

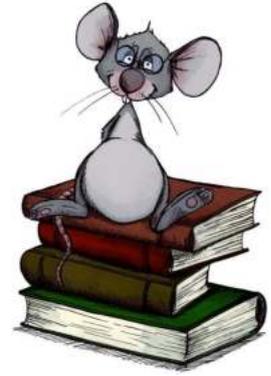
2025-2026

PHILOSOPHIE / TERMINALE S2TMD



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	

Notions en terminale technologique

L'art	La nature	La vérité
La justice	La religion	
La liberté	La technique	

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. En classe terminale technologique, une telle étude n'est pas obligatoire. L'étude de textes d'une ampleur suffisante est néanmoins requise.

Les présocratiques ; Platon ; Aristote ; Zhuangzi ; Epicure ; Cicéron ; Lucrèce ; Sénèque ; Epictète ; Marc Aurèle ; Nāgārjuna ; Sextus Empiricus ; Plotin ; Augustin ; Avicenne ; Anselme ; Averroès ; Maimonide ; 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 collectives. Ils permettent d'examiner les notions du programme. Ils permettent également de se familiariser progressivement avec la méthode des exercices du baccalauréat. On ajoute trois devoirs en classe dans les conditions de l'examen, dont deux baccalauréats d'essai.

DM1 : L'art / Lire, analyser, comprendre

DM2 : La religion / Argumenter, exposer, critiquer

DM3 : La nature / Lire, analyser, disserter

DM4 : La liberté / Organiser les ressources doxographiques

DM5 : La technique / Lire, analyser, comprendre, disserter

DM6 : La justice / Argumenter, expliquer

DM7 : La vérité / Expliquer, argumenter, commenter

SEPTEMBRE	OCTOBRE	NOVEMBRE	DECEMBRE	JANVIER	FEVRIER	MARS	AVRIL	MAI	JUIN
L1	M1	S1	L1	J1	D1	D1	M1	V1	L1
M2	J2	D2	M2	V2	L2	L2	J2	S2	M2
M3	V3	L3	M3	S3	M3	M3	V3	D3	M3
J4	S4	M4	J4	D4	M4	M4	S4	L4	J4
V5	D5	M5	V5	L5	J5	J5	D5	M5	V5
S6	L6	J6	S6	M6	V6	V6	L6	M6	S6
D7	M7	V7	D7	M7	S7	S7	M7	J7	D7
L8	M8	S8	L8	J8	D8	D8	M8	V8	L8
M9	J9	D9	M9	V9	L9	L9	J9	S9	M9
M10	V10	L10	M10	S10	M10	M10	V10	D10	M10
J11	S11	M11	J11	D11	M11	M11	S11	L11	J11
V12	D12	M12	V12	L12	J12	J12	D12	M12	V12
S13	L13	J13	S13	M13	V13	V13	L13	M13	S13
D14	M14	V14	D14	M14	S14	S14	M14	J14	D14
L15	M15	S15	L15	J15	D15	D15	M15	V15	L15
M16	J16	D16	M16	V16	L16	L16	J16	S16	M16
M17	V17	L17	M17	S17	M17	M17	V17	D17	M17
J18	S18	M18	J18	D18	M18	M18	S18	L18	J18
V19	D19	M19	V19	L19	J19	J19	D19	M19	V19
S20	L20	J20	S20	M20	V20	V20	L20	M20	S20
D21	M21	V21	D21	M21	S21	S21	M21	J21	D21
L22	M22	S22	L22	J22	D22	D22	M22	V22	L22
M23	J23	D23	M23	V23	L23	L23	J23	S23	M23
M24	V24	L24	M24	S24	M24	M24	V24	D24	M24
J25	S25	M25	J25	D25	M25	M25	S25	L25	J25
V26	D26	M26	V26	L26	J26	J26	D26	M26	V26
S27	L27	J27	S27	M27	V27	V27	L27	M27	S27
D28	M28	V28	D28	M28	S28	S28	M28	J28	D28
L29	M29	S29	L29	J29		D29	M29	V29	L29
M30	J30	D30	M30	V30		L30	J30	S30	M30
	V31		M31	S31		M31		D31	

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^{ème}

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 Savigny-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^{ème} 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 pliez 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 désinvoltes 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 blanco 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. Utilisez des références littéraires, historiques, mythologiques, artistiques qui peuvent enrichir votre propos, et prouvez 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 et des techniques, à la sociologie, à l'anthropologie, à l'économie, au droit).

EXERCICES ET APPRENTISSAGE DE LA RÉFLEXION 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.

Série technologique

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

Trois sujets sont proposés aux candidats : deux de ces sujets sont des sujets de dissertation ; le troisième est constitué par une explication de texte philosophique.

Le troisième sujet est constitué par un texte dont l'auteur figure sur la liste des auteurs du programme. Il est demandé au candidat d'expliquer ce texte, qui se rapporte explicitement à une ou à plusieurs notions du programme. D'une longueur raisonnable, ce texte ne requiert pas la connaissance exhaustive de la doctrine de l'auteur ou d'une doctrine philosophique déterminée.

Le texte est accompagné d'une série de questions :

- A - Éléments d'analyse
- B - Éléments de synthèse
- C - Commentaire

Les questions ont pour but de guider le candidat dans la rédaction de son explication de texte. Elles correspondent aux objectifs suivants :

- a) **Éléments d'analyse** : le candidat est invité à expliquer un ensemble de points significatifs du texte qui lui sont indiqués (mots, expressions ou phrases, articulations logiques) ;
- b) **Éléments de synthèse** : afin de dégager l'idée principale de l'extrait, le candidat est invité, en tenant compte des éléments précédents, à cerner la question à laquelle le texte apporte une réponse déterminée, ainsi qu'à expliquer l'organisation méthodique de la démarche philosophique qui s'y trouve exposée ;
- c) **Commentaire** : en répondant à une série cohérente de questions, le candidat est invité à éclairer et à examiner la position théorique et méthodique précise dont le texte fournit un exemple tant à partir des éléments de réponse précédents (en A et en B) qu'à la lumière de ses connaissances, jointes à l'étude et à la compréhension du texte.

Le candidat a le choix entre deux manières de rédiger l'explication de texte. Il peut répondre dans l'ordre aux questions posées (option n° 1) ou suivre le développement de son choix (option n° 2). Il indique son option de rédaction (option n° 1 ou option n° 2) au début de sa copie.

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 sur une liste de textes étudiés en classe, empruntés ou non à une même œuvre, parmi les œuvres des auteurs inscrits au programme.

