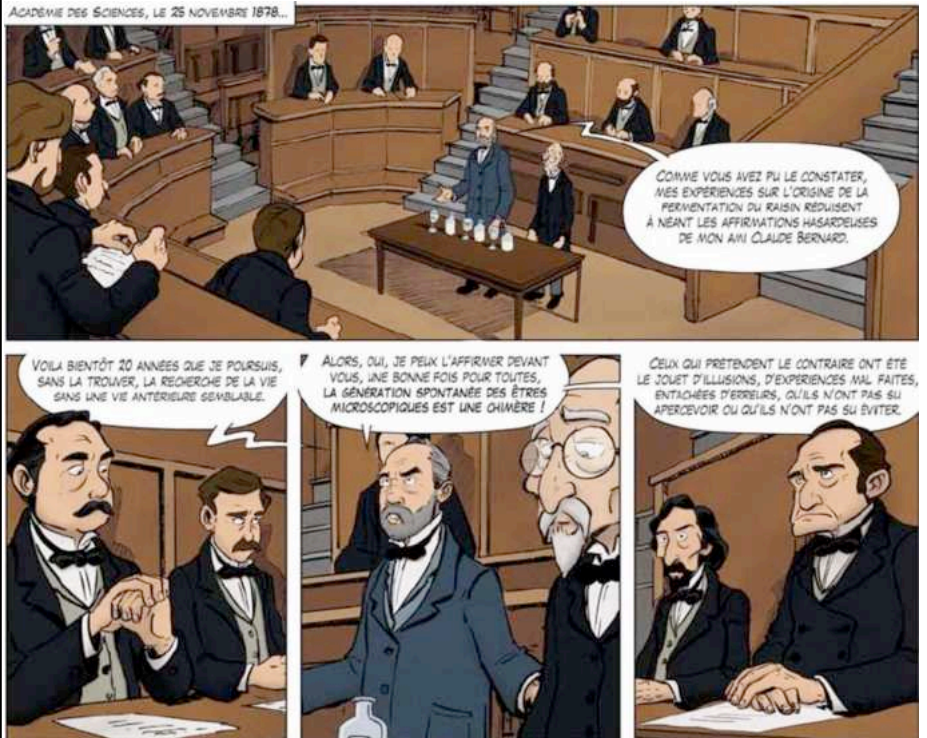
Lisez ce texte de Claude Bernard (médecin français du XIX^{ème} siècle) extrait de *l'Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. Décomposez, à partir de ce texte, les étapes de la recherche scientifique et associez à chaque étape un exemple précis pris dans le film sur Louis Pasteur, à voir sur le Philofil.



« Le savant complet est celui qui embrasse à la fois la théorie et la pratique expérimentale. 1° il constate un fait ; 2° à propos de ce fait, une idée naît dans son esprit ; 3° en vue de cette idée, il raisonne, institue une expérience, en imagine et en réalise les conditions matérielles. 4° de cette expérience résultent de nouveaux phénomènes qu'il faut observer et ainsi de suite. L'esprit du savant se trouve en quelque sorte toujours placé entre deux observations : l'une qui sert de point de départ au raisonnement, et l'autre qui lui sert de conclusion. »

« Mais ce qui a vraiment rempli la vie de votre illustre confrère, ce qui a rendu son nom célèbre entre tous, c'est la conquête, pour ainsi dire, d'un nouveau règne de la nature, celui des êtres invisibles et partout présents, animaux et surtout végétaux, qui tissent et défont sans relâche la grande trame de la vie planétaire, des microbes, comme on les appelle depuis une vingtaine d'années. (...) Ils étaient connus avant Pasteur, mais on avait à peine entrevu le rôle immense qu'ils jouent dans la nature. Le monde de ces êtres microscopiques, doués d'une vie purement élémentaire, n'était guère considéré, il y a quarante ans, que comme un objet de curiosité ; il nous apparaît aujourd'hui comme le *substratum* et la condition du monde animé tout entier, comme l'océan sans fond d'où sort et où rentre toute vie. C'est aux microbes qu'on doit les fermentations et les putréfactions qui transforment la matière organique ; ce sont eux qui fécondent la terre et permettent aux végétaux d'en recouvrir la surface ; ce sont eux qui, en pénétrant dans les tissus, produisent les maladies infectieuses ; ils peuplent l'air, ils remplissent les eaux, ils saturent le sol, ils habitent les animaux et les plantes ; ils nous enveloppent, nous servent et nous menacent de toutes parts. Que dis-je ? Ils sont peut-être nous-mêmes. La vie des êtres supérieurs apparaît à la science moderne comme la résultante de myriades de ces vies élémentaires. Leurs « colonies » de plus en plus peuplées et différenciées composent, du vague phytozoaire à la rose, au cèdre, à l'aigle, à la baleine, à l'homme, l'immense et chatoyant réseau dans les mailles duquel ils circulent sans trêve, toujours détruits et toujours renouvelés, depuis que s'est produite, et sans doute par eux, sur notre globe la mystérieuse éclosion de la vie. Voilà ce que la microbiologie a révélé à l'humanité stupéfaite. »

Hommage à Pasteur de Gaston Paris
lors de son discours de réception
à l'Académie française, 28 janvier 1897



« Le hasard ne favorise que les esprits préparés. » Louis Pasteur

vaccins : la rage de vaincre



(*): BACTÉRIOLOGISTE, FRANÇAIS - A DÉCOUVERT, ENTRE AUTRE, LA TOXINE DIPHTHÉRIQUE -



JUSQU'AU JOUR, OÙ...

AOUILLE!!

GRRRR!!

LOUIS! IL Y A UN JEUNE BERGER QUI VIENT DE SE FAIRE MORDRE PAR UN CHIEN ATTEINT PAR LA RAGE!... IL EST TEMPS D'EXPERIMENTER LE SERUM DE RECHERCHE!

AMENEZ-LE! JE PREPARE TOUT CE DONT ON A BESOIN!



NOUS SOMMES LE 6 JUILLET 1885

QU'Y A-T-IL DANS LA SERINGUE?

DE LA MOELLE ÉPINIÈRE DESSECHÉE QUE J'AI PRELEVÉE SUR DES LAPINS AUXQUELS J'AVAIS INOCULÉ LE VIRUS!

...ET, QUELQUES SEMAINES PLUS TARD...

LOUIS! LES 40 JOURS D'INCUBATION SONT PASSÉS! IL N'Y A AUCUN SYMPTÔME DE LA MALADIE! LE RÉSULTAT EST POSITIF!

C'ÉTAIT UNE SACRÉE TROUVAILLE!

POUR LA RAGE, OUI! MAIS POUR LA MÉTHODE, C'ÉTAIT EN FAIT UNE GÉNÉRALISATION DU SYSTÈME DE JENNER!



ALLONS DONC! QUI C'EST CELUI-LÀ?

LE VÉRITABLE CRÉATEUR DE LA VACCINATION!

CONTRE LA RAGE?

NON! CONTRE LA VARIOLE!

À LA FIN DU XVIIIÈME SIÈCLE, LE MÉDECIN ANGLAIS EDWARD JENNER, TRAVAILLAIT DEPUIS 20 ANS SUR LA MALADIE DU PIS DES VACHES, LE COW-POX, OU ENCORE APPELÉ VACCINE.

CURIEX...



... LES VALETS DE FERME ONT DES PUSTULES SUR LES MAINS, SEMBLABLES À CELLES PRODUITES PAR LA VACCINE...

...DE PLUS, LORS DES NOMBREUSES ÉPIDÉMIES DE VARIOLE, AUCUN D'ENTRE EUX N'A ÉTÉ ATTEINT PAR LE FLEAU!

APRÈS D'AUTRES RECHERCHES, IL EN CONCLUT QUE LA VACCINE IMMUNISAIT L'ORGANISME CONTRE LA VARIOLE. ET, SURMONTANT SES HÉSITATIONS...

ME PERMETTEZ-VOUS, MADEMOISELLE, DE VOUS DEMANDER (POUR LA SCIENCE!) VOTRE MAIN?

MAIS... ELLE EST TRÈS ABÎMÉE!!



Exercice 5 : génies des mathématiques

Vous devez rendre hommage à un grand mathématicien, sur le modèle de l'article ci-dessous qui raconte la vie et les travaux de Maria Gaetana Agnesi. Il faut que votre texte comporte : un chapeau de présentation, un texte, des photos (en haute définition pour une impression papier de qualité), un encadré INFOS SCIENCES. Format A4, deux pages.

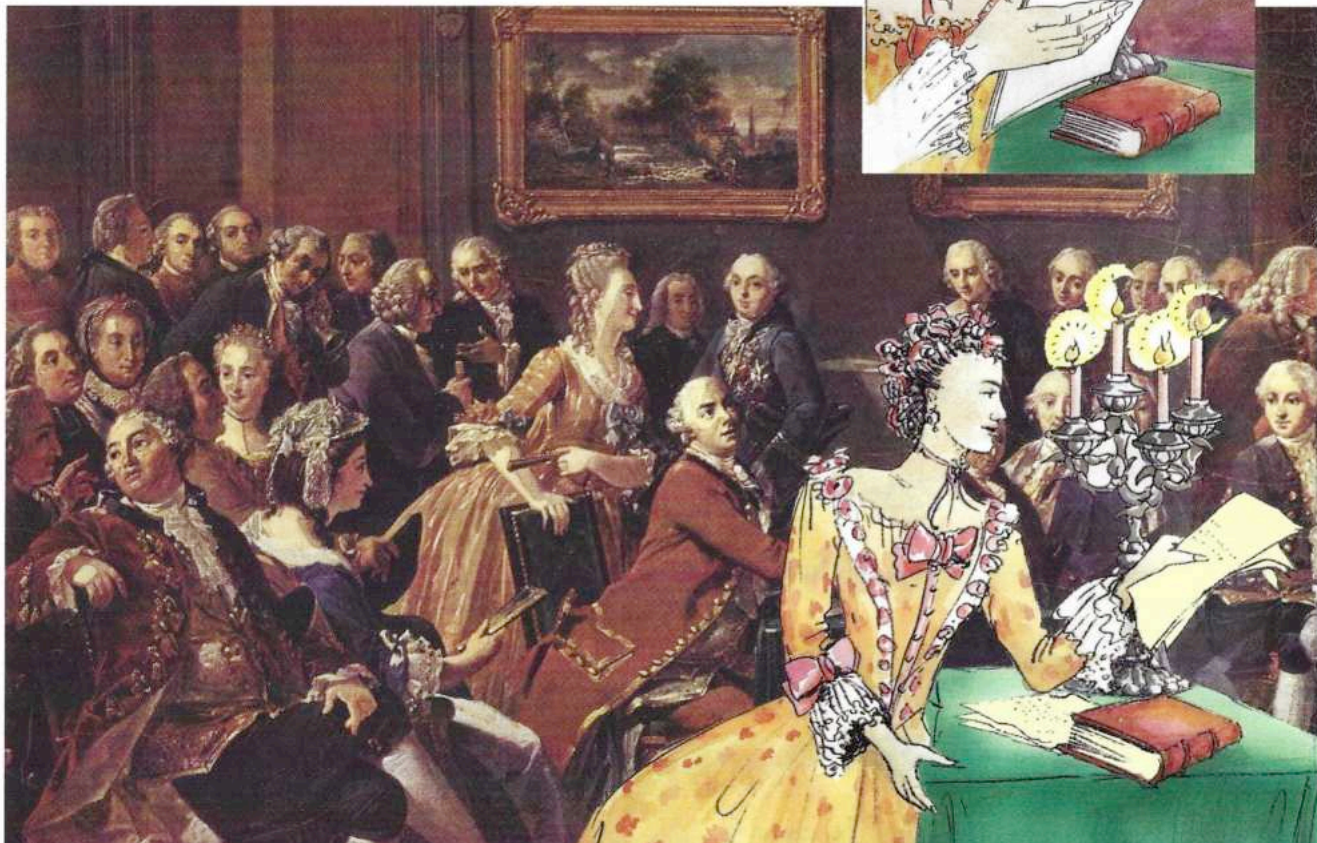
Ne plagiez pas des textes déjà écrits : c'est indigne d'un grand scientifique et d'un esprit libre !

Dessins D. Izoard, scénario A. Rebière et A. Deledicq (la rédaction de Maths & malices remercie Anne Michel-Pajus, professeur de mathématiques spéciales au lycée Claude Bernard, d'avoir attiré son attention sur cette mathématicienne et de lui avoir fourni les premiers éléments sur la vie étonnante de Maria Gaetana Agnesi).

Mademoiselle Agnesi

Maria Gaetana Agnesi (1718-1799) est née à Milan d'une famille noble et riche. Son père avait le goût des sciences et de l'admiration pour les femmes. Son histoire est joliment racontée dans un livre de A. Rebière, intitulé "Les femmes dans les sciences" (éd. Novy - 1897). Laissons-le parler...

On a surnommé Marie Agnesi l'oracle des sept langues. Elle savait, en effet, le latin, l'hébreu, l'allemand, l'espagnol. Elle avait aussi appris le grec, pour mieux savoir le latin, et elle a dit, chaque soir de sa vie, l'office de la Vierge en grec. Enfin, elle parlait encore le français et la *nobile fanciulla* recevait, à peine âgée de cinq ans, ce compliment : « Une nymphe ne parle pas sur les bords de la Seine d'une manière plus douce... Que dois-je croire de ce que je vois ou de ce que j'entends ? »



Plus tard, de Brosses écrivait dans ses Lettres d'Italie : « Je veux vous faire part, mon cher Président, d'une espèce de phénomène littéraire dont je viens d'être témoin et qui m'a paru *una cosa piu stupenda* que le dôme de Milan. Je reviens de chez la signora Agnesi, où je vous avais dit hier que je devais d'aller. On m'a fait entrer dans un grand et bel appartement, où j'ai trouvé trente personnes de toutes les nations de l'Europe, rangées en cercle autour de mademoiselle Agnesi... C'est une fille de dix-huit à vingt ans, ni laide ni jolie, qui a l'air fort simple et fort doux. On a d'abord apporté force eau glacée, ce qui m'a paru de bon augure. Je m'attendais, allant là, que ce n'était que pour converser tout ordinairement avec cette demoiselle ; au lieu de cela, le comte Belloni, qui m'y amenait, a débuté par adresser à cette jeune fille une belle harangue en latin, pour être compris par tous le monde. Elle lui a répondu fort bien ; après quoi, ils se sont mis à disputer dans la même langue sur l'origine des fontaines et sur les causes du flux et reflux que quelques-unes ont comme la mer. Elle a parlé comme un ange sur cette matière ; je n'ai rien ouï là-dessus qui m'ait plus satisfait. Cela fait, le comte Belloni m'a prié de disserte de même avec elle sur quelque sujet qui me plaisait, pourvu que ce

fût sur un sujet philosophique ou mathématique. J'ai été fort stupéfait de voir qu'il me fallait haranguer impromptu et parler dans une langue dont j'ai si peu usage. Cependant, vaille que vaille, je lui ai fait un beau compliment ; puis nous avons d'abord disputé sur la manière dont l'âme peut être frappée des objets corporels et les communiquer aux organes du cerveau ; et ensuite sur l'émanation de la lumière et sur les couleurs primitives. Loppin a disserté avec elle sur la transparence des corps et sur la propriété de certaines courbes géométriques, où je n'ai rien entendu... »



Pour obéir à son père, Marie Agnesi passe de la philologie et de la philosophie aux sciences proprement dites, pour lesquelles elle se passionne bientôt.

« L'algèbre et la géométrie, dit-elle, sont les seules provinces de la pensée où règne la paix. »

En 1748, Marie publie ses "Institutions analytiques à l'usage de la jeunesse italienne". Dans la préface, Marie dit modestement :

« J'avais commencé le livre pour mon amusement particulier et pour l'instruction d'un frère qui avait des dispositions pour les mathématiques. » Ce livre qui fait la première synthèse des idées de Leibniz et de Newton, eut un immense succès. Il en a été fait une traduction anglaise par Colson et une traduction française du second volume par d'Anthelmi, avec des notes de Bossut. Voici comment s'exprime

le rapporteur de l'Académie des sciences de Paris : « L'ordre, la clarté, la précision règnent dans toutes les parties de l'ouvrage. On n'a point encore vu paraître dans aucune langue des Institutions analytiques qui puissent mener aussi vite et conduire aussi loin... »

Nous le regardons comme le traité le plus complet et le mieux fait qu'on ait en ce genre... » Fontenelle fit alors à l'Académie des sciences, cette intéressante déclaration : « Les Institutions dédommagent les Sciences de la perte qu'elles viennent de faire en la personne de la marquise du Châtelet. Si les lois de l'Académie avaient permis d'y admettre des dames, c'eût été un triomphe pour Mademoiselle Agnesi. »

Le pape Benoît XIV félicita la mathématicienne et lui fit don d'une couronne de pierres précieuses

iv

EXTRAIT des Registres de l'Académie Royale des Sciences.

Du 30 Août 1775.

MESSEURS D'ALEMBERT, le Marquis DE CONDORCET & VANDERMONDE, qui avoient été nommés par l'Académie pour examiner un Ouvrage intitulé : *Traité élémentaire de Calcul différentiel & de Calcul intégral, traduits de l'Italien de M^{lle} Agnesi, avec des Additions, en ayant fait leur rapport, l'Académie a jugé que cet Ouvrage méritoit d'être imprimé sous son Privilège. En foi de quoi j'ai signé le présent Certificat. A Paris, ce 30 Août 1775.*

GRANDJEAN DE FOUCHY,
Secrétaire perpétuel de l'Académie Royale des Sciences.

Sous le Privilège accordé à l'Académie Royale des Sciences.



et d'une médaille en or. « Nous entreprîmes dans la fleur de notre jeunesse, dit-il, l'étude de l'Analyse mais nous dûmes malheureusement l'abandonner. Nous ne savons



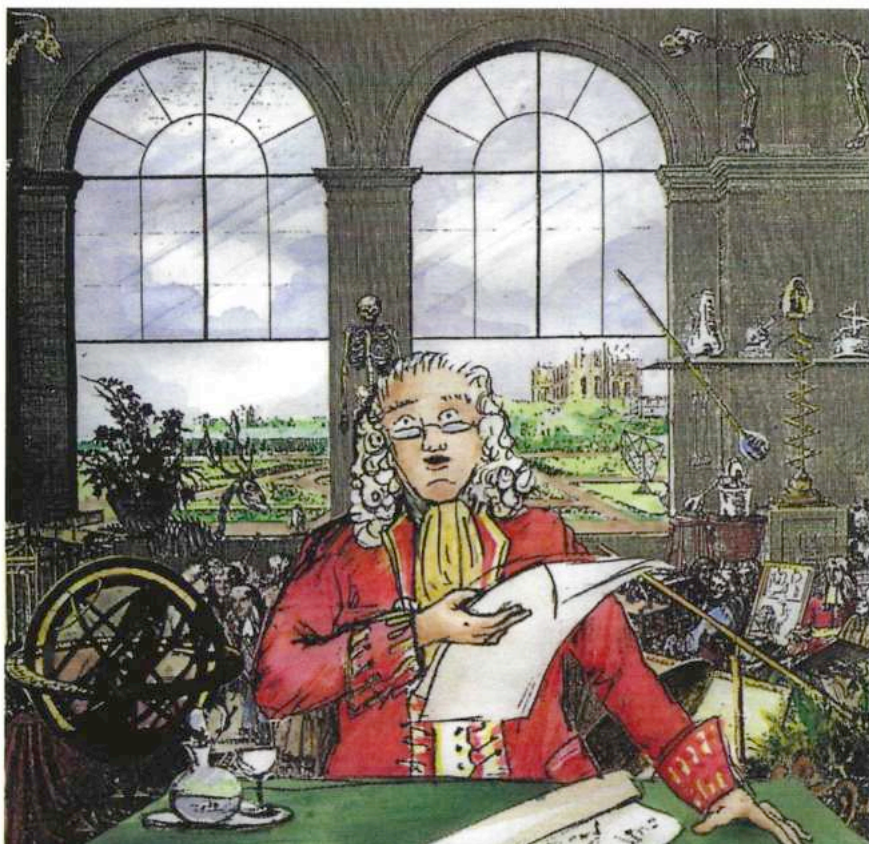
TRAITÉS
ÉLÉMENTAIRES
DE CALCUL DIFFÉRENTIEL
ET
DE CALCUL INTÉGRAL.

PREMIER TRAITÉ.
DU CALCUL DIFFÉRENTIEL.

L'ANALYSE des infiniment petits, qu'on appelle autrement calcul différentiel, ou calcul des fluxions, est celle qui traite des différences des quantités variables, de quelque ordre que soient ces différences.

plus de l'Analyse que ce qu'il faut pour comprendre son importance et pour sentir combien il est glorieux à notre Italie d'en posséder des professeurs. »

Un peu plus tard, le même pape nomma Maria Agnesi professeur de mathématiques à l'Université de Bologne, mais Marie n'a pas enseigné en chaire, malgré l'invitation



du pape qui la priait dans un diplôme joliment relié en parchemin et muni du sceau attaché avec un cordon de soie et d'or.

Maria Agnesi était aussi modeste qu'elle était célèbre. Elle était simple, bonne, presque timide. Elle était d'une beauté touchante, avec sa physionomie douce et candide. Sa taille était élancée. Ses yeux noirs et ses cheveux noirs faisaient ressortir l'éblouissante blancheur de son teint. Elle avait un doux sourire. On admirait sa noblesse et sa grâce.

À la mort de son père, Marie entra dans l'ordre assez rigoureux des religieuses appelées Célestes ou Turquines, d'après la couleur de leur robe. Elle renonça complètement à la science et elle devint la supérieure de l'hôpital Trivulzi. Après avoir abandonné tous ses biens aux malades, on la vit mendier pour eux. Marie Agnesi, la servante des pauvres, est morte dans son cher hôpital à 81 ans, en 1799.

A. Rebière

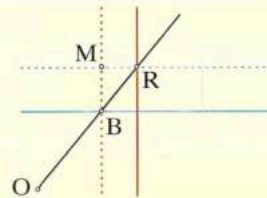


La versiera, en italien "sorcière" est le nom donné par Maria G. Agnesi à une courbe qu'elle a étudié (après Fermat, James Gregory en 1668 et Huygens en 1674) et que l'on a appelé plus tard *cubique d'Agnesi*. Pour les grands en voici une équation :

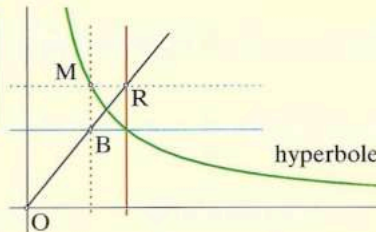
$$xy^2 = a^2(a - x).$$

Pour les plus jeunes voici comment la dessiner : Prenons deux droites bleue et rouge perpendiculaires et un point O.

Pour chaque droite passant par O, coupant bleue en B et rouge en R, les parallèles à bleue et rouge par B et R se coupent en M.

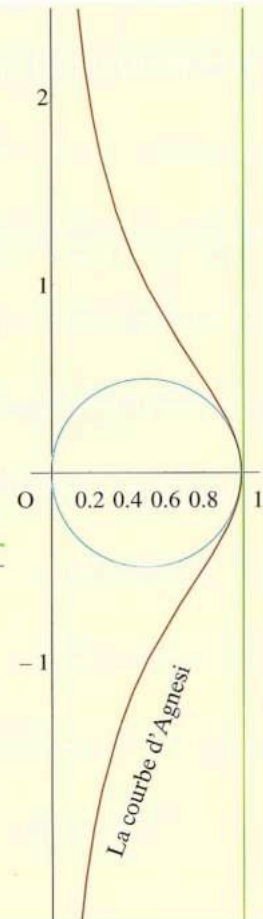
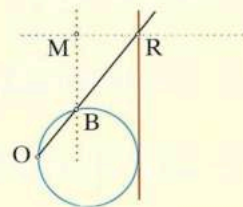


Alors tous les points M décrivent une courbe que les mathématiciens appellent *hyperbole*.



INFO MATHS

Si on remplace la droite bleue par le cercle passant par O et touchant la droite rouge au point diamétralement opposé, alors les points M décrivent la "sorcière" d'Agnesi.



Votre oral consistera en une présentation de votre article, que vous prendrez le soin d'envoyer au format PDF, par mail à catherine.robert26@orange.fr avant 18h, la veille de la restitution. Attribution tirée au sort pour éviter tout pugilat !

- | | | | |
|-----------------|------------|----------------|---------------|
| 1. Al-Khwârizmî | 6. Euclide | 11. Germain | 16. Pythagore |
| 2. Bassi | 7. Euler | 12. Laplace | 17. Ramanujan |
| 3. Bernouilli | 8. Fermat | 13. Leibniz | 18. Riemann |
| 4. Cantor | 9. Galois | 14. Mirzakhani | 19. Thalès |
| 5. Châtelet | 10. Gauss | 15. Poincaré | 20. Viète |

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

CONSIGNES :

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

CRITERES D'EVALUATION DES DEVOIRS DE PHILOSOPHIE

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

**PRESENTATION
EXPRESSION
DEMONSTRATION
CULTURE**

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

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

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

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



Exercice 1 : les mains et l'intelligence

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

Aristote, *Les Parties des animaux*

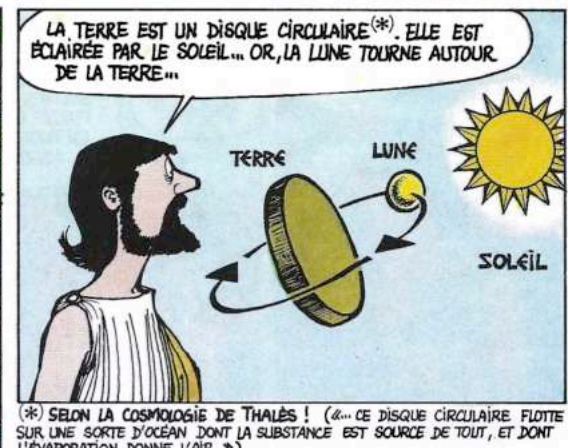
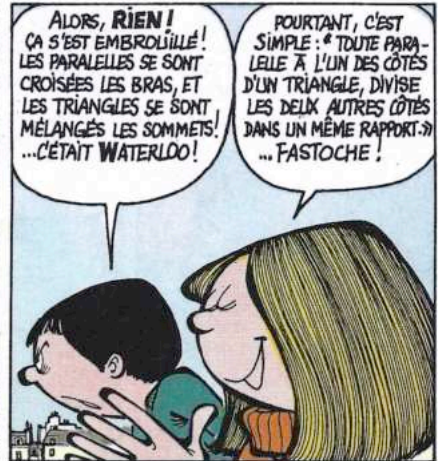
Questions :

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

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

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

THALÈS de MILET





... IL EST DONC ÉVIDENT QUE LORSQUE CET ASTRE PASSE DEVANT LE SOLEIL, IL ASSOMBRIE UNE PARTIE DE NOTRE PLANÈTE!



IL VENAIT D'EXPLIQUER LE PHÉNOMÈNE DES ÉCLIPSES

D'APRÈS MES CALCULS, LA LUNE OBSCURCIRA NOTRE PAYS LE 28^e JOUR DU MOIS DE MAI 585!

ET, LE 28 MAI 585 (Avant J.-C.)...



LES DIEUX SONT TOMBÉS SUR LA TÊTE ?

QU'EST-CE QUE C'EST ?

IL FAIT NUIT À MIDI !...



Ouais... N'EMPECHE QUE SON THÉORÈME, J'EN AI JUSQU'À LA !!

VOUS AVEZ TORT, JEUNE-HOMME! C'EST GRÂCE À CELA QUE CE GRAND SAVANT A RÉUSSI À MESURER LA HAUTEUR DES PYRAMIDES, SANS AUTRE SYSTÈME QUE CELUI DE LA GÉOMÉTRIE RATIONNELLE!

COMMENT ÇA ?



LORS D'UN VOYAGE EN ÉGYPTE, IL A ÉTÉ PRÉSENTÉ À LA COUR...

THALÈS! VOUS SEMBLEZ ASSEZ SAVANT À CE QUE L'ON M'A DIT!

SAVANT?... MON ŒIL!



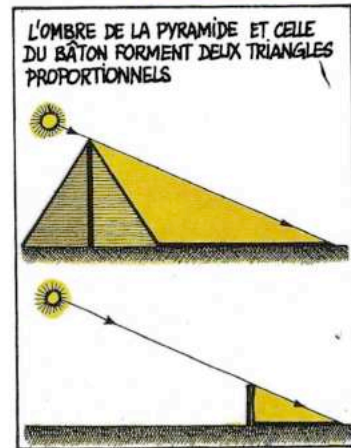
JE PEUX LE PROUVER, Ô DIVIN ROI !

SOIT! EH BIEN, CALCULEZ-MOI LA HAUTEUR D'UNE DE MES PYRAMIDES!

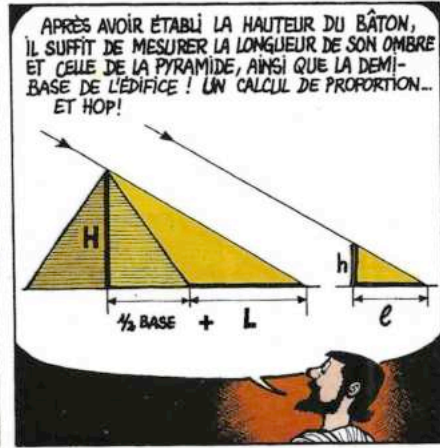
Hi! Hi! ON VA RIRE!



TIENS, TIENS... LES OMBRES DU MONUMENT ET DE CE BÂTON ME DONNENT UNE IDÉE...



L'OMBRE DE LA PYRAMIDE ET CELLE DU BÂTON FORMENT DEUX TRIANGLES PROPORTIONNELS



APRÈS AVOIR ÉTABLI LA HAUTEUR DU BÂTON, IL SUFFIT DE MESURER LA LONGUEUR DE SON OMBRE ET CELLE DE LA PYRAMIDE, AINSI QUE LA DEMI-BASE DE L'ÉDIFICE! UN CALCUL DE PROPORTION... ET HOP!



DIVIN ROI, VOTRE PYRAMIDE MESURE 280 COUDEES*!

* EN VERSION FRANÇAISE = 145,60 m.



PLUS TARD, SUIVANT UN CALCUL SEMBLABLE, IL ÉVALUERA LA MESURE DES DISTANCES EN MER!



DU COUP, THALÈS, DEVENU CÉLEBRE, SERA CONSULTÉ À TOUT PROPOS...

QU'Y A-T-IL, CRÉSUS ?

IL Y A QUE MON ÉTAT-MAJOR ET MES SOLDATS NE PEUVENT PAS TRAVERSER LE FLEUVE QUI EST EN CRUE! NOUS SOMMES EN PLEINE GUERRE ET IL NOUS FAUT ABSOLUMENT PASSER!



INSTALLEZ LE CAMPMENT ICI, DANS LA COURBE DU FLEUVE!



JUSTE AVANT LE BARRAGE DE FORTUNE QUE VOUS ALLEZ CONSTRUIRE, VOUS ALLEZ CREUSER ICI, UN LIT ARTIFICIEL, AFIN DE DEVIER LE FLEUVE...



AINSI, PLUS TARD, L'ARMÉE PUT TRAVERSER LE FLEUVE DÉTOURNÉ, SANS AUCUN DANGER...



C'ÉTAIT INGÉNIERUX!

...ET SAGE!

UNE AUTRE FOIS, AVANT PRÉVU UNE RÉCOLTE D'OLIVES EXTRAORDINAIRE...

PAR ZEUS! L'AN PROCHAIN, L'HUILE VA COULER À FLOT!!



VOUS AVEZ L'AIR BIEN EN TRAIN, MON CHER THALÈS?

IL Y A DE QUOI! JE VIENS DE LOUER TOUS LES MOULINS À HUILE DE LA CITÉ!

MA PAROLE! LES SCIENCES LUI ONT DÉCENTRÉ LA COMPRENETTE?



SELON LA PRÉVISION, LA RÉCOLTE FUT GIGANTESQUE

J'AI ACHETÉ LES OLIVES POUR UNE BOUCHÉE DE PAIN... IL N'Y A PLUS QU'À STOCKER L'HUILE!!



ET, L'ANNÉE SUIVANTE...

DIS DONC! ELLE N'EST PAS DONNÉE TON HUILE!

HÉ! C'EST À PRENDRE OU À LAISSER!...



TU VOIS QUE LES PHILOSOPHES PEUVENT AUSSI AVOIR LE SENS DES RÉALITÉS MATÉRIELLES ET FINANCIÈRES!!...



UN AUTRE POINT NON NÉGLIGEABLE DE SES RECHERCHES: LES PRINCIPES DE L'ELECTROSTATIQUE.

CETTE AMBRE JAUNE* ATTIRE LES OBJETS LÉGERS QUI ONT ÉTÉ FROTTÉS! IL YA UNE "ÂME VIVANTE" DANS CES MATIÈRES!...