L'examineur choisit l'un des textes de la liste. 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.



EPREUVE 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 : 10 / 100 [voie générale] et 14 / 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.

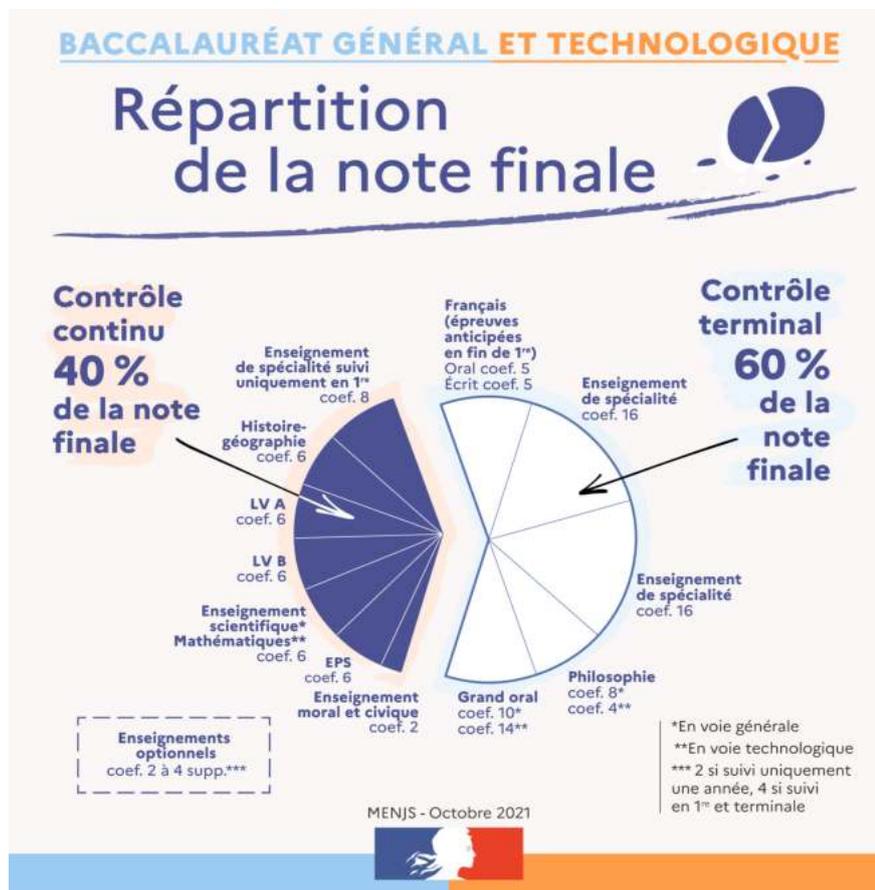
Le jury choisit une de ces deux questions. Le candidat a ensuite 20 minutes de préparation pour mettre en ordre ses idées et préparer s'il le souhaite un support sur du papier. Ce support est une aide pour la parole du candidat ; il n'a pas vocation à être donné à lire au jury. Il s'agit de notes, d'un 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).

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.



RAISONNEMENTS ET CONNECTEURS LOGIQUES

RECONNAITRE ET ANALYSER UN RAISONNEMENT

Un texte philosophique peut utiliser différents types de raisonnement. Savoir les reconnaître et analyser leur valeur est donc indispensable à la compréhension d'un texte. Cela permet également de mieux construire ses propres réponses aux exercices du baccalauréat.

1. Le **raisonnement par analogie** utilise une comparaison pour défendre une thèse : il établit une relation de similitude entre des éléments appartenant à des univers différents. Ce raisonnement séduit par sa dimension illustrative.
2. Le **raisonnement déductif** déduit une idée particulière à partir d'une idée plus générale. Si celle-ci est admise et si le cas particulier appartient bien au domaine de l'idée générale, alors la déduction est logiquement nécessaire.
3. Le **raisonnement inductif** part d'un ou plusieurs exemples ou cas particuliers pour en tirer un principe, une loi ou une idée générale. Ce raisonnement consiste donc en une généralisation qui apparaît parfois discutable.
4. Le **raisonnement par opposition** met une idée en évidence en lui opposant des idées qui lui sont contraires. Généralement, on définit un terme en indiquant ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire ce qui ne permet pas de le qualifier.
5. Le **raisonnement par l'absurde** fait semblant d'accepter une hypothèse et en tire par déduction logique des conséquences ridicules. La fausseté évidente des conclusions démontre alors l'absurdité de l'hypothèse de départ.
6. Le **contre-exemple** est un cas particulier qui contredit une idée générale. Son usage oblige à relancer la réflexion et il est ainsi très utile pour réaliser une transition dans une dissertation.
7. Le **raisonnement concessif** semble admettre un argument ou une idée avancés par le raisonnement adverse pour mieux les réfuter dans la suite du raisonnement.
8. Le **syllogisme** permet d'obtenir une conclusion nécessaire à partir de deux propositions appelées prémisses. La validité du syllogisme repose sur des règles précises. B est le moyen terme : il doit posséder la même signification dans les deux prémisses.

LES CONNECTEURS LOGIQUES

Un connecteur logique sert à enchaîner les idées et construire une argumentation. Utilisez-les !

Addition : Et / De plus / Puis / En outre / Non seulement / mais encore

Alternative : Ou / Soit... soit / Soit... ou / Tantôt... tantôt / Ou... ou / Ou bien / Non seulement... mais encore / L'un... l'autre / D'un côté... de l'autre

But : Afin que / Pour que / De peur que / En vue de / De façon à ce que

Cause : Car / En effet / Effectivement / Comme / Par / Parce que / Puisque / Attendu que / Vu que / Etant donné que / Grâce à / Par suite de / Eu égard à / En raison de / Du fait que / Dans la mesure où / Sous prétexte que

Comparaison : Comme / De même que / Ainsi que / Autant que / Aussi... que / Si... que / De la même façon que / Semblablement / Pareillement / Plus que / Moins que / Non moins que / Selon que / Suivant que / Comme si

Concession : Malgré / En dépit de / Quoique / Bien que / Alors que / Quel que soit / Même si / Ce n'est pas que / Certes / Bien sûr / Évidemment / Il est vrai que / Toutefois

Conclusion : En conclusion / Pour conclure / En guise de conclusion / En somme / Bref / Ainsi / Donc / En résumé / En un mot / Par conséquent / Finalement / Enfin / En définitive

Condition, supposition : Si / Au cas où / A condition que / Pourvu que / A moins que / En admettant que / Pour peu que / A supposer que / En supposant que / Dans l'hypothèse où / Dans le cas où / Probablement / Sans doute / Apparemment