* EN GREC ELEKTRON, D'OÙ ELECTRICITÉ.



ALORS, JELINE-HOMME, ON EST RÉCONCILIÉ?

MOUAIS...



N'EMPÊCHE QUE TOUTES CES BELLES CHOSES N'EXCLUENT PAS LES ANGLES OPPOSÉS PAR LE SOMMET, LE MILIEU DE L'HYPOTÉNUSE, LES ANGLES DE BASE ÉGAUX DU TRIANGLE ISOCÈLE, LES DROITES PARALLÈLES SUR UNE SÉCANTE, ET J'EN PASSE!!...

ATTENTION BÉBERT!... LE TROU!!



J'ARRÊTE LES ÉTUDES!!... JE RENTRE EN APPRENTISSAGE!!

CASTAN

Questions :

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

2. Qui était Crésus ?

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

Exercice 3 : la fabrique et l'atelier



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

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

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

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

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

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



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

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

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

Que signifie critiquer les techniques ?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Exercice 4 : sauvons Prométhée !

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

Catherine Unger : C'est Japet ?

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

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

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

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

Catherine Unger : La panse ?

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

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

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

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

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

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

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

Catherine Unger : Et cela ne l'est plus !

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

Catherine Unger : Le feu avec lequel les hommes cuisent ?

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

Catherine Unger : Une sorte de fenouil.

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

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

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

Catherine Unger : La femme.

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

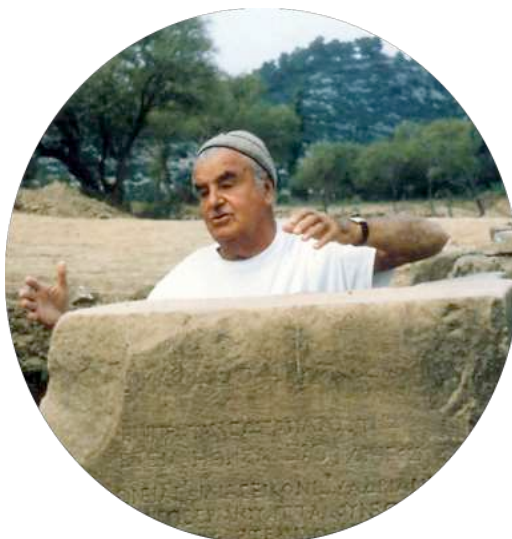
Catherine Unger : On a l'impression là que la femme, c'est une création pluridisciplinaire.

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

Catherine Unger : On dit souvent un mal aimable précisément.

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

Catherine Unger : C'est Pandora.



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

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

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

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

Catherine Unger : **Manger et faire l'amour.**

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

Catherine Unger : **C'est une chienne.**

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

Catherine Unger : **C'est la canicule.**

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

Catherine Unger : **Mais quelle image !**

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

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

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

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



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

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

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

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

Platon – Protagoras

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

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

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



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

Un peu d'inspiration...



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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



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

L'idéologie sociale de la bagnole

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

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

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

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

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

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

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

Voyons maintenant ces deux points de plus près.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En écho...

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



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

La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*

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

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

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

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

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

PHILOSOPHIE	DOSSIER N° 7 – L'ART	EXPLIQUER, DISSERTER
A RENDRE LE :		

CONSIGNES :

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

CRITERES D'EVALUATION DES DEVOIRS DE PHILOSOPHIE

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

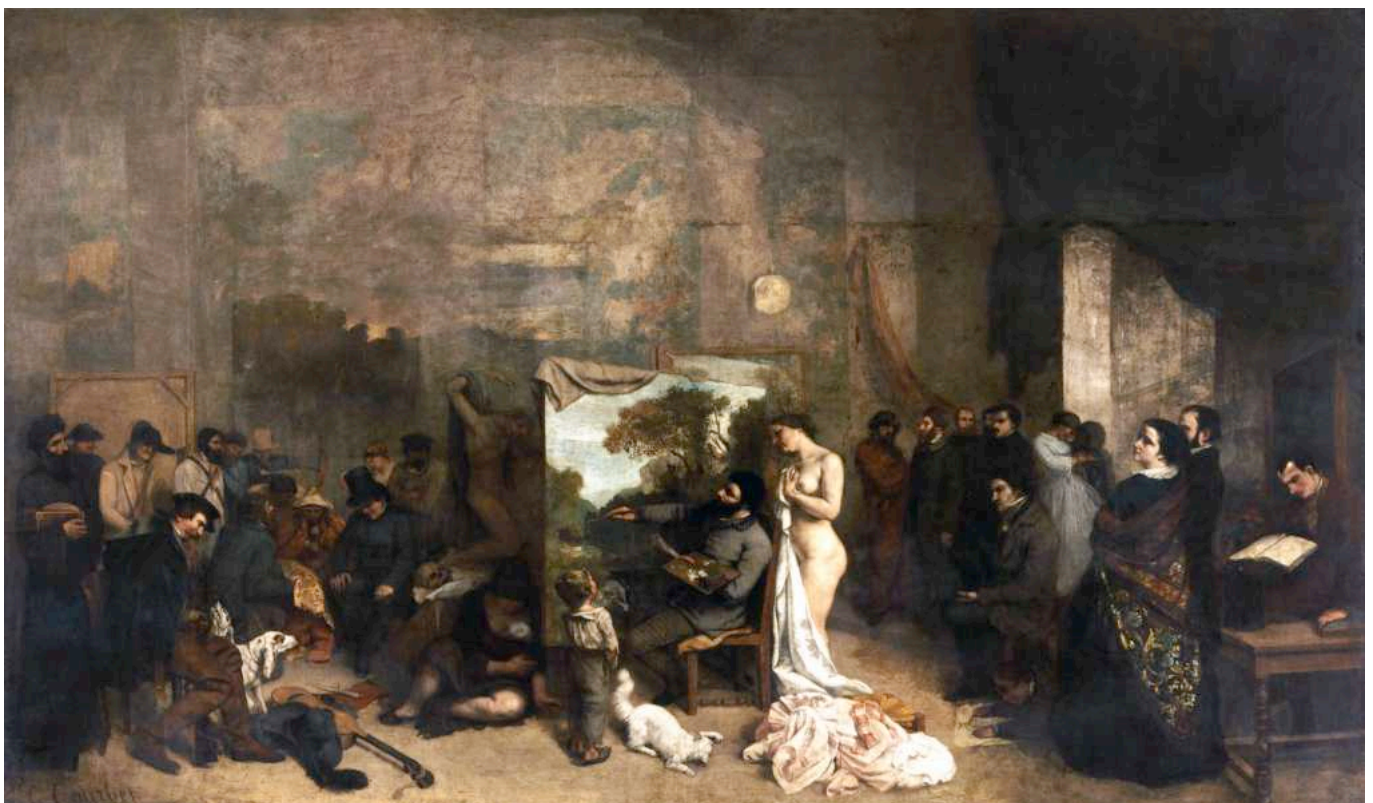
**PRESENTATION
EXPRESSION
DEMONSTRATION
CULTURE**

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

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

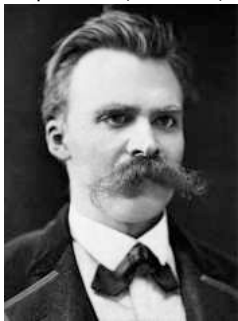
DEMONSTRATION : le plan de votre développement doit compter trois parties. L'ordre méthodique de la démonstration doit être respecté. En fonction des conseils de construction méthodique qui vous ont été donnés, veillez à réaliser une démonstration rhétorique en bonne et due forme.

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



Exercice 1 : Qu'est-ce qu'un artiste ?

« Les artistes ont quelque intérêt à ce que l'on croie à leurs intuitions subites, à leurs prétendues inspirations ; comme si l'idée de l'œuvre d'art, du poème, la pensée fondamentale d'une philosophie tombaient du ciel tel un rayon de la grâce. En vérité, l'imagination du bon artiste ou penseur, ne cesse pas de produire, du bon, du médiocre et du mauvais, mais



son *jugement*, extrêmement aiguisé et exercé, rejette, choisit, combine ; on voit ainsi aujourd'hui, par les *Carnets* de Beethoven, qu'il a composé ses plus magnifiques mélodies petit à petit, les tirant pour ainsi dire d'esquisses multiples. Quant à celui qui est moins sévère dans son choix et s'en remet volontiers à sa mémoire reproductrice, il pourra le cas échéant devenir un grand improvisateur mais c'est un bas niveau que celui de l'improvisation artistique au regard de l'idée choisie avec peine et sérieux pour une œuvre. Tous les grands hommes étaient de grands travailleurs, infatigables quand il s'agissait d'inventer, mais aussi de rejeter, de trier, de remanier, d'arranger. »



Nietzsche, *Humain, trop humain*, § 155 « *Croyance à l'inspiration* »

Questions :

1. Dégagez la thèse de ce texte et les étapes de son argumentation.
2. Déterminez et justifiez la thèse à laquelle s'oppose Nietzsche dans ce texte.
3. Expliquez l'expression « *comme un rayon de la grâce* ».
4. Expliquez la différence entre reproduire et improviser.
5. Expliquez et justifiez : « *Tous les grands hommes sont de grands travailleurs.* »

Exercice 2 : L'art est-il un luxe ?

1. Quels sont les quatre sens principaux du mot « luxe » ? Vous pouvez, pour vous aider, consulter le CNRTL (<http://www.cnrtl.fr/>).
2. Donnez trois exemples différents d'« objets de luxe » pour illustrer chacun des sens retenus.
3. Proposez le plan d'un développement en trois parties qui réponde à cette question : **l'art est-il un luxe ?** Inutile de rédiger ce développement : indiquez seulement clairement les trois thèses soutenues et précisez trois arguments soutenant chacune d'entre elles (soit l'équivalent de trois sous-parties).

Exercice 3 : Lecture de *L'Assommoir*

Gervaise Macquart, fille d'Antoine Macquart, a quitté Plassans et la Provence, avec son amant Auguste Lantier (ouvrier tanneur puis chapelier) et ses deux bâtards, Claude et Etienne, pour tenter sa chance à Paris. Mais Lantier abandonne la jeune femme pour Adèle, une brunisseuse en chambre. Après un combat homérique qui l'oppose à Virginie, la sœur d'Adèle, au beau milieu du lavoir, Gervaise se retrouve seule à l'hôtel Boncœur, un garni sordide de Montmartre. Cependant, pressée par son voisin Coupeau, un ouvrier zingueur, d'accepter la vie commune, elle consent au mariage. Mais Mme Lorilleux, la sœur de Coupeau, réprouve cette union et fait un accueil glacé à Gervaise. La noce se déroule sous de funestes auspices : il pleut. Pour tromper l'ennui, on se réfugie au Louvre, sous la conduite de M. Madinier, un ancien ouvrier devenu patron. Déplacés au milieu des ors et des chefs-d'œuvre qu'ils ne comprennent pas, les forgerons, les blanchisseuses et les concierges errent lamentablement dans le labyrinthe des salles, ponctuant leur visite de commentaires naïfs ou égrillards qui offusquent jusqu'aux gardiens.

Après un repas minable au Moulin d'Argent, les noces se séparent, furieux d'avoir dû payer des suppléments, et ce mariage bâclé laisse à Gervaise le goût amer de l'échec. Cependant le ménage est uni. Travailleurs, les deux jeunes gens gagnent une petite aisance et peuvent s'installer dans leurs meubles, rue Neuve-de-la-Goutte-d'Or, tout près de chez Goujet, un jeune forgeron qui vit avec sa mère. Bientôt, naît une petite fille, Nana. Mais Coupeau, jusqu'alors bon mari et bon père, tombe d'un toit et voilà l'ouvrier zingueur gâté par l'oisiveté forcée à laquelle le contraint son accident.

Gervaise, qui a dépensé toutes ses économies pour éviter l'hôpital à son homme, désespère d'ouvrir la boutique de blanchisseuse de fin dont elle rêvait. Mais le forgeron Goujet, secrètement amoureux d'elle, lui prête cinq cents francs qui lui permettent de s'installer au rez-de-chaussée de la grande maison de la rue de la Goutte-d'or, avec trois ouvrières.

Voulant prendre sa revanche sur ses pauvres noces où les Lorilleux l'ont humiliée, elle s'endette pour les régaler d'un formidable gueuleton. Mais la fête qui consacre son triomphe marque le début de sa chute. Depuis des semaines en effet, Virginie, qui a fait mine de se réconcilier avec elle, l'entretien de Lantier. Quand le chapelier fait irruption dans la boutique où l'on a dressé la table, Gervaise est déjà prête à céder à ses anciennes amours.

Bientôt Coupeau, aveugle ou complaisant, installe Lantier dans la blanchisserie et Gervaise, écœurée par l'ivrognerie de son mari, redevient la maîtresse du chapelier. De plus en plus gourmande et paresseuse, ruinée par ses deux hommes oisifs, elle cède son bail à Virginie et rejoint le coin des pouilleux, au sixième étage.

Rejetée de tous, elle sombre à son tour dans la boisson tandis que Nana, d'abord apprentie fleuriste, quitte le bouge familial et devient fille de joie. Gervaise tombe alors dans l'hébétude épouvantable de l'absinthe : après avoir assisté à la mort de Coupeau, victime d'une crise de *delirium tremens*, elle sombre peu à peu dans la folie et meurt de faim et de misère.



Après avoir lu le chapitre III de *L'Assommoir*, répondez aux questions qui le suivent.



« On s'était engagé dans la rue de Cléry. Ensuite, on prit la rue du Mail. Sur la place des Victoires, il y eut un arrêt. La mariée avait le cordon de son soulier gauche dénoué ; et, comme elle le rattachait, au pied de la statue de Louis XIV, les couples se serrèrent derrière elle, attendant, plaisantant sur le bout de mollet qu'elle montrait. Enfin, après avoir descendu la rue Croix-des-Petits-Champs, on arriva au Louvre.

M. Madinier, poliment, demanda à prendre la tête du cortège.

C'était très grand, on pouvait se perdre ; et lui, d'ailleurs, connaissait les beaux endroits, parce qu'il était souvent venu avec un artiste, un garçon bien intelligent, auquel une grande maison de cartonnage achetait des dessins, pour les mettre sur des boîtes. En bas, quand la noce se fut engagée dans le musée assyrien, elle eut un petit frisson. Fichtre ! il ne faisait pas chaud ; la salle aurait fait une fameuse cave. Et, lentement les couples avançaient, le menton levé, les paupières battantes, entre les colosses de

pierre, les dieux de marbre noir muets dans leur raideur hiératique, les bêtes monstrueuses, moitié chattes et moitié femmes, avec des figures de mortes, le nez aminci, les lèvres gonflées. Ils trouvaient tout ça très vilain. On travaillait joliment mieux la pierre au jour d'aujourd'hui. Une inscription en caractères phéniciens les stupéfia. Ce n'était pas possible, personne n'avait jamais lu ce grimoire. Mais M. Madinier, déjà sur le premier palier avec madame Lorilleux, les appelait, criant sous les voûtes :

— Venez donc. Ce n'est rien, ces machines... C'est au premier qu'il faut voir.

La nudité sévère de l'escalier les rendit graves. Un huissier superbe, en gilet rouge, la livrée galonnée d'or, qui semblait les attendre sur le palier, redoubla leur émotion. Ce fut avec un grand respect, marchant le plus doucement possible, qu'ils entrèrent dans la galerie française.

Alors, sans s'arrêter, les yeux emplis de l'or des cadres, ils suivirent l'enfilade des petits salons, regardant passer les images, trop nombreuses pour être bien vues. Il aurait fallu une heure devant chacune, si l'on avait voulu comprendre. Que de tableaux, sacre dieu ! ça ne finissait pas. Il devait y en avoir pour de l'argent. Puis, au bout, M. Madinier les arrêta brusquement devant *Le Radeau de la Méduse* ; et il leur expliqua le sujet. Tous, saisis, immobiles, se tassaient. Quand on se remit à marcher, Boche résuma le sentiment général : c'était tapé.

Dans la galerie d'Apollon, le parquet surtout émerveilla la société, un parquet luisant, clair comme un miroir, où les pieds des banquettes se reflétaient. Mademoiselle Remanjou fermait les yeux, parce qu'elle croyait marcher sur de l'eau. On criait à Madame Gaudron de poser ses souliers à plat, à cause de sa position. M. Madinier voulait leur montrer les dorures et les peintures du plafond ; mais ça leur cassait le cou, et ils ne distinguaient rien. Alors, avant d'entrer dans le salon carré, il indiqua une fenêtre du geste, en disant :

— Voilà le balcon d'où Charles IX a tiré sur le peuple.