Conséquence : Donc / Aussi / Partant / Alors / Ainsi / Par conséquent / si bien que / D'où / En conséquence / Conséquemment / Par suite / C'est pourquoi / De sorte que / En sorte que / De façon que / De manière que / Si bien que

Classification, énumération : D'abord / Tout d'abord / En premier – deuxième – troisième lieu / Premièrement – deuxièmement / Après / Ensuite / De plus / Quant à / Puis / En dernier lieu / Pour conclure / Enfin

Explication : Savoir / A savoir / C'est-à-dire / Soit

Illustration : Par exemple / Comme / Ainsi / C'est ainsi que / C'est le cas de / Notamment / Entre autre / En particulier

Justification : Car / C'est-à-dire / En effet / Parce que / Puisque / En sorte que / Ainsi / C'est ainsi que / Non seulement... mais encore / Du fait de

Liaison : Alors / Ainsi / Aussi / D'ailleurs / En fait / En effet / De surcroît / De même / Également / Puis / Ensuite

Opposition : Mais / Cependant / Or / En revanche / Alors que / Pourtant / Par contre / Tandis que / Néanmoins / Au contraire / Pour sa part / D'un autre côté / En dépit de / Malgré / Au lieu de

Restriction : Cependant / Toutefois / Néanmoins / Pourtant / Mis à part / Ne... que / En dehors de / Hormis / A défaut de / Excepté / Sauf / Uniquement / Simplement

Temps : Quand / Lorsque / Comme / Avant que / Après que / Alors que / Dès lors que / Tandis que / Depuis que / En même temps que / Pendant que / Au moment où



Voir la rubrique **METHODE** du Philofil en complément.



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 – L'ART	LIRE, ANALYSER, COMPRENDRE
A RENDRE LE :		

CONSIGNES :

1. Le **but de ce premier devoir** est de commencer à se familiariser avec les principes des exercices du baccalauréat et avec ceux de l'investigation intellectuelle, qui suppose que l'on réfléchisse aux conditions de possibilité de la pensée. Ce devoir permet aussi de mesurer l'importance de la lecture et la fécondité de l'utilisation des textes, c'est-à-dire de la pensée des autres.
2. La **présentation** doit être soignée ; l'**expression** doit être correcte (attention au lexique, à la syntaxe et à l'orthographe).
3. Pas de devoir écrit à rendre pour ce premier dossier : on commence par s'entraîner en classe avant de se lancer.
4. L'oral du portrait est individuel ; l'oral muséal et l'oral ferroviaire sont collectifs. Ils sont obligatoires.

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.

Exercice 1 : Portrait chinois, oral individuel

Dans le domaine littéraire, un portrait chinois est un jeu permettant de déceler certains aspects de la personnalité d'un individu ou d'identifier ses goûts ou ses préférences personnelles, au travers d'un questionnaire organisé autour de l'identification à des œuvres, des personnes, des objets ou des éléments divers.

Les réponses apportées sont évidemment un excellent indice du capital culturel de l'individu qui y répond. Le capital culturel est l'ensemble des ressources culturelles dont dispose un individu. Ce concept sociologique est introduit par Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron dans *La Reproduction*. Bourdieu et Passeron le définissent comme « *les biens culturels qui sont transmis par les différentes actions pédagogiques familiales* ». Il existe aux côtés du capital économique et du capital social. La notion de capital culturel a été construite pour rendre compte de l'inégalité des performances scolaires, en mettant d'emblée l'accent sur l'inégale distribution entre les classes des instruments nécessaires à l'appropriation des biens culturels.

1. Si tu étais un mot
2. Si tu étais un personnage de fiction
3. Si tu étais un livre
4. Si tu étais un film
5. Si tu étais un artiste interprète
6. Si tu étais un tableau
7. Si tu étais un super pouvoir
8. Si tu étais une créature légendaire ou imaginaire
9. Si tu étais une chanson ou un air musical
10. Si tu étais un bruit naturel



Travaillons notre légende ! Dans la mesure où nous nous entraînons cette année à plaire à un jury, à des enseignants, à des camarades de classe, à un public et à ceux qui nous jugent, soyons malins et décidons de paraître tel que nous voulons qu'on nous voie !

Chaque élève fabrique un élégant diaporama (à envoyer à catherine.robert26@orange.fr, la veille de l'oral, avant 18h) présentant les dix éléments qui permettent de dire qui il est, ou plutôt qui il veut qu'on pense qu'il est... Ce diaporama sera projeté en classe.

En écho...

« Aujourd'hui plus que jamais, j'aimerais trouver les bons mots, les bons gros mots dont on se souvient qui peuvent être des bons copains, des vraies copines. Et pour tous les mots de l'horreur je fais un sac que je ferme soigneusement parce que je dois savoir qu'ils sont là si j'en ai besoin. Je voudrais parler des mots qui font du bien, par exemple le mot **courage** qui est présent avec toi dans le temps. Le mot **courage** n'est pas une injonction qui dit : « Tu dois avoir du **courage** ! ». C'est un mot qui vit à côté de toi comme un bon chien qui te fait compagnie, le matin au réveil il remue la queue et il te dit que le lourd n'est pas si lourd et quand tu luttas ça te donne bonne mine, et puis un matin le mot **courage** rencontre le mot **générosité** et ils avancent bras dessus bras dessous et la lutte fait moins peur. Après il y a des mots qui se colorent bizarrement, comme le mot **amitié** qui prend corps ou pas, qui se trimballe avec plusieurs costumes comme s'il se déguisait pour devenir autre chose que le mot **amitié**, comme un mot façade sans rien derrière qui se reproduit comme un cancer et développe des tonnes d'amis virtuels qui ouvrent la bouche comme des oisillons affamés. Et puis sur ta route il y a le mot **peine** caché à l'intérieur qui voudrait que tu dises : « j'ai de la **peine** » mais toi tu ne l'utilises plus, de la **peine** tu en as mais tu ne le dis pas, et le mot **peine** flotte pas loin du chagrin mais en moins gros parce que « j'ai de la **peine** » c'est avant de pleurer, avant que ce soit le drame, avant d'éclater en sanglot, avant de trembler du menton et de se cacher le visage dans ses mains, oui au fond de moi je me dis que j'ai de la **peine**, mais pas trop fort car je crains de ne plus pouvoir revenir en arrière et pleurer trop longtemps. Tous ces mots, qui m'accompagnent, sont des vrais mots pas comme : responsabilité, espace vital, sécurité, enquête de satisfaction qui me renvoient direct dans une prison. Alors oui je vais faire résonner le mot sincère, le mot doux, le mot câlin, le mot chatouilleux, le mot caresse, le mot rigolade pour les avoir à portée de mains car ce sont des mots qui existent sans vouloir me diriger, sans me parler de bien et de mal, sans brandir sous mes yeux un ennemi sanguinaire, des mots comme un petit chien coquin avec qui je peux continuer de partir en promenade. »

Marie-Do Fréval, auteure, metteuse en scène et comédienne (juin 2025)

Le portrait chinois

Ce jeu d'esprit fut d'abord un jeu de bel esprit. Il fut mis à la mode dans les salons précieux, par les mondains et les hommes de lettres qui se pressaient dans la ruelle des grandes dames du XVIIe siècle. Depuis, à travers les âges, il n'a cessé de connaître la faveur des grands et des petits, et il est bien peu d'hommes qui n'aient le souvenir d'avoir un jour joué au portrait. Sous sa forme la plus simple, et la plus répandue, surtout chez les enfants, le jeu du portrait est semblable à ce qu'il fut à ses origines ; il s'appelait alors le jeu des énigmes. Les participants choisissent un personnage. Un joueur, qui était dehors pendant la délibération, entre alors, et cherche à deviner de quel personnage il s'agit. Pour y parvenir, il pose des questions. Il commence généralement par la plus célèbre : il ou elle ? C'est-à-dire : est-ce un homme ou une femme ? Puis il continue ses investigations : est-il vieux ou jeune, absent ou présent ; exerce-t-il un métier manuel ? etc. On peut choisir comme objet de la devinette un homme célèbre ou un familier des joueurs, mais aussi un animal ou même un objet.

Depuis sa naissance, le portrait a été augmenté de diverses variantes. La plus célèbre est le portrait chinois, ainsi nommé, non à cause de son origine, qui est européenne, mais en raison de ses complications ingénieuses et surprenantes. Le personnage à deviner y est défini seulement par analogie. Toutes les questions commencent par « si c'était ». Le portrait chinois est plus amusant et varié que le portrait ordinaire. Souvent, il donne lieu à des situations délicates : il est facile de faire, à l'endroit d'un personnage qui se trouve dans l'assistance, des comparaisons désobligeantes. Rien ne blesse plus à coup sûr qu'une image, et la victime vous en tiendra plus de rigueur que de n'importe quelle critique psychologique. Aussi faut-il bien prendre garde de ménager les susceptibilités ou de les chatouiller à bon escient.

Une des plus célèbres variantes du portrait est le Questionnaire de Proust. Marcel Proust découvre ce test en vogue en Angleterre alors qu'il est encore adolescent. Curieux, il va s'y essayer à plusieurs reprises durant sa vie. Il y répond la première fois à l'invitation d'Antoinette Faure, seconde fille du futur président de la République, Félix Faure. Tous deux n'avaient que treize ans.

1. Ma vertu préférée
2. Le principal trait de mon caractère
3. La qualité que je préfère chez les hommes
4. La qualité que je préfère chez les femmes
5. Mon principal défaut
6. Ma principale qualité
7. Ce que j'apprécie le plus chez mes amis
8. Mon occupation préférée
9. Mon rêve de bonheur
10. Quel serait mon plus grand malheur ?
11. A part moi-même qui voudrais-je être ?
12. Le pays où j'aimerais vivre
13. La couleur que je préfère
14. La fleur que je préfère
15. L'oiseau que je préfère
16. Mes auteurs favoris en prose
17. Mes poètes préférés
18. Mes héros dans la fiction
19. Mes héroïnes favorites dans la fiction
20. Mes compositeurs préférés
21. Mes peintres préférés
22. Mes héros dans la vie réelle
23. Mes héroïnes préférées dans la vie réelle
24. Mes héros dans l'histoire
25. Ce que je déteste le plus
26. Le personnage historique que je déteste le plus
27. Les faits historiques que je méprise le plus
28. Le fait militaire que j'estime le plus
29. La réforme que j'estime le plus
30. Le don de la nature que je voudrais avoir
31. Comment j'aimerais mourir
32. L'état présent de mon esprit
33. La faute qui m'inspire le plus d'indulgence
34. Ma devise



« 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 périlite, comme tous les capitaux imaginables – dont le plus connu est, sans doute, ce que nous appelons notre corps... »

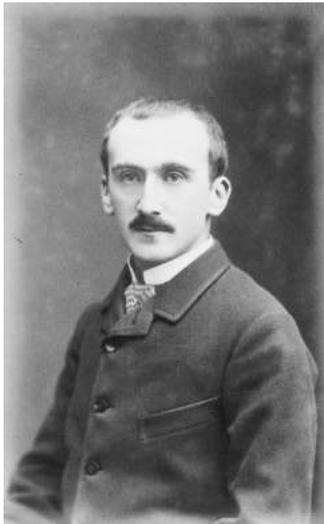
Mais de quoi est composé ce capital Culture ou Civilisation ? Il est d'abord constitué par des choses, des objets matériels, livres, tableaux, instruments, etc., qui ont leur durée probable, leur fragilité, leur précarité de choses. Mais ce matériel ne suffit pas. Pas plus qu'un lingot d'or, un hectare 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)*



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*



« A quoi vise l'art ? Sinon à montrer, dans la nature même et dans l'esprit, hors de nous et en nous, des choses qui ne frappaient pas explicitement nos sens et notre conscience ? Le poète et le romancier qui expriment un état d'âme ne le créent certes pas de toutes pièces ; ils ne seraient pas compris de nous si nous n'observions pas en nous, jusqu'à un certain point, ce qu'ils nous disent d'autrui. Au fur et à mesure qu'ils nous parlent, des nuances d'émotion et de pensée nous apparaissent qui pouvaient être représentées en nous depuis longtemps mais qui demeuraient invisibles telle l'image photographique qui n'a pas encore été plongée dans le bain où elle se révélera. Le poète est ce révélateur. (...) Les grands peintres sont des hommes auxquels remonte une certaine vision des choses qui est devenue ou qui deviendra la vision de tous les hommes. Un Corot, un Turner, pour ne citer que ceux-là, ont aperçu dans la nature bien des aspects que nous ne remarquons pas – Dira-t-on qu'ils n'ont pas vu, mais crée, qu'ils nous ont livré des produits de leur imagination, que nous adoptons leurs inventions parce qu'elles nous plaisent, et que nous nous amusons simplement à regarder la nature à travers l'image que les grands peintres nous ont tracée ? C'est vrai dans une certaine mesure ; mais, s'il était uniquement ainsi, pourquoi dirions-nous de certaines œuvres – celles des maîtres – qu'elles sont vraies ? Où serait la différence entre le grand art et la pure fantaisie ? Approfondissons ce que nous éprouvons devant un Turner ou un Corot : nous trouverons que, si nous les acceptons et les admirons, c'est que nous avions déjà perçu sans apercevoir. (...) Remarquons que l'artiste a toujours aussitôt pour un « idéaliste ». On entend par là qu'il est moins préoccupé que nous du côté positif et matériel de la vie. C'est, au sens propre, un « distrait ». Pourquoi, étant plus détaché de la réalité, arrive-t-il à y voir plus de choses ? On ne le comprendrait pas, si la vision que nous avons ordinairement des objets extérieurs et de nous-mêmes n'était qu'une vision que notre attachement à la réalité, notre besoin