Cependant, il surveillait la queue du cortège. D'un geste, il commanda une halte, au milieu du salon carré. Il n'y avait là que des chefs-d'œuvre, murmurait-il à demi-voix, comme dans une église. On fit le tour du salon. Gervaise demanda le sujet des *Noces de Cana* ; c'était bête de ne pas écrire les sujets sur les cadres. Coupeau s'arrêta devant *La Joconde*, à laquelle il trouva une ressemblance avec une de ses tantes. Boche et Bibi-la-Grillade ricanaient, en se montrant du coin de l'œil les femmes nues ; les cuisses de *L'Antiope* surtout leur causèrent un saisissement. Et, tout au bout, le ménage Gaudron, l'homme la bouche ouverte, la femme les mains sur son ventre, restaient béats, attendris et stupides, en face de la *Vierge* de Murillo.

Le tour du salon terminé, M. Madinier voulut qu'on recommençât ; ça en valait la peine. Il s'occupait beaucoup de madame Lorilleux, à cause de sa robe de soie ; et, chaque fois qu'elle l'interrogeait, il répondait gravement, avec un grand aplomb. Comme elle s'intéressait à la maîtresse du Titien, dont elle trouvait la chevelure jaune pareille à la sienne, il la lui donna pour la belle Ferronnière, une maîtresse d'Henri IV, sur laquelle on avait joué un drame, à l'Ambigu.

Puis, la noce se lança dans la longue galerie où sont les écoles italiennes et flamandes. Encore des tableaux, toujours des tableaux, des saints, des hommes et des femmes avec des figures qu'on ne comprenait pas, des paysages tout noirs, des bêtes devenues jaunes, une débandade de gens et de choses dont le violent tapage de couleurs commençait à leur causer un gros mal de tête. M. Madinier ne parlait plus, menait lentement le cortège, qui le suivait en ordre, tous les cous tordus et les yeux en l'air. Des siècles d'art passaient devant leur ignorance ahurie, la sécheresse fine des primitifs, les splendeurs des Vénitiens, la vie grasse et belle de lumière des Hollandais. Mais ce qui les intéressait le plus, c'étaient encore les copistes, avec leurs chevalets installés parmi le monde, peignant sans gêne ; une vieille dame, montée sur une grande échelle, promenant un pinceau à badigeon dans le ciel tendre d'une immense toile, les frappa d'une façon particulière. Peu à peu, pourtant, le bruit avait dû se répandre qu'une noce visitait le Louvre ; des peintres accouraient, la bouche fendue d'un rire ; des curieux s'asseyaient à l'avance sur des banquettes, pour assister commodément au défilé ; tandis que les gardiens, les lèvres pincées, retenaient des mots d'esprit. Et la noce, déjà lasse, perdant de son respect, traînait ses souliers à clous, tapait ses talons sur les parquets sonores, avec le piétinement d'un troupeau débandé, lâché au milieu de la propreté nue et recueillie des salles.

M. Madinier se taisait pour ménager un effet. Il alla droit à la *Kermesse* de Rubens. Là, il ne dit toujours rien, il se contenta d'indiquer la toile, d'un coup d'œil égrillard. Les dames, quand elles eurent le nez sur la peinture, poussèrent de petits cris ; puis, elles se détournèrent, très rouges. Les hommes les retinrent, rigolant, cherchant les détails orduriers.

— Voyez donc ! répétait Boche, ça vaut l'argent. En voilà un qui dégobille. Et celui-là, il arrose les pissenlits. Et celui-là, oh ! celui-là... Ah bien ! ils sont propres, ici !

— Allons-nous-en, dit M. Madinier, ravi de son succès. Il n'y a plus rien à voir de ce côté.

La noce retourna sur ses pas, traversa de nouveau le salon carré et la galerie d'Apollon. Madame Lerat et Mademoiselle Remanjou se plaignaient, déclarant que les jambes leur rentraient dans le corps. Mais le cartonnier voulait montrer à Lorilleux les bijoux anciens. Ça se trouvait à côté, au fond d'une petite pièce, où il serait allé les yeux fermés. Pourtant, il se trompa, égara la noce le long de sept ou huit salles, désertes, froides, garnies seulement de vitrines sévères où s'alignait une quantité innombrable de pots cassés et de bonshommes très laids. La noce frissonnait, s'ennuyait ferme. Puis, comme elle cherchait une porte, elle tomba dans les dessins. Ce fut une nouvelle course immense ; les dessins n'en finissaient pas, les salons succédaient aux salons, sans rien de drôle, avec des feuilles de papier gribouillées, sous des vitres, contre les murs. M. Madinier, perdant la tête, ne voulant point avouer qu'il était perdu, enfila un escalier, fit monter un étage à la noce. Cette fois, elle voyageait au milieu du musée de la marine, parmi des modèles d'instruments et de canons, des plans en relief, des vaisseaux grands comme des joujoux. Un autre escalier se rencontra, très loin, au bout d'un quart d'heure de marche. Et, l'ayant descendu, elle se retrouva en plein dans les dessins. Alors, le désespoir la prit, elle roula au hasard des salles, les couples toujours à la file, suivant M. Madinier, qui s'épongeait le front, hors de lui, furieux contre l'administration, qu'il accusait d'avoir changé les portes de place. Les gardiens et les visiteurs la regardaient passer, pleins d'étonnement. En moins de vingt minutes, on la revit au salon carré, dans la galerie française, le long des vitrines où dorment les petits dieux de l'Orient. Jamais plus elle ne sortirait. Les jambes cassées, s'abandonnant, la noce faisait un vacarme énorme, laissant dans sa course le ventre de madame Gaudron en arrière.

— On ferme ! on ferme ! crièrent les voix puissantes des gardiens. »

Questions :

1. Faites la liste de tous les mots dont il vous a fallu chercher la définition dans le dictionnaire.
2. Faites la liste des œuvres citées dans ce texte.
3. Par effet de contraste, comment se comporter lors d'une visite au Louvre pour ne pas subir les sarcasmes des gardiens ?
4. M. Madinier vous paraît-il un bon cicérone ? Justifiez votre réponse.

Exercice 4 : Traque des Philistins



« Culture, civilisation, ce sont des noms assez vagues que l'on peut s'amuser à différencier, à opposer ou à conjuguer. Je ne m'y attarderai pas. Pour moi, je vous l'ai dit, il s'agit d'un capital qui se forme, qui s'emploie, qui se conserve, qui s'accroît, qui périclité, comme tous les capitaux imaginables – dont le plus connu est, sans doute, ce que nous appelons notre corps... »

Mais de quoi est composé ce capital Culture ou Civilisation ? Il est d'abord constitué par des choses, des objets matériels, livres, tableaux, instruments, etc., qui ont leur durée probable, leur fragilité, leur précarité de choses. Mais ce matériel ne suffit pas. Pas plus qu'un lingot d'or, un hectare de bonne terre, ou une machine ne sont des capitaux, en l'absence d'hommes qui en ont besoin et qui savent s'en servir. Notez ces deux conditions. Pour que le matériel de la culture soit un capital, il exige, lui aussi, l'existence d'hommes qui aient besoin de lui, et qui puissent s'en servir – c'est-à-dire d'hommes qui aient soif de connaissance et de puissance de transformations intérieures, soif de développements de leur sensibilité ; et qui sachent, d'autre part, acquérir ou exercer ce qu'il faut d'habitudes, de discipline intellectuelle, de conventions et de pratiques pour utiliser l'arsenal de documents et d'instruments que les siècles ont accumulés. »

Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel (La Liberté de l'esprit)*

Questions :

1. Selon Paul Valéry, quelles sont les deux conditions pour que capital culturel il y ait ?
2. Que manque-t-il, dès lors, aux personnages croqués par Zola ?

« Notre affaire est la culture, ou plutôt ce qui arrive à la culture soumise aux conditions différentes de la société et de la société de masse. Aussi, notre intérêt pour l'artiste n'est-il pas tant axé sur son individualisme subjectif, que sur ce fait qu'il est, après tout, le producteur authentique des objets que chaque civilisation laisse derrière elle comme la quintessence et le témoignage durable de l'esprit qui l'anime. Que précisément les producteurs des objets culturels les plus élevés (à savoir des œuvres d'art) aient dû se tourner contre la société, que tout le développement de l'art moderne, qui, avec le développement scientifique, restera probablement le plus grand accomplissement de notre époque, ait eu pour point de départ cette hostilité contre la société, et y reste livré, démontrent l'existence d'un antagonisme entre la société et la culture, antérieur à l'apparition de la société de masse.

L'accusation que l'artiste, à la différence du révolutionnaire politique, a portée contre la société, s'est résumée très tôt, au tournant du XVIII^e siècle, en ce seul mot qui a été depuis répété et réinterprété génération après génération : ce mot est « philistinisme ». Son origine, un peu plus ancienne que son emploi précis, est de peu d'importance. On le trouve pour la première fois dans l'argot des étudiants allemands, pour faire la distinction entre les bourgeois et eux ; mais la réminiscence biblique indiquait déjà un ennemi supérieur en nombre entre les mains duquel on peut tomber. Utilisé pour la première fois comme concept — par l'écrivain allemand Clemens von Brentano, je crois, qui écrivit une satire sur le philistin, *Der Philister vor, in und nach der Geschichte* —, il désigne un état d'esprit qui juge de tout en termes d'utilité immédiate et de « valeurs matérielles », et n'a donc pas d'yeux pour des objets et des occupations aussi inutiles que ceux relevant de la nature et de l'art. Tout cela sonne bien familier aujourd'hui encore, et il n'est pas sans intérêt de remarquer que même des termes d'argot aussi courants que « rustre » (*square*) se trouvent déjà dans le pamphlet de Brentano.

Si les choses en étaient restées là, si le principal reproche fait à la société était demeuré son absence de culture et d'intérêt pour l'art, le phénomène dont nous nous occupons serait considérablement moins compliqué qu'il ne l'est en fait. Du même coup, il serait parfaitement compréhensible que l'art moderne se soit rebellé contre la « culture », au lieu de combattre simplement et ouvertement pour ses propres intérêts culturels. Le point, c'est que cette sorte de philistinisme, qui consiste simplement à être « inculte » et ordinaire, a été très rapidement suivi d'une évolution différente, dans laquelle, au contraire, la société commença à n'être que trop intéressée par toutes les prétendues valeurs culturelles. La société se mit à monopoliser la « culture » pour ses fins propres, telles la position sociale et la qualité. Ce, en rapport étroit avec la position socialement inférieure des classes moyennes en Europe, qui se trouvèrent — dès qu'elles possédèrent la richesse et le loisir nécessaires — en lutte serrée contre l'aristocratie et son mépris de la vulgarité des simples faiseurs d'argent. Dans cette lutte pour une position sociale, la culture commença à jouer un rôle considérable : celui d'une des armes, sinon la mieux adaptée, pour parvenir socialement, et « s'éduquer », en sortant des basses régions où l'on supposa le réel situé, jusqu'aux régions élevées de l'irréel, où la beauté et l'esprit étaient, supposait-on, chez eux. Cette fuite loin de la réalité par les moyens de l'art et de la culture est importante, non seulement parce qu'elle donne à la physionomie du philistin cultivé ou éduqué ses traits les plus caractéristiques, mais parce que ce fut probablement le facteur décisif dans la révolte des artistes contre leurs nouveaux patrons. Ils flairèrent le danger d'être expulsés de la réalité dans une sphère de conversation raffinée où ce qu'ils feraient perdrait toute signification. C'était un honneur plutôt douteux que d'être reconnu d'une société devenue si « polie » que par exemple, pendant la disette des pommes de terre en Irlande, elle ne se serait pas abaissée, pour ne pas risquer d'être associée avec une réalité si déplaisante, à faire un usage normal du mot ; elle renvoyait désormais à ce légume si souvent mangé, par les mots de « cette racine ». L'anecdote contient en miniature la définition du philistin cultivé. »

Hannah Arendt, *La Crise de la culture*



Questions :

1. Qu'est-ce qu'un philistin, tel que défini par Brentano ? Consultez le CNRTL pour trouver des synonymes à cette insulte.
2. Qu'est-ce qu'un philistin cultivé, selon Hannah Arendt ?
3. Comment caractériser Mme de Cambremer, un des personnages de *A la recherche du temps perdu*, à qui le narrateur vient de confier qu'il aime Chopin ? Justifiez votre réponse après lu le texte qui suit.



atteignant jusqu'à la voilette qu'elle n'eut pas le temps de mettre à l'abri et qui fut transpercée, enfin la marquise essuya avec son mouchoir brodé la bave d'écume dont le souvenir de Chopin venait de tremper ses moustaches. »

Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*

Exercice 5 : Une société a-t-elle besoin d'artistes ?



« *Indessen dünket mir öfters
Besser zu schlafen, wie ohne Genossen zu sein,
So zu harren und was zu thun indess und zu sagen
Weiss ich nicht und wozu Dichter in dürftiger Zeit ?* »

« *En attendant, il me paraît souvent
Mieux de dormir que d'être ainsi sans compagnons,
Et, dans l'attente, que faire et que dire
Je ne sais ; et à quoi bon des poètes en un temps de détresse ?* »

Hölderlin, *Pain et vin* (1800)

La scène de l'oral à interpréter se passe en 1855, au 32, rue Hautefeuille, où Courbet installa son atelier de 1849 à 1871. Proche de la célèbre brasserie Andler-Keller, situé au 28 de cette rue, tenue par la Mère Grégoire (dont Courbet fit le portrait en 1855) et haut lieu de la bohème parisienne, cet atelier fut le point de rencontre de toute l'Ecole réaliste, et Courbet y donna des fêtes mémorables.



« La Bohème, qu'il faudrait appeler la Doctrine du boulevard des Italiens, se compose de jeunes gens tous âgés de plus de vingt ans, mais qui n'en ont pas trente, tous hommes de génie dans leur genre, peu connus encore, mais qui se feront connaître, et qui seront alors des gens fort distingués ; on les distingue déjà dans les jours de carnaval, pendant lesquels ils déchargent le trop plein de leur esprit, à l'étroit durant le reste de l'année, en des inventions plus ou moins drolatiques. A quelle époque vivons-nous ? Quel absurde pouvoir laisse ainsi se perdre des forces immenses ? Il se trouve dans la Bohème des diplomates capables de renverser les projets de la Russie, s'ils se sentaient appuyés par la puissance de la France. On y rencontre des écrivains, des administrateurs, des militaires, des journalistes, des artistes ! Enfin tous les genres de capacité, d'esprit y sont représentés. C'est un microcosme. Si l'empereur de Russie achetait la Bohème moyennant une vingtaine de millions, en admettant qu'elle voulût quitter l'asphalte des boulevards, et qu'il la déportât à Odessa ; dans un an, Odessa serait Paris. Là se trouve la fleur inutile, et qui se dessèche, de cette admirable jeunesse française que Napoléon et Louis XIV recherchaient, que néglige depuis trente ans la gérontocratie sous laquelle tout se flétrit en France, belle jeunesse dont hier encore le professeur Tissot, homme peu suspect, disait : « Cette jeunesse, vraiment digne de lui, l'Empereur l'employait partout, dans ses conseils, dans l'administration générale, dans des négociations hérissées de difficultés ou pleines de périls, dans le gouvernement des pays conquis, et partout elle répondait à son attente ! Les jeunes gens étaient pour lui les *missi dominici* de Charlemagne. » Ce mot de Bohème vous dit tout. La Bohème n'a rien et vit de ce qu'elle a. L'Espérance est sa religion, la Foi en soi-même est son code, la Charité passe pour être son budget. Tous ces jeunes gens sont plus grands que leur malheur, au-dessous de la fortune, mais au-dessus du destin. Toujours à cheval sur un si, spirituels comme des feuilletons, gais comme des gens qui doivent, oh ! Ils doivent autant qu'ils boivent ! Enfin, et c'est là où j'en veux venir, ils sont tous amoureux, mais amoureux ? Figurez-vous Lovelace, Henri IV, le Régent, Werther, Saint-Preux, René, le Maréchal de Richelieu réunis dans un seul homme, et vous aurez une idée de leur amour ! Et quels amoureux ? Eclectiques par excellence en amour, ils vous servent une passion comme une femme peut la vouloir ; leur cœur ressemble à une carte de restaurant, ils ont mis en pratique, sans le savoir et sans l'avoir lu peut-être, le livre *De l'Amour* par Stendhal ; ils ont la section de l'amour-goût, celle de l'amour-passion, l'amour-caprice, l'amour cristallisé, et surtout l'amour passager. Tout leur est bon, ils ont créé ce burlesque axiome : Toutes les femmes sont égales devant l'homme. Le texte de cet article est plus vigoureux ; mais comme, selon moi, l'esprit en est faux, je ne tiens pas à la lettre. »

Honoré de Balzac, *Un prince de la Bohème*
(nouvelle parue en 1840 dans *La Revue parisienne* sous le titre *Les Fantaisies de Claudine*)



Dans *L'Atelier du peintre*, Courbet a rassemblé le monde dans lequel il évolue, non seulement des types sociaux, mais des hommes identifiables derrière un « déguisement politique », rendu nécessaire par l'interdiction de peindre des sujets politiques. L'historienne de l'art Hélène Toussaint a identifié ces personnages, parfois sans certitude. Voilà ce qu'elle propose :

A gauche de l'artiste, les hommes qui aux yeux de Courbet « vivent de la mort » : exploités et exploités. Parmi eux, un banquier (Achille Fould, ministre des Finances de Napoléon III), un curé (Louis Veuillot, journaliste, directeur de *L'Univers*), un républicain de 1793, bien misérable (Lazare Carnot), un croquemort (Émile de Girardin, fondateur de journaux populaires, tenu pour « fossoyeur de la République » pour avoir soutenu Louis

Napoléon Bonaparte en 1851), un marchand d'habits (Persigny, ministre de l'Intérieur de Napoléon III, en « commis voyageur » des *Idées napoléoniennes* publiées par le prince en 1839) et puis un braconnier qui ressemble à Napoléon III, un chasseur, un faucheur symbolisant peut-être des nations en lutte pour leur indépendance (Italie, Hongrie, Pologne), un ouvrier, représentant du monde du travail, un Chinois...