de vivre et d'agir, nous a amenés à rétrécir et à vider. De fait, il serait aisé de montrer que, plus nous sommes préoccupés de vivre, moins nous sommes enclins à contempler, et que les nécessités de l'action tendent à limiter le champ de la vision. »

Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*



« Eveiller l'âme : tel est, dit-on, le but final de l'art, tel est l'effet qu'il doit chercher à obtenir. C'est de cela que nous avons à nous occuper en premier lieu. En envisageant le but final de l'art sous ce dernier aspect, en nous demandant notamment quelle est l'action qu'il doit exercer, qu'il peut exercer et qu'il exerce effectivement, nous constatons aussitôt que le contenu de l'art comprend tout le contenu de l'âme et de l'esprit, que son but consiste à révéler à l'âme tout ce qu'elle recèle d'essentiel, de grand, de sublime, de respectable et de vrai. Il nous procure, d'une part, l'expérience de la vie réelle, nous transporte dans des situations que notre expérience personnelle ne nous fait pas, et ne nous fera peut-être jamais connaître : les expériences des personnes qu'il représente, et, grâce à la part que nous prenons à ce qui arrive à ces personnes, nous devenons capables de ressentir plus profondément ce qui se passe en nous-mêmes. D'une façon générale, le but de l'art consiste à rendre accessible à l'intuition ce qui existe dans l'esprit humain, la vérité que l'homme abrite dans son esprit, ce qui remue la poitrine humaine et agite l'esprit humain. C'est ce que l'art a pour tâche de représenter, et il le fait au moyen de l'apparence qui, comme telle, nous est indifférente, dès l'instant où elle sert à éveiller en nous le sentiment et la conscience de quelque chose de plus élevé. C'est ainsi que l'art renseigne sur l'humain, éveille des sentiments endormis, nous met en présence des vrais intérêts de l'esprit. Nous voyons ainsi que l'art agit en remuant, dans leur profondeur, leur richesse et leur variété, tous les sentiments qui s'agitent dans l'âme humaine, et en intégrant dans le champ de notre

expérience ce qui se passe dans les régions intimes de cette âme. « Rien de ce qui est humain ne m'est étranger » : telle est la devise qu'on peut appliquer à l'art. »

Hegel, *Esthétique*



« O Lou, un poème, la chance d'un poème, enferme plus de réalité que n'importe lequel de mes sentiments ou de mes relations. Où je crée, je suis : et je voudrais trouver la force de bâtir toute ma vie sur cette vérité, de l'enchaîner tout entière à cette joie élémentaire qui m'est parfois accordée. »

Rainer Maria Rilke - *Lettre du 8 août 1903 adressée à Lou Andreas-Salomé*



« A qui donc, sinon aux impressionnistes, devons-nous ces admirables brouillards fauves qui se glissent dans nos rues, estompent les becs de gaz, et transforment les maisons en ombres monstrueuses ? A qui, sinon à eux encore et à leur maître, devons-nous les exquises brumes d'argent qui rêvent sur notre rivière et muent en frêles silhouettes de grâce évanescence, ponts incurvés et barques tanguantes ? Le changement prodigieux survenu, au cours des dix dernières années, dans le climat de Londres est entièrement dû à cette école d'art. Vous souriez ? Considérez les faits du point de vue scientifique ou métaphysique, et vous conviendrez que j'ai raison. Qu'est-ce que la nature ? Ce n'est pas une mère féconde qui nous a enfantés, mais bien une création de notre cerveau ; c'est notre intelligence qui lui donne la vie. Les choses sont parce que nous les voyons, et la réceptivité aussi bien que la forme de notre vision dépendent des arts qui nous ont influencés. Regarder et voir sont choses toutes différentes. On ne voit une chose que lorsqu'on en voit la beauté. C'est alors seulement qu'elle naît à l'existence. De nos jours, les gens voient les brouillards, non parce qu'il y a des brouillards, mais parce que peintres et poètes leur ont appris le charme mystérieux de tels effets. Sans doute y eut-il à Londres des brouillards depuis des siècles. C'est infiniment probable, mais personne ne les voyait, de sorte que nous n'en savions rien. Ils n'eurent pas d'existence tant que l'art ne les eut pas inventés. »

Oscar Wilde, *Le Déclin du mensonge*

(Bergotte) « mourut dans les circonstances suivantes : Une crise d'urémie assez légère était cause qu'on lui avait prescrit le repos. Mais un critique ayant écrit que dans la Vue de Delft de Ver Meer (prêté par le musée de La Haye pour une exposition hollandaise), tableau qu'il adorait et croyait connaître très bien, un petit pan de mur jaune (qu'il ne se rappelait pas) était si bien peint qu'il était, si on le regardait seul, comme une précieuse œuvre d'art chinoise d'une beauté qui se suffirait à elle-même, Bergotte mangea quelques pommes de terre, sortit et entra à l'exposition. Dès les premières marches qu'il eut à gravir, il fut pris d'étourdissements. Il passa devant plusieurs tableaux et eut l'impression de la sécheresse et de l'inutilité d'un art si factice, et qui ne valait pas les courants d'air et de soleil d'un palazzo de Venise ou d'une simple maison au bord de la mer. Enfin il fut devant le Ver Meer, qu'il se rappelait plus éclatant, plus différent de tout ce qu'il connaissait, mais où, grâce à l'article du critique, il remarqua pour la première fois des petits personnages en bleu, que le sable était rose, et enfin la précieuse matière du tout petit pan de mur jaune. Ses étourdissements augmentaient ; il attachait son regard, comme un enfant à un papillon jaune qu'il veut saisir, au précieux petit pan de mur. « C'est ainsi que j'aurais dû écrire, disait-il. Mes derniers livres sont trop secs, il aurait fallu passer plusieurs couches de couleur, rendre ma phrase en elle-même précieuse, comme ce petit pan de mur jaune ». Cependant la gravité de ses étourdissements ne lui échappait pas. Dans une céleste balance lui apparaissait, chargeant l'un des plateaux, sa propre vie, tandis que l'autre contenait le petit pan de mur si bien peint en jaune. Il sentait qu'il avait imprudemment donné la première pour le second. « Je ne voudrais pourtant pas, se dit-il, être pour les journaux du soir le fait divers de cette exposition ». Il se répétait : « Petit pan de mur jaune avec un auvent, petit pan de mur jaune. » Cependant il s'abattit sur un canapé circulaire ; aussi brusquement il cessa de penser que sa vie était en jeu et, revenant à l'optimisme, se dit « C'est une simple indigestion que m'ont donnée ces pommes de terre pas assez cuites, ce n'est rien. » Un nouveau coup l'abattit, il roula du canapé par terre, où accoururent tous les visiteurs et gardiens. Il était mort. »



Marcel Proust, *La Prisonnière*



« Si j'essaie de définir, de fixer par l'écriture l'impression qu'après de trop courts contacts me laisse ce pays, ce n'est pas à la mémoire visuelle que j'éprouve aussitôt le besoin de recourir. L'œil en Hollande ne trouve pas autour de lui un de ces cadres tout faits à l'intérieur de quoi chacun organise son souvenir et sa rêverie. La nature ne lui a pas fourni un horizon précis, mais seulement cette soudure incertaine entre un ciel toujours changeant et une terre qui, par tous les jeux de la nuance, va à la rencontre du vide. Ici notre mère Nature n'a pas pris soin de déclarer, d'afficher pompeusement ses intentions, au moyen de ces formidables constructions que sont les montagnes, de les dramatiser par ces barrages, de les paraphraser par ces ressauts et ces déclivités, par ces longues lignes de remblais, sans cesse interrompues et reprises qui développent et qui épuisent la mélodie géographique. Pas de tranchées, pas de surprises, pas d'intervention violente ou même d'invitation irrésistible à la manière de la vallée ligérienne ou séquanais, aucune de ces contradictions et de ces poussées que le mouvement de la terre oppose et impose à celui des eaux. Ici on est l'habitant ou l'hôte d'une nappe liquide et végétale, d'une plate-forme spacieuse où l'œil se transporte si facilement qu'il ne communique au pied aucun désir. Tout a été égalisé, toute cette étendue de terre facile, prête à se délayer en couleur et en laitage, a été livrée à l'homme pour en faire son pâturage et son jardin. C'est

lui-même avec ses villages et ses clochers, avec ces gros bouquets par-ci par-là que sont les arbres, qui s'est chargé d'aménager l'horizon. Ce sont ces canaux rectilignes dont les deux rives là-bas se rejoignent en pointe de V qui nous indiquent la distance, ce sont les animaux dans l'immense verdure étale, troupeau d'abord distinct, puis éparpillément à l'infini de points clairs, c'est cette flaque ensoleillée de colzas, c'est la palette multicolore des champs de jacinthes et de tulipes, qui nous fournissent nos repères. Et cependant à aucun moment, au centre de ce cadran de vert émail, on n'a la sensation de l'immobilité. Ce n'est pas seulement la variation infinie des ombres et des lumières à travers le progrès et le déclin de la journée au milieu d'un immense ciel où il ne cesse de se passer ou de se méditer quelque chose. Ce n'est pas seulement ce souffle continu, puissant comme une tempête, humide et léger comme une respiration humaine, comme la chaleur sur notre joue de quelqu'un tout près de nous qui va parler, ce souffle gaiement interprété à perte de vue par les moulins à vent qui traient l'eau et qui dévient le brouillard, ce n'est pas lui seulement entre ses reprises qui infond en nous ce sentiment du temps, la conscience de cette allure métaphysique, de cette communication générale, de ce cours infiniment subtil et divers des choses qui existent ensemble autour de nous. Nous prenons acte de cette espèce de travail paisible et unanime, ou dirai-je plutôt de pesée et comme de lente compulsion, à quoi la complaisance d'une âme soulagée, desserrée, dilatée, cesse bientôt d'être étrangère. La pensée tout naturellement, libre d'un objet qui s'impose brutalement à son regard, s'élargit en contemplation. On ne s'étonne pas que ce soit ici le pays où Spinoza ait conçu son poème géométrique. »

Paul Claudel, *L'Oeil écoute*

« Peu à peu conservée par la mémoire, c'est la chaîne de toutes les impressions inexactes, où ne reste rien de ce que nous avons réellement éprouvé, qui constitue pour nous notre pensée, notre vie, la réalité, et c'est ce mensonge-là que ne ferait que reproduire un art soi-disant « vécu », simple comme la vie, sans beauté, double emploi si ennuyeux et si vain de ce que nos yeux voient et de ce que notre intelligence constate, qu'on se demande où celui qui s'y livre trouve l'étincelle joyeuse et motrice, capable de le mettre en train et de le faire avancer dans sa besogne. La grandeur de l'art véritable, au contraire, de celui que M. de Norpois eût appelé un jeu de dilettante, c'était de retrouver, de ressaisir, de nous faire connaître cette réalité loin de laquelle nous vivons, de laquelle nous nous écartons de plus en plus au fur et à mesure que prend plus d'épaisseur et d'imperméabilité la connaissance conventionnelle que nous lui substituons, cette réalité que nous risquerions fort de mourir sans l'avoir connue, et qui est tout simplement notre vie, la vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie, par conséquent, réellement vécue, cette vie qui, en un sens, habite à chaque instant chez tous les hommes aussi bien que chez l'artiste. Mais ils ne la voient pas, parce qu'ils ne cherchent pas à l'éclaircir. Et ainsi leur passé est encombré d'innombrables clichés qui restent inutiles parce que l'intelligence ne les a pas « développés ». Ressaisir notre vie ; et aussi la vie des autres ; car le style, pour l'écrivain aussi bien que pour le peintre, est une question non de technique, mais de vision. Il est la révélation, qui serait impossible par des moyens directs et conscients, de la différence qualitative qu'il y a dans la façon dont nous apparaît le monde, différence qui, s'il n'y avait pas l'art, resterait le secret éternel de chacun. Par l'art seulement, nous pouvons sortir de nous, savoir ce que voit un autre de cet univers qui n'est pas le même que le nôtre et dont les paysages nous seraient restés aussi inconnus que ceux qu'il peut y avoir dans la lune. Grâce à l'art, au lieu de voir un seul monde, le nôtre, nous le voyons se multiplier, et autant qu'il y a d'artistes originaux, autant nous avons de mondes à notre disposition, plus différents les uns des autres que ceux qui roulent dans l'infini, et qui bien des siècles après qu'est éteint le foyer dont ils émanaient, qu'il s'appelât Rembrandt ou Ver Meer, nous envoient leur rayon spécial.