A droite de l'artiste, ceux qui, toujours selon Courbet, « vivent de la vie » : non plus des allégories, mais des individualités plus aisément repérables. On distingue Baudelaire lisant, Champfleury, le critique d'art qui soutint le réalisme (également assis), le couple Sabatier, collectionneurs montpelliérains et fouriéristes militants, l'écrivain Max Buchon, Proudhon, dont Courbet est le disciple, Bruyas, le mécène de Montpellier, ainsi que des amis, des soutiens de l'artiste, comme sa sœur Juliette.

Au centre, le peintre, son modèle et les souvenirs épars de son passé. Nous avons là une sorte de Jugement dernier : les réprouvés d'un côté, les élus de l'autre, que départagerait une « religion nouvelle », celle de l'artiste ou de l'art, « religion » commune aux socialistes utopiques, aux romantiques, ainsi qu'à Proudhon, ami et confident du peintre. Courbet se définissait lui-même comme un républicain « de naissance », ayant suivi en 1840 « les socialistes de toutes sectes », à condition qu'ils défendissent un « socialisme humanitaire ».

Dans *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, publié en 1865, juste après sa mort, Pierre-Joseph Proudhon formule sa conception de l'art, dont Gustave Courbet, qui était son ami, apparaît comme le plus grand représentant. « Proudhon naît en 1809 à Besançon et Courbet en 1819 à Ornans. Ils sont voisins. Ils ne sont pas du même milieu social, Proudhon issu de la classe ouvrière, Courbet de celle des petits propriétaires terriens. Mais ce sont des mondes où l'on ressent la même défiance à l'égard de la religion, du pouvoir, des autorités et des bourgeois. On y cultive l'indépendance, la solidarité et la mémoire de la Révolution française. On y ressent, directement, les premiers effets de l'industrie et de la mécanisation. Ce sont bien assez de raisons pour vouloir, vers 1848, fonder un monde nouveau, s'appuyant sur l'équité et la raison. Les essais politiques de Proudhon sont, comme ceux de Charles Fourier, des tentatives pour construire ce monde. » (Philippe Dagen, *Le Monde*, 29 juillet 2010).

« Ne demandez pas quelle est l'utilité de l'art et à quoi servent dans la société les artistes. Il est des professeurs qui vous répondraient que le caractère essentiel de l'art, que sa gloire est précisément d'être affranchi de toute condition utilitaire, servile. L'art est libre, disent-ils ; il fait ce qui lui plaît, travaille pour son plaisir, et nul n'a le droit de lui dire : voyons ton produit. Quoi donc ! Platon chassait de la république les poètes et les artistes ; Rousseau les accusait de la corruption des mœurs et de la décadence des États. Faut-il croire, d'après ces illustres philosophes, grands écrivains eux-mêmes, grands artistes, que l'art, étant rêverie, caprice et paresse, ne peut engendrer rien de bon ? J'avoue qu'il me répugne d'admettre une pareille conséquence, et, bon gré mal gré, puisque l'art est évidemment une faculté de l'esprit humain, je me demande quelle est la fonction ou le fonctionnement de cette faculté, partant, quelle en est la destination, domestique et sociale.



Que M. Courbet mette dans ses tableaux des prêtres en goguette, ou que M. Flandrin les représente à la messe ; qu'on nous fasse voir des paysans, des soldats, des chevaux, des arbres en peinture, quand il ne tient qu'à nous de les observer en nature ; qu'on nous montre, ce qui est bien plus fort, en toutes sortes de poses les effigies supposées tantôt de personnages antiques dont on ne sait presque rien, tantôt de héros de roman, de fées, d'anges, de dieux, produits de la fantaisie et de la superstition : en quoi tout cela peut-il sérieusement, nous intéresser ? Qu'importe à notre économie, à notre gouvernement, à nos mœurs ? Qu'est-ce que cela ajoute à notre bien-être, à notre perfectionnement ? Convient-il à de graves esprits de s'occuper de ces coûteuses bagatelles ? Avons-nous du temps et de l'argent de reste ? Voilà, certes, ce que nous autres gens de pratique et de bon sens, qui ne sommes point initiés aux mystères de l'art, avons le droit de demander aux artistes, non pour

les contredire, mais afin d'être édifiés sur ce qu'ils pensent d'eux-mêmes et sur ce qu'ils attendent de nous. Or c'est justement à quoi, depuis que ces messieurs se querellent, *genus irritabile*, personne ne paraît avoir clairement répondu.

Tous les deux ans, naguère c'était tous les ans, le gouvernement régale le public d'une grande exposition de peinture, statuaire, dessin, etc. Jamais l'industrie n'eut des exhibitions aussi fréquentes, et elle en jouit depuis beaucoup moins de temps. En fait, c'est une foire d'artistes, mettant leurs produits en vente, et attendant avec anxiété les chalands. Pour ces solennités exceptionnelles, le gouvernement nomme un jury chargé de vérifier les ouvrages qu'on lui envoie, et de désigner les meilleurs. Sur le rapport de ce jury, le gouvernement décerne des médailles d'or et d'argent, des décorations, des mentions honorables, des récompenses pécuniaires, des pensions ; il y a pour les artistes distingués, selon le talent reconnu et l'âge, des places à Rome, à l'Académie, au Sénat. Tous ces frais sont acquittés par nous autres profanes, comme ceux de l'armée et des chemins vicinaux : ce qui établit une analogie de plus entre les industriels et les artistes. Cependant personne, ni dans le jury, ni à l'Académie, ni au Sénat, ni à Rome, ne serait peut-être en état de justifier cet article du budget par une définition intelligible de l'art et de sa fonction, soit dans les familles, soit dans la cité et dans le pouvoir. Pourquoi ne pas laisser les artistes à leurs affaires et ne s'occuper d'eux non plus que des bateleurs et danseurs de corde ? Peut-être serait-ce le meilleur moyen de savoir au juste ce qu'ils sont et ce qu'ils valent. (...)

C'est donc à nous profanes, gens de travail servile et de sèche analyse, à faire le décompte de l'art et à régler la position des artistes : il le faut bien, puisque l'art les jette sans cesse hors la raison pratique, puisque, malgré la richesse de leur imagination et le luxe de leur faconde, malgré leur colossale vanité, ils sont hors d'état de répondre pour eux-mêmes et de justifier leurs œuvres. »

Pierre-Joseph Proudhon, *Du principe de l'art et de sa destination sociale*



Zola a vingt-cinq ans à peine mais une étonnante maturité lorsqu'il écrit *Mes Haines, Causeries littéraires et artistiques*. Dans *Proudhon et Courbet*, il refuse vigoureusement les conceptions artistiques de Proudhon qui voudrait mettre les peintres au service de ses utopies humanitaires ; avec lucidité, il montre que cette soumission de l'art à l'idéologie porte en germe toutes les dérives de ce qu'on appellera bientôt le « réalisme socialiste ». Refusant de lire Courbet à travers le prisme politique que lui impose Proudhon, il défend « le tempérament » individuel contre l'impersonnalité de la foule et définit pour la première fois l'œuvre d'art comme « un coin de la création vu à travers un tempérament. »

« Il y a des volumes dont le titre accolé au nom de l'auteur suffit pour donner, avant toute lecture, la portée et l'entière signification de l'œuvre. Le livre posthume de Proudhon : *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, était là sur ma table. Je ne l'avais pas ouvert ; cependant je croyais savoir ce qu'il contenait, et il est arrivé que mes prévisions se sont réalisées.

Proudhon est un esprit honnête, d'une rare énergie, voulant le juste et le vrai. Il est le petit-fils de Fourier, il tend au bien-être de l'humanité ; il rêve une vaste association humaine, dont chaque homme sera le membre actif et modeste. Il demande, en un mot, que l'égalité et la fraternité règnent, que la société, au nom de la raison et de la conscience, se reconstitue sur les bases du travail en commun et du perfectionnement continu. Il paraît las de nos luttes, de nos désespoirs et de nos misères ; il voudrait nous forcer à la paix, à une vie réglée. Le peuple qu'il voit en songe, est un peuple puisant sa tranquillité dans le silence du cœur et des passions ; ce peuple d'ouvriers ne vit que de justice.

Dans toute son œuvre, Proudhon a travaillé à la naissance de ce peuple. Jour et nuit, il devait songer à combiner les divers éléments humains, de façon à établir fortement la société qu'il

rêvait. Il voulait que chaque classe, chaque travailleur entrât pour sa part dans l'œuvre commune, et il enrégimentait les esprits, il réglait les facultés, désireux de ne rien perdre et craignant aussi d'introduire quelque ferment de discorde. Je le vois, à la porte de sa cité future, inspectant chaque homme qui se présente, sondant son corps et son intelligence, puis l'étiquetant et lui donnant un numéro pour nom, une besogne pour vie et pour espérance. L'homme n'est plus qu'un infime manœuvre.

Un jour, la bande des artistes s'est présentée à la porte. Voilà Proudhon perplexe. Qu'est-ce que c'est que ces hommes-là ? A quoi sont-ils bons ? Que diable peut-on leur faire faire ? Proudhon n'ose les chasser carrément, parce que, après tout, il ne dédaigne aucune force et qu'il espère, avec de la patience, en tirer quelque chose. Il se met à chercher et à raisonner. Il ne veut pas en avoir le démenti, il finit par leur trouver une toute petite place ; il leur fait un long sermon, dans lequel il leur recommande d'être bien sages, et il les laisse entrer, hésitant encore et se disant en lui-même : « Je veillerai sur eux, car ils ont de méchants visages et des yeux brillants qui ne me promettent rien de bon. »

Vous avez raison de trembler, vous n'auriez pas dû les laisser entrer dans votre ville modèle. Ce sont des gens singuliers qui ne croient pas à l'égalité, qui ont l'étrange manie d'avoir un cœur, et qui poussent parfois la méchanceté jusqu'à avoir du génie. Ils vont troubler votre peuple, déranger vos idées de communauté, se refuser à vous et n'être qu'eux-mêmes. On vous appelle le terrible logicien ; je trouve que votre logique dormait le jour où vous avez commis la faute irréparable d'accepter des peintres parmi vos cordonniers et vos législateurs. Vous n'aimez pas les artistes, toute personnalité vous déplaît, vous voulez aplatir l'individu pour élargir la voie de l'humanité. Eh bien ! soyez sincère, tuez l'artiste. Votre monde sera plus calme.

Je comprends parfaitement l'idée de Proudhon, et même, si l'on veut, je m'y associe. Il veut le bien de tous, il le veut au nom de la vérité et du droit, et il n'a pas à regarder s'il écrase quelques victimes en marchant au but. Je consens à habiter sa cité ; je m'y annuierai sans doute à mourir, mais je m'y annuierai honnêtement et tranquillement, ce qui est une compensation. Ce que je ne saurais supporter, ce qui m'irrite, c'est qu'il force à vivre dans cette cité endormie des hommes qui refusent énergiquement la paix et l'effacement qu'il leur offre. Il est si simple de ne pas les recevoir, de les faire disparaître. Mais, pour l'amour de Dieu, ne leur faites pas la leçon ; surtout ne vous amusez pas à les pétrir d'une autre fange que celle dont Dieu les a formés, pour le simple plaisir de les créer une seconde fois tels que vous les désirez.

Tout le livre de Proudhon est là. C'est une seconde création, un meurtre et un enfantement. Il accepte l'artiste dans sa ville, mais l'artiste qu'il imagine, l'artiste dont il a besoin et qu'il crée tranquillement en pleine théorie. Son livre est vigoureusement pensé, il a une logique écrasante ; seulement toutes les définitions, tous les axiomes sont faux. C'est une colossale erreur déduite avec une force de raisonnement qu'on ne devrait jamais mettre qu'au service de la vérité.

Sa définition de l'art, habilement amenée et habilement exploitée, est celle-ci : « Une représentation idéaliste de la nature et de nous-mêmes, en vue du perfectionnement physique et moral de notre espèce. » Cette définition est bien de l'homme pratique dont je parlais tantôt, qui veut que les roses se mangent en salade. Elle serait banale entre les mains de tout autre, mais Proudhon ne rit pas lorsqu'il s'agit du perfectionnement physique et moral de notre espèce. Il se sert de sa définition pour nier le passé et pour rêver un avenir terrible. L'art perfectionne, je le veux bien, mais il perfectionne à sa manière, en contentant l'esprit, et non en prêchant, en s'adressant à la raison.

D'ailleurs, la définition m'inquiète peu. Elle n'est que le résumé fort innocent d'une doctrine autrement dangereuse. Je ne puis l'accepter uniquement à cause des développements que lui donne Proudhon ; en elle-même, je la trouve l'œuvre d'un brave homme qui juge l'art comme on juge la gymnastique et l'étude des racines grecques.

Proudhon pose ceci en thèse générale. Moi public, moi humanité, j'ai droit de guider l'artiste et d'exiger de lui ce qui me plaît ; il ne doit pas être lui, il doit être moi, il doit ne penser que comme moi, ne travailler que pour moi. L'artiste par lui-même n'est rien, il est tout par l'humanité et pour l'humanité. En un mot, le sentiment individuel, la libre expression d'une personnalité sont défendus. Il faut n'être que l'interprète du goût général, ne travailler qu'au nom de tous, afin de plaire à tous. L'art atteint son degré de perfection lorsque l'artiste s'efface, lorsque l'œuvre ne porte plus de nom, lorsqu'elle est le produit d'une époque tout entière, d'une nation, comme la statue égyptienne et celle de nos cathédrales gothiques.

Moi, je pose en principe que l'œuvre ne vit que par l'originalité. Il faut que je retrouve un homme dans chaque œuvre, ou l'œuvre me laisse froid. Je sacrifie carrément l'humanité à l'artiste. Ma définition d'une œuvre d'art serait, si je la formulais : « Une œuvre d'art est un coin de la création vu à travers un tempérament. » Que m'importe le reste. Je suis artiste, et je vous donne ma chair et mon sang, mon cœur et ma pensée. Je me mets nu devant vous, je me livre bon ou mauvais. Si vous voulez être instruits, regardez-moi, applaudissez ou sifflez, que mon exemple soit un encouragement ou une leçon. Que me demandez-vous de plus ? Je ne puis vous donner autre chose, puisque je me donne entier, dans ma violence ou dans ma douceur, tel que Dieu m'a créé. Il serait risible que vous veniez me faire changer et me faire mentir, vous, l'apôtre de la vérité ! Vous n'avez donc pas compris que l'art est la libre expression d'un cœur et d'une intelligence, et qu'il est d'autant plus grand qu'il est plus personnel. S'il y a l'art des nations, l'expression des époques, il y a aussi l'expression des individualités, l'art des âmes. Un peuple a pu créer des architectures, mais combien je me sens plus remué devant un poème ou un tableau, œuvres individuelles, où je me retrouve avec toutes mes joies et toutes mes tristesses. D'ailleurs, je ne nie pas l'influence du milieu et du moment sur l'artiste, mais je n'ai pas même à m'en inquiéter. J'accepte l'artiste tel qu'il me vient.

Vous dites en vous adressant à Eugène Delacroix : « Je me soucie fort peu de vos impressions personnelles... Ce n'est pas par vos idées et votre propre idéal que vous devez agir sur mon esprit, en passant par mes yeux ; c'est à l'aide des idées et de l'idéal qui sont en moi : ce qui est justement le contraire de ce que vous vous vantez de faire. En sorte que tout votre talent se réduit à produire en nous des impressions, des mouvements et des résolutions qui tournent, non à votre gloire ni à votre fortune, mais au profit de la félicité générale et du perfectionnement de l'espèce. » Et dans votre conclusion, vous vous écriez : « Quant à nous, socialistes révolutionnaires, nous disons aux artistes comme aux littérateurs : "Notre idéal, c'est le droit et la vérité. Si vous ne savez avec cela faire de l'art et du style, arrière ! Nous n'avons pas besoin de vous. Si vous êtes au service des corrompus, des luxueux, des fainéants, arrière ! Nous ne voulons pas de vos arts. Si l'aristocratie, le pontificat et la majesté royale vous sont indispensables, arrière toujours ! Nous proscrivons votre art ainsi que vos personnes." »

Et moi, je crois pouvoir vous répondre, au nom des artistes et des littérateurs, de ceux qui sentent en eux battre leur cœur et monter leurs pensées : « Notre idéal, à nous, ce sont nos amours et nos émotions, nos pleurs et nos sourires. Nous ne voulons pas plus de vous que vous ne voulez de nous. Votre communauté et votre égalité nous écoeurent. Nous faisons du style et de l'art avec notre chair et notre âme ; nous sommes amants de la vie, nous vous donnons chaque jour un peu de notre existence. Nous ne sommes au service de personne, et nous refusons d'entrer au vôtre. Nous ne relevons que de nous, nous n'obéissons qu'à notre nature ; nous sommes bons ou mauvais, vous laissant

le droit de nous écouter ou de vous boucher les oreilles. Vous nous proscrivez, nous et nos œuvres, dites-vous. Essayez, et vous sentirez en vous un si grand vide, que vous pleurerez de honte et de misère. »

Nous sommes forts, et Proudhon le sait bien. Sa colère ne serait pas si grande, s'il pouvait nous écraser et faire place nette pour réaliser son rêve humanitaire. Nous le gênons de toute la puissance que nous avons sur la chair et sur l'âme. On nous aime, nous emplissons les cœurs, nous tenons l'humanité par toutes ses facultés aimantes, par ses souvenirs et par ses espérances. Aussi comme il nous hait, comme son orgueil de philosophe et de penseur s'irrite en voyant la foule se détourner de lui et tomber à nos genoux ! Il l'appelle, il nous abaisse, il nous classe, il nous met au bas bout du banquet socialiste. Asseyons-nous, mes amis, et troublons le banquet. Nous n'avons qu'à parler, nous n'avons qu'à prendre le pinceau, et voilà que nos œuvres sont si douces que l'humanité se met à pleurer, et oublie le droit et la justice pour n'être plus que chair et cœur. Si vous me demandez ce que je viens faire en ce monde, moi artiste, je vous répondrai : « Je viens vivre tout haut. » (...)

Proudhon, après avoir foulé aux pieds le passé, rêve un avenir, une école artistique pour sa cité future. Il fait de Courbet le révélateur de cette école, et il jette le pavé de l'ours à la tête du maître.

Avant tout, je dois déclarer naïvement que je suis désolé de voir Courbet mêlé à cette affaire. J'aurais voulu que Proudhon choisît en exemple un autre artiste, quelque peintre sans aucun talent. Je vous assure que le publiciste, avec son manque complet de sens artistique, aurait pu louer tout aussi carrément un infime gâcheur, un manœuvre travaillant pour le plus grand profit du perfectionnement de l'espèce. Il veut un moraliste en peinture, et peu semble lui importer que ce moraliste moralise avec un pinceau ou avec un balai. Alors il m'aurait été permis, après avoir refusé l'école future, de refuser également le chef de l'école. Je ne peux. Il faut que je distingue entre les idées de Proudhon et l'artiste auquel il applique ses idées. D'ailleurs, le philosophe a tellement travesti Courbet, qu'il me suffira, pour n'avoir point à me déjuger en admirant le peintre, de dire hautement que je m'incline, non pas devant le Courbet humanitaire de Proudhon, mais devant le maître puissant qui nous a donné quelques pages larges et vraies. (...)

Vous voulez rendre la peinture utile et l'employer au perfectionnement de l'espèce. Je veux bien que Courbet perfectionne, mais alors je me demande dans quel rapport et avec quelle efficacité il perfectionne. Franchement, il entasserait tableau sur tableau, vous empliriez le monde de ses toiles et des toiles de ses élèves, l'humanité serait tout aussi vicieuse dans dix ans qu'aujourd'hui. Mille années de peinture, de peinture faite dans votre goût, ne vaudraient pas une de ces pensées que la plume écrit nettement et que l'intelligence retient à jamais, telles que : « Connais-toi toi-même », « Aimez-vous les uns les autres », etc. Comment ! Vous avez l'écriture, vous avez la parole, vous pouvez dire tout ce que vous voulez, et vous allez vous adresser à l'art des lignes et des couleurs pour enseigner et instruire. Eh ! Par pitié, rappelez-vous que nous ne sommes pas tout raison. Si vous êtes pratique, laissez au philosophe le droit de nous donner des leçons, laissez au peintre le droit de nous donner des émotions. Je ne crois pas que vous deviez exiger de l'artiste qu'il enseigne, et, en tout cas, je nie formellement l'action d'un tableau sur les mœurs de la foule.

Mon Courbet, à moi, est simplement une personnalité. Le peintre a commencé par imiter les Flamands et certains maîtres de la Renaissance. Mais sa nature se révoltait et il se sentait entraîné par toute sa chair - par toute sa chair, entendez-vous - vers le monde matériel qui l'entourait, les femmes grasses et les hommes puissants, les campagnes plantureuses et largement fécondes. Trapu et vigoureux, il avait l'âpre désir de serrer entre ses bras la nature vraie ; il voulait peindre en pleine viande et en plein terreau.

Alors s'est produit l'artiste que l'on nous donne aujourd'hui comme un moraliste. Proudhon le dit lui-même, les peintres ne savent pas toujours bien au juste quelle est leur valeur et d'où leur vient cette valeur. Si Courbet, que l'on prétend très orgueilleux, tire son orgueil des leçons qu'il pense nous donner, je suis tenté de le renvoyer à l'école. Qu'il le sache, il n'est rien qu'un pauvre grand homme bien ignorant, qui en a moins dit en vingt toiles que *La Civilité puérile* en deux pages. Il n'a que le génie de la vérité et de la puissance. Qu'il se contente de son lot.

La jeune génération, je parle des garçons de vingt à vingt-cinq ans, ne connaît presque pas Courbet, ses dernières toiles ayant été très inférieures. Il m'a été donné de voir, rue Hautefeuille, dans l'atelier du maître, certains de ses premiers tableaux. Je me suis étonné, et je n'ai pas trouvé le plus petit mot pour rire dans ces toiles graves et fortes dont on m'avait fait des monstres. Je m'attendais à des caricatures, à une fantaisie folle et grotesque, et j'étais devant une peinture serrée, large, d'un fini et d'une franchise extrêmes. Les types étaient vrais sans être vulgaires ; les chairs, fermes et souples, vivaient puissamment ; les fonds s'emplissaient d'air, donnaient aux figures une vigueur étonnante. La coloration, un peu sourde, a une harmonie presque douce, tandis que la justesse des tons, l'ampleur du métier établissent les plans et font que chaque détail a un relief étrange. En fermant les yeux, je revois ces toiles énergiques, d'une seule masse, bâties à chaux et à sable, réelles jusqu'à la vie et belles jusqu'à la vérité. Courbet est le seul peintre de notre époque ; il appartient à la famille des faiseurs de chair, il a pour frères, qu'il le veuille ou non, Véronèse, Rembrandt, Titien. (...)

J'aime Courbet absolument, tandis que Proudhon ne l'aime que relativement. Sacrifiant l'artiste à l'œuvre, il paraît croire qu'on remplace aisément un maître pareil, et il exprime ses vœux avec tranquillité, persuadé qu'il n'aura qu'à parler pour peupler sa ville de grands maîtres. Le ridicule est qu'il a pris une individualité pour un sentiment général. Courbet mourra, et d'autres artistes naîtront qui ne lui ressembleront point. Le talent ne s'enseigne pas, il grandit dans le sens qui lui plaît. Je ne crois pas que le peintre d'Ornans fasse école ; en tout cas, une école ne prouverait rien. On peut affirmer en toute certitude que le grand peintre de demain n'imitera directement personne ; car, s'il imitait quelqu'un, s'il n'apportait aucune personnalité, il ne serait pas un grand peintre. Interrogez l'histoire de l'art.

Je conseille aux socialistes démocrates qui me paraissent avoir l'envie d'élever des artistes pour leur propre usage, d'enrôler quelques centaines d'ouvriers et de leur enseigner l'art comme on enseigne, au collège, le latin et le grec. Ils auront ainsi, au bout de cinq ou six ans, des gens qui leur feront proprement des tableaux, conçus et exécutés dans leurs goûts et se ressemblant tous les uns les autres, ce qui témoignera d'une touchante fraternité et d'une égalité louable. Alors la peinture contribuera pour une bonne part au perfectionnement de l'espèce. Mais que les socialistes démocrates ne fondent aucun espoir sur les artistes de génie libre et élevés en dehors de leur petite église. Ils pourront en rencontrer un qui leur convienne à peu près ; mais ils attendront mille ans avant de mettre la main sur un second artiste semblable au premier. Les ouvriers que nous faisons nous obéissent et travaillent à notre gré ; mais les ouvriers que Dieu fait n'obéissent qu'à Dieu et travaillent au gré de leur chair et de leur intelligence.

Je sens que Proudhon voudrait me tirer à lui et que je voudrais le tirer à moi. Nous ne sommes pas du même monde, nous blasphémons l'un pour l'autre. Il désire faire de moi un citoyen, je désire faire de lui un artiste. Là est tout le débat. Son art rationnel, son réalisme à lui, n'est à vrai dire qu'une négation de l'art, une plate illustration de lieux communs philosophiques. Mon art, à moi, au contraire, est une négation de la société, une affirmation de l'individu, en dehors de toutes règles et de toutes nécessités sociales. Je comprends combien je l'embarrasse, si je ne veux pas prendre un emploi dans sa cité humanitaire : je me mets à part, je me grandis au-dessus des autres, je dédaigne sa justice et ses lois. En agissant ainsi, je sais que mon cœur a raison, que j'obéis à ma nature, et je crois que mon œuvre sera belle. Une seule crainte me reste : je consens à être inutile, mais je ne voudrais pas être nuisible à mes frères. Lorsque je m'interroge, je vois que ce sont eux, au contraire, qui me remercient, et que je les console souvent des duretés des philosophes. Désormais, je dormirai tranquille. Proudhon nous reproche à nous romanciers et poètes, de vivre isolés et indifférents, ne nous inquiétant pas du progrès. Je ferai observer à Proudhon que nos pensées sont absolues, tandis que les siennes ne peuvent être relatives. Il travaille, en homme pratique, au bien-être de l'humanité ; il ne tente pas la perfection, il cherche le meilleur état possible, et fait ensuite tous ses efforts pour améliorer cet état peu à peu. Nous, au contraire, nous montons d'un bond à la perfection ; dans notre rêve, nous atteignons l'état idéal. Dès lors, on comprend le peu de souci que nous prenons de la terre. Nous sommes en plein ciel et nous ne descendons pas. C'est ce qui explique pourquoi tous les misérables de ce monde nous tendent les bras et se jettent à nous, s'écartant des moralistes.

Je n'ai que faire de résumer le livre de Proudhon : il est l'œuvre d'un homme profondément incompetent et qui, sous prétexte de juger l'art au point de vue de sa destinée sociale, l'accable de ses rancunes d'homme positif ; il dit ne vouloir parler que de l'idée pure, et son silence sur tout le reste - sur l'art lui-même - est tellement dédaigneux, sa haine de la personnalité est tellement grande, qu'il aurait mieux fait de prendre pour titre : *De la mort de l'art et de son inutilité sociale*. Courbet, qui est un artiste personnel au plus haut point, n'a pas à le remercier de l'avoir nommé chef des barbouilleurs propres et moraux qui doivent badigeonner en commun sa future cité humanitaire. »

Emile Zola, Mes Haines, Le Salut Public, 26 et 31 août 1865

« Platon, en décrivant sa cité idéale, demande que les poètes en soient exclus, à cause de leur regrettable aptitude à susciter l'émotion plutôt qu'à fortifier la raison. Jean-Jacques Rousseau, théoricien du préévolutionnaire *Contrat social*, approuve, dans sa *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, l'interdiction du théâtre à Genève et recommande la disparition de cet art corrompeur « qui excite les âmes perfides ». Il s'agit, dans les deux cas, de subordonner le rôle de l'art à son utilité, politique ou morale. Aujourd'hui, ces propos sembleraient sans doute brutalement réactionnaires : qui pourrait remettre en cause la pure autonomie de l'art, comment accepter que des critères autres qu'artistiques fondent la valeur de l'œuvre ? Juger l'art en fonction de son message, de ses vertus sociales, ce serait non seulement courir le risque de le priver de sa liberté essentielle, mais plus profondément le dénaturer : l'art n'a définitivement pas de comptes à rendre, sinon à lui-même.

Le débat paraît clos, il ne l'est évidemment pas : au-delà de la censure sporadiquement réclamée pour atteinte à des croyances, aux bonnes mœurs, etc., le questionnement sur le rôle de l'art demeure, dilué dans les demandes faites aux institutions « culturelles », censées justifier leurs subventions notamment, hier, par leur contribution à l'émancipation démocratique et, aujourd'hui, par leur action sur le « lien social », quoi qu'on entende par là. Position « élitiste » ou position « populiste » ? L'art pour l'art, ou l'art pour l'autre ? Là seraient les seuls choix possibles. Il n'est pourtant pas certain que cette évidence binaire ne relève pas de la construction historique, de l'affrontement idéologique, plutôt que d'une logique incontestable.

La controverse qui, autour de l'œuvre de Gustave Courbet, a vu le jeune Emile Zola s'opposer à l'ouvrage (posthume) de Pierre-Joseph Proudhon est extrêmement éclairante. Proudhon est sollicité par Courbet pour écrire le texte d'un de ses catalogues d'exposition. Courbet est alors fêté et honni pour avoir encanaillé l'art : trop « réaliste », « matérialiste en art », selon l'expression de Louis Aragon. Proudhon entreprend de définir ce que sont l'art et l'artiste véritables. Il est intrépide. Il balaie l'opposition entre réalisme et idéalisme, en affirmant qu'il est impossible de séparer le réel de l'idéal, l'objet du regard qui lui donne sens. Et précise que l'artiste « est appelé à concourir à la création du monde social », en offrant une représentation idéaliste de la nature et de l'homme, « en vue du perfectionnement physique, intellectuel et moral de l'humanité, de sa justification par elle-même, et finalement de sa glorification. » C'est au nom du socialisme révolutionnaire qu'il peut sereinement affirmer que l'art pour l'art n'est rien. La beauté rêvée par les artistes a pour mission d'embellir l'homme, et le talent n'est jamais le propre d'un individu mais « le produit de l'intelligence universelle et d'une science générale accumulée par une multitude de maîtres, et moyennant le secours d'une multitude d'industries inférieures ». Et l'artiste, s'il a des qualités différentes, n'est en rien supérieur à l'ouvrier. Evidemment, c'est saisissant.

La réplique de Zola est arrogante, percutante, et sans doute davantage en résonance avec notre air du temps : « Notre idéal à nous, ce sont nos amours et nos émotions », ce sont l'originalité, la libre expression d'une personnalité qui importent, et non leur utilité. Théophile Gautier déjà avait rappelé, dans la préface à *Mademoiselle de Maupin*, qu'« il n'y a rien de vraiment beau que ce qui ne peut servir à rien — l'endroit le plus utile dans une maison, ce sont les latrines »...