Ce travail de l'artiste, de chercher à apercevoir sous de la matière, sous de l'expérience, sous des mots quelque chose de différent, c'est exactement le travail inverse de celui que, à chaque minute, quand nous vivons détournés de nous-mêmes, l'amour-propre, la passion, l'intelligence et l'habitude aussi accomplissent en nous, quand elles amassent au-dessus de nos impressions vraies, pour nous les cacher maintenant, les nomenclatures, les buts pratiques que nous appelons faussement la vie. En somme, cet art si compliqué est justement le seul art vivant. Seul il exprime pour les autres et nous fait voir à nous-mêmes notre propre vie, cette vie qui ne peut pas s'« observer », dont les apparences qu'on observe ont besoin d'être traduites, et souvent lues à rebours, et péniblement déchiffrées. Ce travail qu'avaient fait notre amour-propre, notre passion, notre esprit d'imitation, notre intelligence abstraite, nos habitudes, c'est ce travail que l'art défera, c'est la marche en sens contraire, le retour aux profondeurs, où ce qui a existé réellement gît inconnu de nous qu'il nous fera suivre. »

Marcel Proust, *Le Temps retrouvé*

« La littérature nous apprend à mieux sentir, et comme nos sens sont sans limites, elle ne conclut jamais, mais reste ouverte comme un essai de Montaigne, après nous avoir fait voir, respirer ou toucher les incertitudes et les indécisions, les complications et les paradoxes qui se terrent derrière les actions – méandres dans lesquels les discours de savoir s'égarer mais qu'une longue phrase de Proust épouse à la perfection, comme dans cet exemple certes parodique où le narrateur adresse vainement la parole au liftier du Grand-Hôtel de Balbec : « *Mais il ne me répondit pas, soit étonnement de mes paroles, attention à son travail, souci de l'étiquette, dureté de son ouïe, respect du lieu, crainte du danger, paresse d'intelligence ou consigne du directeur.* »

Il y a donc une pensée de la littérature. La littérature est un exercice de pensée ; la lecture, une expérimentation des possibles. Rien ne m'a jamais mieux fait percevoir l'angoisse de la culpabilité que les pages fiévreuses de *Crime et châtiment* où Raskolnikov raisonne sur un crime qui aussi bien n'a pas eu lieu et que chacun de nous a commis. Même lorsque le roman moderne – chez Proust ou chez Musil – annexe l'essai et que les situations sont raisonnées autant qu'elles sont racontées, il n'illustre pas un système, mais invente une réflexion indissociable de la fiction, visant moins à énoncer des vérités qu'à introduire dans nos certitudes le doute, l'ambiguïté et l'interrogation. « *L'omniprésence de la pensée*, conclut Kundera, *n'a nullement enlevé au roman son caractère de roman ; elle a enrichi sa forme et immensément élargi le domaine de ce que seul le roman peut découvrir et dire.* »

C'est ainsi qu'un roman nous change la vie sans qu'il y ait une raison assignable à cela, sans que l'effet de la lecture puisse être reconduit à un énoncé de vérité. Ce n'est pas telle phrase de Proust qui m'a fait devenir qui je suis, mais toute la lecture de la *Recherche*, après celle du *Rouge et le Noir* et de *Crime et châtiment*, parce que la *Recherche* a refondu tous les livres que j'avais lus jusque-là. « *Deviens qui tu es !* », me murmure la littérature, suivant l'injonction des *Deuxièmes Pythiques* de Pindare, reprise par Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. »

Antoine Compagnon, *La littérature, pour quoi faire ?*, Leçon inaugurale prononcée au Collège de France, le 30 novembre 2006



« Qu'est-ce que le moi ?

Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants, si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir ? Non, car il ne pense pas à moi en particulier. Mais celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? Non, car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus.

Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on, moi ? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi. Où est donc ce moi s'il n'est ni dans le corps ni dans l'âme ? Et comment aimer le corps ou l'âme sinon pour ses qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi puisqu'elles sont périssables ? Car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitement et quelques qualités qui y fussent ? Cela ne se peut et serait injuste. On n'aime donc jamais personne mais seulement des qualités.

Qu'on ne se moque donc plus de ceux qui se font honorer pour des charges et des offices, car on n'aime personne que pour des qualités empruntées. »

Blaise Pascal - *Pensées* (fragment 323 de l'édition Brunschvicg)

« *Le monde entier est un théâtre.*

Et tous, hommes et femmes, n'en sont que les acteurs :

Ils ont leurs entrées et leurs sorties.

Et un homme dans le cours de sa vie joue différents rôles... »

« *Je tiens ce monde pour ce qu'il est : un théâtre où chacun doit jouer son rôle.* »

Shakespeare, Le Marchand de Venise, I, 1

Shakespeare, Comme il vous plaira, I, I, 7



En rupture avec une approche plus classique, qui met en avant deux socialisations, primaire et secondaire, le sociologue Bernard Lahire montre, dans *L'Homme pluriel*, que l'individu subit diverses socialisations qui s'entrecroisent. L'hétérogénéité des contextes sociaux fait que, dès l'enfance, on est confronté à différents mondes. Les enfants ne sont pas seulement élevés par leurs parents : ils fréquentent des crèches et écoles maternelles et rencontrent très tôt des pairs. Les individus disposent ainsi de dispositions hétérogènes, qui forment un répertoire dans lequel ils piochent en fonction de la situation sociale dans laquelle ils se trouvent.

« La sociologie a longtemps considéré que l'homme était uniformément façonné par son milieu social. Or, dans nos sociétés, de plus en plus d'individus sont amenés à incorporer des façons différentes de penser et de se comporter : on peut en même temps être ouvrier, aimer le football, apprécier la musique classique, être écologiste...