Resterait à définir en quoi l'originalité serait une vertu artistique. Zola l'esquisse, en soulignant que la peinture ne se réduit pas à son sujet. Mais c'est ici d'abord l'individualisme qu'il salue, en cette fin du XIX^e siècle qui voit s'épanouir le capitalisme, les valeurs bourgeoises et la crainte des masses. Pourtant, lorsqu'il déclare qu'en tant qu'artiste il va « vivre tout haut », qu'affirme-t-il ? Le droit flamboyant à la singularité, qui légitimerait l'art, contre l'égalitarisme, ou bien la secrète utilité de la cristallisation d'une vie rendant sensibles les tristesses et les grandeurs possibles ? Est-ce là un antagonisme absolu, ou l'œuvre même ne peut-elle de fait dépasser cette contradiction, quelles que soient les affirmations de son auteur ? Car, comme le disait Charles Baudelaire, toute esthétique est toujours une morale et une politique, à la fois vision du monde et hiérarchie des valeurs... »

Evelyne Pieiller, *A quoi sert l'art ?* (article publié dans *Le Monde diplomatique* en février 2011)

Une société a-t-elle besoin d'artistes ?

Voilà la question débattue entre ceux que Courbet a réunis dans *L'Atelier du peintre*. On imagine ici qu'ils se retrouvent pour une fête joyeuse dans l'atelier de la rue Hautefeuille, après avoir découvert *La Rencontre* lors de l'Exposition universelle de 1855. Choisissez de mettre en scène ceux que vous voulez parmi les personnages représentés dans *L'Atelier du peintre* et imaginez leur débat. Veillez à ce que votre prestation respecte les exigences tripartites de la démonstration et tienne entre 10 à 15 minutes.

Attention !

Chaque partie de la démonstration devra impérativement citer cinq œuvres d'art (soit quinze en tout).

Chaque diatribe devra également compter :

- un argument par analogie
- un raisonnement par l'absurde
- un raisonnement déductif

Remarque : si vous avez suivi, vous devriez aisément vous rendre compte que l'essentiel du travail est déjà fait si vous avez soigneusement réalisé l'exercice 2...



« Votre tableau *La Rencontre* fait un bruit extraordinaire. Dans Paris, on le nomme : « Bonjour Monsieur Courbet ! ». » Lors de l'Exposition universelle de 1855, le chef de file du mouvement réaliste provoque le scandale avec une œuvre figurant sa rencontre en pleine campagne avec son collectionneur et mécène montpelliérain Alfred Bruyas. Si le sujet n'annonce rien de palpitant, c'est justement cette banale mise en scène jugée prétentieuse qui déchaîne les critiques et les caricaturistes.

Une entrevue simulée

Un après-midi de juin 1854 : le peintre Gustave Courbet (1819-1877) croise le chemin d'Alfred Bruyas (1821-1876) dans la campagne qui environne Montpellier. Voilà une scène bien ordinaire, à l'image du tableau *Un Enterrement à Ornans* qui, cinq ans auparavant, a projeté l'artiste sur le devant de la scène pour avoir scandaleusement élevé au rang de sujet d'histoire un événement anonyme. Ici, Courbet a pris soin de baisser la ligne d'horizon et de camper les figures sur toute la hauteur de la toile, afin de donner au spectateur l'impression de se trouver avec eux, sur le bas-côté. Pourtant, rien de cela n'est vrai ! Le peintre a inventé cette entrevue bucolique afin de célébrer sa

relation avec son collectionneur fortuné originaire de Montpellier. Pour ce faire, il s'est inspiré du *Bourgeois de la ville parlant au Juif errant*, une image populaire à la composition similaire. Ici, Bruyas est identifié comme le bourgeois, et l'artiste comme le Juif errant.

Les premiers pas de l'artiste bohème...

« Le peuple jouit de mes sympathies. Il faut que je m'adresse à lui directement, que j'en tire ma science, et qu'il me fasse vivre. Pour cela, je viens donc de débiter dans la grande vie vagabonde et indépendante du bohémien », explique Courbet. Muni d'une canne et d'un chapeau, l'artiste s'engage dans une nouvelle manière de vivre – qu'Honoré de Balzac (1799-1850) a commencé à romancer en 1840 dans son ouvrage *Un Prince de la bohème* –, tout en s'identifiant à la figure du Juif errant

ou du prêcheur fouriériste Jean Journet. Ainsi, le regard fier et le bâton en avant, Courbet marche vers son destin, allant à la rencontre de son mécène comme de son public, à qui il adresse un véritable manifeste.

... vers son Médecin

Lorsqu'en 1853, le collectionneur montpelliérain Alfred Bruyas découvre la peinture de Gustave Courbet, c'est une révélation : il trouve enfin une « *peinture qui réunit tout par ses merveilleux poèmes* ». Une complicité est née. Le peintre va alors passer un long séjour chez son mécène dans le Languedoc en 1854, et immortaliser sur la toile cette providentielle rencontre, comme une allégorie de l'engagement entre les deux hommes. Fidèle toutefois à sa touche réaliste, Courbet rend parfaitement la texture des vêtements, notamment celles du caban vert de Bruyas, qui flatte sa chevelure rousse. Mais le public ne pourra s'empêcher de remarquer l'air quindé de ce bourgeois à la bague bien exhibée, qui aimait se surnommer « le Médecin ».

Calas, le dévoué serviteur

Tourné vers le peintre, un pied en avant et l'autre sur le côté, le manteau muni de trois boutons, la main droite abaissée... L'allure de ce personnage s'apparente à celle du riche collectionneur, mais son visage incliné par souci de politesse trahit son rang social : il s'agit du domestique de M. Bruyas. Là encore, la touche réaliste de Courbet n'épargne personne, ravie de dépeindre différentes conditions, dont celle du serviteur nommé Calas, tenant un plaid sur son bras pour le confort de son maître.

Un témoin canin

Comme il le prouvera encore avec *L'Hallali du cerf* (1866), Gustave Courbet apprécie la peinture animalière. Sur ce tableau, il se plaît à représenter Breton, le chien d'Alfred Bruyas qui, dressé habilement, s'arrête au niveau de son maître pour assister à la rencontre. Haletant, l'animal ajoute une touche de vérité à cette scène inventée de toutes pièces, et reprend la composition initiale de l'image populaire figurant le bourgeois face au Juif errant, sur laquelle un chien apparaît.

A pied, en train ou en diligence ?

En bas à droite de l'œuvre, une diligence s'éloigne de la scène... Incarne-t-elle le désir d'errance du peintre ? Vient-elle de le déposer ? Si certains commentateurs ont laissé croire qu'elle avait emmené Courbet dans la campagne avant d'atteindre la ville, d'autres pensent qu'il est arrivé par une récente ligne de chemin de fer. L'écrivain Edmond About, quant à lui, compare volontiers le peintre à un héros chaussé de bottes de sept lieues : « *La diligence de Paris à Montpellier soulève au loin la poussière de la route ; mais M. Courbet est venu à pied. Il est parti de Paris le matin, sur les quatre heures, à travers champs, le sac au dos, la pique en main. Entre onze heures et midi, il arrive aux portes de Montpellier. Voilà comment il voyage !* ». Disons plutôt que la diligence en fuite incarne un mode de vie bourgeois auquel Courbet, piéton, a renoncé.

Un prodigieux sac à dos

Ni pantalon ni brosse à dents, mais plutôt quelques tubes de peinture (les premiers !) et des pinceaux dans ce coffre en bois porté par le peintre. Sur le dessus, un chevalet de campagne démonté et une toile sans châssis supposent un exercice en plein air. À travers ces attributs, Courbet annonce la tendance de la peinture sur le motif, qui est pratiquée au même moment par Camille Corot et qui deviendra la technique emblématique des impressionnistes. Mais, comme à son habitude, l'ambiguïté est au rendez-vous, puisqu'il a peint l'intégralité de ce tableau en intérieur...

Dans l'ombre de Courbet

L'ombre portée de Courbet se dessine parfaitement sur le sol sableux ! L'avait-il maintes fois observée lors de ses marches sous le soleil ou s'agit-il d'une affaire d'ego non résolue ? Le mystère plane et ravit les critiques autour de cet autoportrait en silhouette : « *Ni le maître, ni le valet ne dessinent leurs ombres sur le sol ; il n'y a d'ombre que pour M. Courbet : lui seul peut arrêter les rayons du soleil* », déclare sarcastique Edmond About. Une chose est sûre : entre foudres et louanges, l'œuvre attise les passions dès son exposition en 1855.

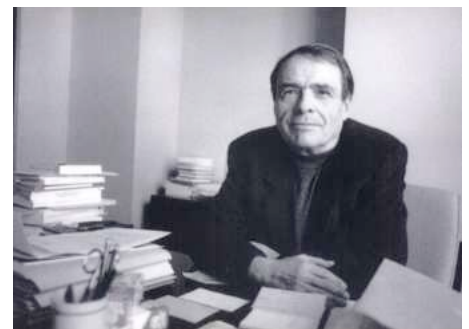
QUELQUES TEXTES UTILES

En sociologie de la culture, Pierre Bourdieu a défendu un modèle dit de « l'homologie structurale » qui établit une correspondance entre la production des biens et la production des goûts.

« Les goûts (c'est-à-dire les préférences manifestées) sont l'affirmation pratique d'une différence inévitable. Ce n'est pas par hasard que, lorsqu'ils ont à se justifier, ils s'affirment de manière toute négative, par le refus opposé à d'autres goûts : en matière de goût, plus que partout, toute détermination est négation ; et les goûts sont sans doute avant tout des dégoûts, faits d'horreur ou d'intolérance viscérale (« c'est à vomir ») pour les autres goûts, les goûts des autres. Des goûts et des couleurs on ne discute pas : non parce que tous les goûts sont dans la nature, mais parce que chaque goût se sent fondé en nature – et il l'est quasiment, étant *habitus* –, ce qui revient à rejeter les autres dans le scandale du contre-nature. L'intolérance esthétique a des violences terribles. L'aversion pour les styles de vie différents est sans doute une des plus fortes barrières entre les classes : l'homogamie est là pour en témoigner. Et le plus intolérable, pour ceux qui s'estiment détenteurs du goût légitime, c'est par-dessus tout la réunion sacrilège des goûts que le goût commande de séparer.

Ce que l'idéologie du goût naturel oppose, à travers deux modalités de la compétence culturelle et de son utilisation, ce sont deux modes d'acquisition de la culture : l'apprentissage total, précoce et insensible, effectué dès la prime enfance au sein de la famille et prolongé par un apprentissage scolaire qui le présuppose et l'accomplit, se distingue de l'apprentissage tardif, méthodique et accéléré, non pas tant, comme le veut l'idéologie du « vernis » culturel, par la profondeur et la durabilité de ses effets, que par la modalité du rapport à la langue et à la culture qu'il tend à inculquer par surcroît. Il confère la certitude de soi, corrélatrice de la certitude de détenir la légitimité culturelle et l'aisance, à laquelle on identifie l'excellence ; il produit ce rapport paradoxal, fait d'assurance dans l'ignorance (relative) et de désinvolture dans la familiarité que les bourgeois de vieille souche entretiennent avec la culture, sorte de bien de famille dont ils se sentent les héritiers légitimes.

L'idéologie du goût naturel tire ses apparences et son efficacité de ce que, comme toutes les stratégies idéologiques qui s'engendrent dans la lutte des classes quotidienne, elle naturalise des différences réelles, convertissant en différences de nature des différences dans les modes d'acquisition de la culture et reconnaissant comme seul légitime le rapport à la culture (ou à la langue) qui porte le



moins les traces visibles de sa genèse, qui, n'ayant rien d'« appris », d'« apprêté », d'« affecté », d'« étudié », de « scolaire » ou de « livresque », manifeste par l'aisance et le naturel que la vraie culture est nature, nouveau mystère de l'Immaculée conception.

Le capital culturel incorporé des générations antérieures fonctionne comme une sorte d'avance qui, en lui assurant d'emblée l'exemple de la culture réalisée dans des modèles familiaux, permet au nouveau venu de commencer dès l'origine, c'est-à-dire de la manière la plus inconsciente et la plus insensible, l'acquisition des éléments fondamentaux de la culture légitime, et de faire l'économie du travail de déculturation, de redressement et de correction, qui est nécessaire pour corriger les effets des apprentissages impropres. Les manières légitimes doivent leur valeur au fait qu'elles manifestent les conditions d'acquisition les plus rares, c'est-à-dire un pouvoir social sur le temps qui est tacitement reconnu comme la forme par excellence de l'excellence : posséder de l'« ancien », c'est-à-dire de ces choses présentes qui sont du passé, de l'histoire accumulée, thésaurisée, cristallisée, titres de noblesse et noms nobles, châteaux ou « demeures historiques », tableaux et collections, vins vieux et meubles anciens, c'est dominer le temps, ce qui échappe le plus complètement aux prises, au travers de toutes ces choses qui ont en commun de ne s'acquérir qu'avec le temps, avec du temps, contre du temps, c'est-à-dire par l'héritage et, si l'on permet ici l'expression, à l'ancienneté, ou grâce à des dispositions qui, comme le goût des choses anciennes, ne s'acquièrent elles aussi qu'avec le temps et dont la mise en œuvre suppose le loisir de prendre son temps.

L'immersion dans une famille où la musique est non seulement écoutée (comme aujourd'hui avec la chaîne haute fidélité ou la radio) mais aussi pratiquée (c'est la « mère musicienne » des Mémoires bourgeoises) et, à plus forte raison, la pratique précoce d'un instrument de musique « noble » – et en particulier du piano –, ont pour effet au moins de produire un rapport à la musique plus familial, qui se distingue du rapport toujours un peu lointain, contemplatif et volontiers disertatif de ceux qui ont accédé à la musique par le concert et, *a fortiori*, par le disque, à peu près comme le rapport à la peinture de ceux qui ne l'ont découverte que tardivement, dans l'atmosphère quasi scolaire du musée, se distingue du rapport qu'entretiennent avec elle ceux qui sont nés dans un univers hanté par l'objet d'art, propriété familiale et familière, accumulée par les générations successives, témoignage objectivé de leur richesse et de leur bon goût, parfois « produit maison », à la façon des confitures et du linge brodé.

La familiarité statutaire se manifeste par exemple dans l'information sur les occasions et les conditions de l'acquisition de l'œuvre d'art qui dépend non seulement des capacités matérielles et culturelles d'appropriation mais de l'appartenance ancienne à un univers social dans lequel l'art, étant objet d'appropriation, est présent sous forme d'objets familiaux et personnels. Ainsi dans l'enquête réalisée à la demande du ministère des Affaires culturelles, la part de ceux qui ont fourni une réponse lorsqu'on leur demandait à partir de quel prix « on peut trouver aujourd'hui une lithographie ou une sérigraphie originale d'un artiste professionnel contemporain » varie très fortement en fonction de l'appartenance de classe et passe de 10,2 % chez les agriculteurs, 13,2 % chez les manœuvres et ouvriers spécialisés, 17,6 % chez les employés à 66,6 % chez les cadres supérieurs et membres des professions libérales.

Le choix d'œuvres comme le *Concerto pour la main gauche* (beaucoup plus fréquent chez ceux qui pratiquent un instrument de musique – et surtout le piano – que chez les autres) ou *L'Enfant et les sortilèges* est lié à l'origine sociale beaucoup plus étroitement qu'au capital scolaire. Au contraire, dans le cas d'œuvres comme *Le Clavecin bien tempéré* et *L'Art de la fugue*, la corrélation est plus forte avec le capital scolaire qu'avec l'origine sociale.

Et c'est sans doute dans les goûts alimentaires que l'on retrouverait la marque la plus forte et la plus inaltérable des apprentissages primitifs, ceux qui survivent le plus longtemps à l'éloignement ou à l'écroulement du monde natal et qui en soutiennent le plus durablement la nostalgie : le monde natal est, en effet, avant tout le monde maternel, celui des goûts primordiaux et des nourritures originaires. »

Pierre Bourdieu, *La Distinction*



Entretien avec le sociologue Bernard Lahire, auteur de *La Culture des individus*, réalisé par Olivia Ferrand.

Comment peut-on renouveler aujourd'hui les théories élaborées dans les années 1960 pour expliquer les fortes inégalités d'accès à la culture ?

Pierre Bourdieu a éclairé les rapports que les différentes classes et fractions de classe entretiennent à l'égard de la culture légitime. En ce qui me concerne, je me demande comment les individus composant ces classes varient dans leurs attitudes et leurs comportements. Si chaque classe sociale est statistiquement attachée à un registre culturel particulier, ses membres ont une forte probabilité d'avoir, dans l'éventail de leurs pratiques et de leurs préférences culturelles, des éléments dissonants.

Lorsque l'on quitte le niveau collectif pour l'analyse individuelle, ne s'éloigne-t-on pas d'une démarche sociologique ?

Comment rendre raison sociologiquement des singularités individuelles sans régresser scientifiquement vers une psychologisation des rapports sociaux ? Je continue à penser qu'on est multidéterminé par toutes nos expériences sociales et que le sociologue doit créer un modèle théorique capable de rendre compte de cette

complexité de l'individu et de tout ce qui la détermine. Prenons le cas des enfants des milieux populaires qui fréquentent l'école maternelle à partir de deux ans et vivent, à l'école et dans leurs familles, des situations contradictoires : on n'y parle pas de la même façon, on n'y exerce pas le même type d'autorité, on n'y pratique pas les mêmes activités, etc. Cela aura forcément une influence sur leurs patrimoines individuels de dispositions mentales et comportementales. Ce qui m'intéresse, c'est de rendre compte sociologiquement, et même statistiquement, de ces complexités individuelles. Je pense aussi que le sociologue peut étudier les cas les plus marginaux, les plus atypiques et qu'il n'est pas seulement l'homme du commentaire des moyennes, des grandes tendances statistiques (même s'il ne faut évidemment pas perdre de vue cet objectif).

Le monde social est en chacun de nous et pas seulement dans les groupes ou dans les institutions. La variation des comportements d'un individu singulier d'un contexte à l'autre est aussi sociologiquement explicable que la variation des comportements d'un groupe à l'autre. Je me suis alors demandé ce qu'il en était de la variation des pratiques et des préférences culturelles individuelles d'un domaine de pratiques à l'autre (musique, livres, cinéma, télévision, sorties, etc.).

En quoi cette approche permet-elle d'éclairer les pratiques culturelles ?

Je constate que, quelle que soit sa classe sociale d'appartenance, un même individu se caractérisera plus fréquemment par une coexistence ou une alternance de pratiques, de préférences ou de consommations culturelles appartenant à des registres culturels très légitimes et peu légitimes. Pour évoquer ces mélanges culturels de genre à l'échelle individuelle, je parle de « nuanciers culturels individuels dissonants ». Ces profils culturels se révèlent statistiquement plus fréquents que les profils culturels consonants « par le haut » comme « par le bas ». Après l'établissement statistique des faits, il fallait plonger dans des cas (plus d'une centaine) pour commencer à comprendre le pourquoi de ces dissonances. Et là, on prend conscience que ces faits sont le produit d'une série de causes relativement indépendantes. L'analyse sociologique est ici difficile à résumer parce qu'on a affaire à des déterminations parallèles, souvent sans rapport les unes avec les autres, et qui de plus varient selon l'âge et la position socioprofessionnelle. Mais dans tous les cas les dissonances s'expliquent par la pluralité des influences socialisatrices auxquelles ils ont été exposés et par la pluralité des contextes dans lesquels ils sont amenés à « consommer », « pratiquer », etc.

Le premier cas qui vient à l'esprit concerne bien évidemment les cas de mobilités sociales ascendantes ou déclinantes. Les personnes qui ont vécu de telles mobilités ont pour caractéristique le fait d'avoir eu à s'adapter à des milieux culturellement très différents et de porter en eux des contradictions ou des complexités culturelles. Selon les domaines culturels (cinéma, lecture, musique, télévision, etc.) et selon les contextes de la pratique (seul, avec de la famille ou avec des amis, en vacances ou non, etc.) ils vont tendre vers les pôles culturels les plus légitimes ou au contraire vers les pôles les moins légitimes. Le problème c'est qu'on a trop souvent eu tendance à ne considérer que les cas les plus

exceptionnels de « grands transfuges de classes », alors que les petites mobilités sociales qui sont à l'origine de multiples dissonances culturelles sont très fréquentes.

La fréquence des dissonances culturelles constitue-t-elle un phénomène nouveau ou est-elle simplement révélée par le changement d'échelle d'observation ?

La mise en lumière de ce phénomène est le produit à la fois d'un changement de regard sur le monde et d'une transformation historique de ce monde. En effet, le point de vue que j'ai adopté permettrait de mettre en évidence, à partir d'enquêtes datant de la fin des années 1960, des profils culturels mêlant pratiques légitimes et pratiques peu légitimes chez les mêmes personnes. Mais ni les décideurs politiques ni les chercheurs de l'époque n'avaient ce genre de perception à l'esprit. Ensuite, on voit qu'il y a eu une série de transformations culturelles qui ont amené un sociologue comme moi à changer de point de vue pour faire apparaître des dissonances, des mélanges de genres dans les pratiques culturelles individuelles. Le monde a changé, mais le regard que je porte sur lui contribue aussi à le présenter sous un jour différent.

Quelles sont ces transformations culturelles ?

Tous les commentateurs ont insisté sur le fait que la télévision et la radio étaient progressivement devenues, après des tentatives pour en faire des moyens d'éducation et de diffusion culturelle, des diffuseurs massifs d'une certaine « culture du divertissement ». Mais on n'a pas été attentif au fait que la télévision, la radio, la chaîne HIFI et aujourd'hui Internet, privatisent une partie des consommations culturelles. Or, la légitimité culturelle est une affaire de norme et l'on sait bien que les normes légitimes sont d'autant plus pressantes et agissantes qu'elles s'exercent en public. Par exemple, on parle d'autant plus correctement que l'on est en public, dans des situations plus tendues. C'est la même chose pour la culture. Que deviennent les consommations culturelles dès lors que l'on consomme en privé, seul ou dans l'entre-soi familial ou amical ? Les consommations en privé sont souvent des consommations de relâchement, de détente et de moindre exigence culturelle. Au caractère privé de la consommation s'ajoute le caractère gratuit de l'offre. C'est ainsi que même les plus cinéphiles ou les plus exigeants musicalement peuvent regarder des films « nuls » à la télévision qu'ils n'iraient pas voir en payant au cinéma ou peuvent écouter et apprécier des tubes à la mode qu'ils n'achèteraient pas en CD et dont ils n'iraient pas voir les chanteurs en concert. Une partie des profils dissonants s'explique ainsi par cette partition des consommations : un registre peu légitime dans le privé et lorsque c'est gratuit et un registre plus légitime en public et lorsque c'est payant. Mais cela fonctionne aussi en sens inverse : des téléspectateurs à faible capital scolaire peuvent regarder certains films d'auteur ou certains programmes culturels parce qu'ils n'ont pas à surmonter la peur de se retrouver au milieu de consommateurs plus légitimes (dans un musée, une galerie, une salle de concert, un opéra). C'est plus facile et c'est gratuit. D'une certaine manière, ils ne « perdent rien » à essayer.

La fréquence des profils culturels dissonants peut-elle être rapprochée d'un certain brouillage des frontières de la légitimité culturelle ?

D'abord, il faut souligner le fait que plus le domaine réservé de la culture légitime s'étend (jazz, photographie et cinéma hier, bandes dessinées, rock ou séries télévisées qui sont les nouveaux prétendants aujourd'hui) et plus la foi en la légitimité culturelle s'étiolle. J'explique dans l'ouvrage que plus le nombre de « dieux légitimes » auxquels on est autorisé par les diverses institutions de la culture à vouer un culte augmente et plus le degré général de croyance culturelle diminue. Mais il y a aussi le fait que les producteurs culturels eux-mêmes ont déployé dans leur création même des stratégies de mélange de genres maintenus séparés dans un état antérieur de l'offre culturelle. Avec *Tout le monde en parle*, surtout lors des premières saisons, Thierry Ardisson a incarné le mélange détonant des genres. Son projet était de réunir sur le même plateau des comiques populaires, des chanteuses de variété commerciale ou des actrices pornographiques et des écrivains reconnus, de grands hommes politiques ou des représentants du cinéma ou du théâtre légitimes. Il justifiait cette démarche par le fait qu'il voulait stratégiquement attirer vers la culture ceux qui fréquentent habituellement seulement les émissions de divertissement. Mais l'effet essentiel de ce genre d'émissions est d'habituer le public à voir associés des genres ou des registres qui étaient nettement séparés jusque-là. Le mélange des genres – moins explosif – a été pratiqué dans des émissions telles que *Nulle part ailleurs* sur Canal +, *Vivement dimanche* ou *Campus* sur France 2, *On ne peut pas plaire à tout le monde* sur France 3, etc.

Quelle est la responsabilité de l'école dans ces transformations ?

L'école porte en effet sa part de responsabilité dans cette situation. En privilégiant les mathématiques comme moyen de sélection, elle a en effet contribué activement à fabriquer des élèves et étudiants « brillants » mais sans véritable goût pour la culture littéraire ou artistique classique, même si leurs origines sociales peuvent les porter de temps en temps vers certaines sorties culturelles légitimes (opéra, théâtre, concert classique, musée d'art). Mais il y a aussi une situation globale qui est liée aux conditions de travail et de vie familiale modernes. Nombre d'enquêtés parlent de leur « besoin de divertissement », de « défoulement » et de « délassement » après des journées et des semaines scolaires, professionnelles ou familiales harassantes et stressantes. Même quand ils détiennent le capital culturel qui leur permettrait des choix plus « exigeants » ils avouent « se laisser aller » à regarder des « émissions nulles » à la télévision ou préférer aller voir au cinéma un film « divertissant » (film comique ou d'action) que de lire, d'aller au musée ou au théâtre. Les conditions de vie moderne rendent de toute évidence de plus en plus difficile l'envie de loisirs studieux, sérieux ou savants : par exemple, les très grands lecteurs ont tendance à disparaître, même si globalement, pour des raisons liées à l'allongement de la scolarité, de plus en plus de gens ont les compétences scolaires favorables à une pratique régulière de la lecture.

Les concepts de distinction, d'*habitus* vous semblent-ils pour autant toujours pertinents ?

Je m'éloigne un peu de la théorie de l'*habitus* pour qui les individus ont des comportements cohérents, quel que soit le contexte où ils inscrivent leur action. Elle postule la transférabilité systématique des dispositions constitutives de l'*habitus* d'un domaine de la pratique à l'autre, ce que les enquêtes empiriques ne permettent pas de vérifier. Il n'en reste pas moins que la perspective dispositionnaliste de la théorie de l'*habitus* est toujours au cœur de ma sociologie. Par ailleurs, la notion de distinction est un concept opératoire à condition de la libérer d'une vision un peu trop mono-légitimiste des réalités culturelles. Il est impossible de faire comme si on avait affaire à un espace culturel homogène sous l'angle de la légitimité, c'est-à-dire structuré de part en part par une opposition légitime/illégitime univoque ; opposition que tout le monde connaîtrait et mettrait en œuvre, à laquelle tout le monde accorderait la même signification et à laquelle tout le monde croirait avec la même intensité. Et puis les processus de distinction culturelle ne concernent pas seulement les classes sociales : dans des sociétés hautement différenciées on constate que la culture permet à chacun de se distinguer des plus proches socialement (et pas seulement des classes subalternes) et l'on observe aussi un processus de distinction de soi à soi et même une lutte de soi contre soi, d'un soi légitime contre la part illégitime de soi.

On est donc assez éloigné d'un relativisme culturel.

Ce que je montre, c'est que les personnes qui ont des profils culturels dissonants vivent rarement dans le « relativisme absolu ». Ils marquent des différences très nettes entre des productions culturelles « de qualité » et des « choses nulles ». Ils consomment des séries télévisées, mais en disant qu'elles sont « débiles » et qu'ils se « lobotomisent » en les regardant. Pour la grande majorité des enquêtés interviewés, tout ne se vaut pas. Aux yeux même de ceux qui alternent registres légitimes et registres peu légitimes, il n'y a pas un aplatissement ou une égalisation des valeurs.

On est tout aussi éloigné d'une véritable démocratisation de l'accès à la culture.

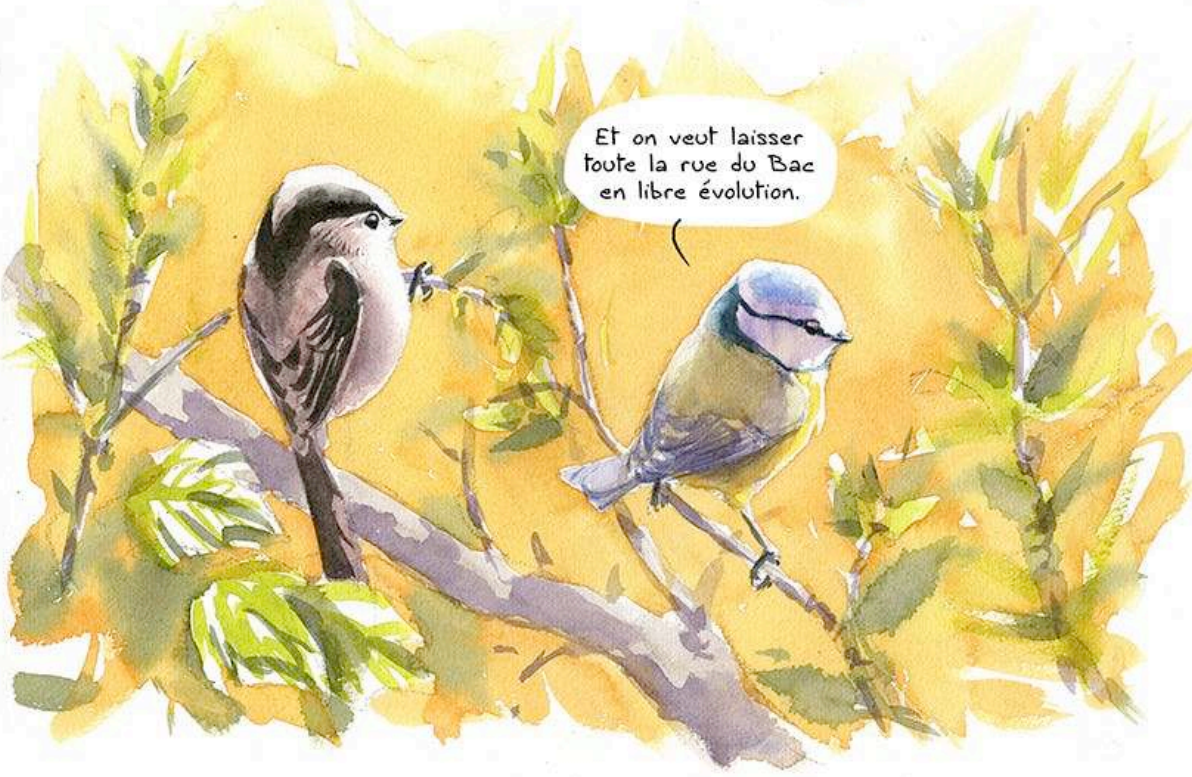
Oui. D'abord parce qu'une partie non négligeable des Français, qui cumulent des propriétés sociales négatives, ont des profils culturels consonants peu légitimes et restent à distance de toute culture légitime, qu'elle soit scolaire ou extrascolaire. Pour ceux-là, la culture ne peut jouer aucun rôle gratifiant et distinctif. Et puis surtout, comme je le démontre statistiquement, un tableau n'efface pas l'autre : oui il y a des inégalités et, non, les comportements culturels des individus qui composent les différentes classes ne sont pas réductibles aux caricatures des cultures de classe qu'on a trop souvent brossées.



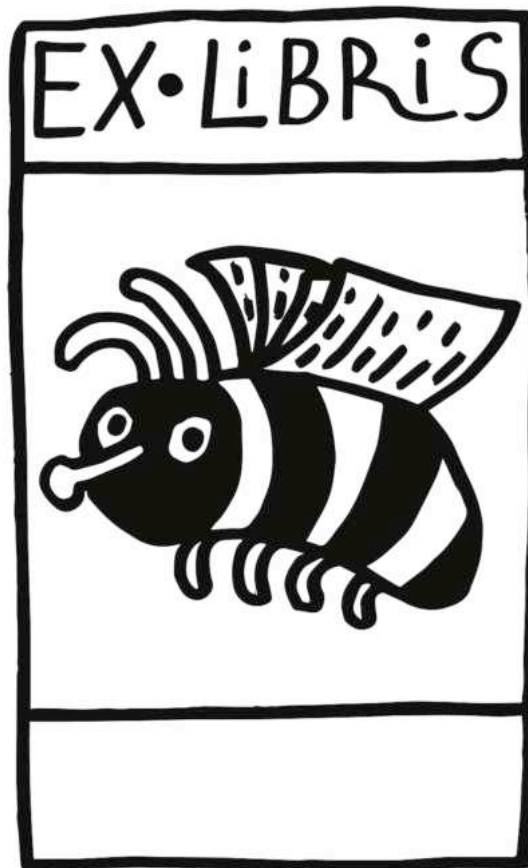


Tu vas creuser des mares ?

Grave. On a déjà des dates de chantier avec les pinsons.



Et on veut laisser toute la rue du Bac en libre évolution.



PHILOFIL
<https://www.philofil.net>