A vouloir expliquer les pratiques et les comportements collectifs, les sociologues ont élaboré une vision homogène de l'homme : celui-ci serait d'un « bloc », façonné par un ensemble stable de principes (habitus, schèmes, normes, style de vie...) (...) Or, l'observation montre que les acteurs incorporent des modèles d'action différents et

contradictaires. Un même individu pourra être tour à tour au cours de sa vie, ou simultanément selon les contextes, écolier, fils, père, copain, amant, gardien de but, enfant de cœur, client, directeur, militant... Au-delà du simple jeu des rôles sociaux, cette disparité renvoie à une diversité de modèles de socialisation. On peut donc faire l'hypothèse de l'incorporation, par chaque acteur, d'une multiplicité de schèmes d'action ou d'habitudes. Ce stock de modèles, plus ou moins étendu selon les personnes, s'organise en répertoires, que l'individu activera en fonction de la situation.

Or, les sciences sociales ont longtemps vécu sur la vision homogénéisatrice de l'homme en société. (...) De fait, au début du siècle, les sociologues dessinaient les portraits typiques du bourgeois, du paysan, de l'étranger, de l'ouvrier. Dès lors, le cas illustratif ne peut qu'apparaître caricatural aux yeux de ceux qui ne considèrent plus seulement l'individu comme le représentant d'un groupe, mais comme le produit complexe et singulier d'expériences socialisatrices multiples. La personnalité et les attitudes d'un individu donné résultent de ce qu'il a appris à l'école, dans sa famille, son métier, ses loisirs, ses voyages, de sa vie associative, religieuse, sentimentale... C'est la saisie du singulier qui force à voir la pluralité : le singulier est nécessairement pluriel. »

Bernard Lahire, *L'Homme pluriel*

« Le "soi" cohérent, unique, cette identité personnelle identique à elle-même en tout lieu, en toute circonstance, est en effet une illusion, mais une illusion socialement bien fondée, c'est-à-dire une illusion qui trouve de nombreux supports linguistiques, symboliques, sociaux (le nom et le prénom, les différents codes et numéros personnels, les diverses occasions verbales de reconstruction *a posteriori* de la cohérence d'un parcours, d'une identité, d'un "caractère"). Le chercheur en sciences sociales ne peut *a priori* donner raison à cette conception ordinaire de l'acteur toujours identique à lui-même, même si une partie de son travail consiste à comprendre les raisons de la prédominance de ce modèle d'identité dans le monde social. »

Bernard Lahire, interview sur le site Nathan Université à propos de *L'Homme pluriel*



Premier livre d'Erving Goffman (1922-1982), *La Présentation de soi* (premier tome de *La Mise en scène de la vie quotidienne*) impose d'emblée le sociologue comme une figure majeure du courant dit interactionniste.

S'appuyant sur la thèse qu'il venait de soutenir sur les formes de la communication interpersonnelle aux îles Shetland (Ecosse), sur des travaux ethnographiques minutieux d'étudiants de l'université de Chicago ou des exemples littéraires, *La Présentation de soi* est une tentative de décrire, classer et ordonner les façons dont les individus lient des rapports interpersonnels au

quotidien, qui constituent « la vie sociale qui s'organise dans les limites physiques d'un immeuble ou d'un établissement » : gestuelle, paroles, stratégies... Goffman file pour cela la métaphore dramaturgique : le monde social est un théâtre, et l'interaction une représentation. Pour bien la jouer, les individus cherchent des informations qui permettent de situer leur(s) partenaire(s) d'interaction. Dès lors, « l'acteur doit agir de façon à donner, intentionnellement ou non, une expression de lui-même, et les autres à leur tour doivent en retirer une certaine impression ».

Par exemple, lorsqu'on est invité à dîner chez quelqu'un pour la première fois, on participe à une véritable mise en scène : chacun s'efforce de tenir le rôle qui lui est prescrit par la situation. En ces occasions, la maîtresse de maison soigne souvent son apparence et le décor domestique (en mettant des fleurs fraîches), ce que Goffman appelle la « façade ». L'espace physique est divisé : le salon ou la salle à manger, où a lieu la représentation, constitue la « scène » (ou « région antérieure »). La cuisine, elle, forme une « coulisse » (ou « région postérieure »). C'est un lieu où la représentation est suspendue, et où n'entrent généralement pas les invités. Les hôtes peuvent alors s'y « relâcher » (notamment corporellement), préparer leur prestation à venir, voire se plaindre de la fatigue ou de l'ennui (« c'est long, ce repas ! »).

La réussite de cette opération n'est jamais acquise d'avance : chacun essaie, au cours des interactions, de « garder la face » (autrement dit, de faire bonne impression), mais il y a toujours un risque de la perdre. Il suffit pour cela d'un raté : perte de contrôle musculaire (bâillement, trébuchement), intérêt trop faible ou trop grand pour l'interaction (oublier ce qu'on voulait dire ou prendre les choses trop au sérieux), ou encore « direction dramatique maladroite » (décor inapproprié, apparition ou retrait de la scène à contretemps). (Xavier Molénat, Sciences humaines n° 42)



« On peut définir le terme de face comme étant la valeur sociale positive qu'une personne revendique effectivement à travers la ligne d'action que les autres supposent qu'elle a adoptée au cours d'un contact particulier. La face est une image du moi délimitée selon certains attributs sociaux approuvés, et néanmoins partageable, puisque, par exemple, on peut donner une bonne image de sa profession ou de sa confession en donnant une bonne image de soi.

L'individu a généralement une réponse émotionnelle immédiate à la face que lui fait porter un contact avec les autres : il la soigne ; il s'y "attache". Si la rencontre confirme une image de lui-même qu'il tient pour assurée, cela le laisse assez indifférent. Si les événements lui font porter une face plus favorable qu'il ne l'espérait, il "se sent bien". Si ses vœux habituels ne sont pas comblés, on s'attend à ce qu'il se sente "mal" ou "blessé". En général, l'attachement à une certaine face, ainsi que le risque de se trahir ou d'être démasqué, expliquent en partie pourquoi tout contact avec les autres est ressenti comme un engagement. La face portée par les autres participants ne laisse pas non plus indifférent, et, quoique de tels sentiments puissent différer par le degré et la direction de ceux que l'on éprouve pour sa propre face, ils n'en constituent pas moins, de façon tout aussi immédiate et spontanée, une participation émotionnelle »

« Ainsi, alors même que le souci de garder la face concentre l'attention sur l'activité en cours, il est nécessaire, pour y parvenir, de prendre en considération la place que l'on occupe dans le monde social en général. Une personne qui parvient à garder la face dans la situation en cours est quelqu'un qui, dans le passé, s'est abstenu de certains actes auxquels il lui aurait été difficile de faire face plus tard. Par ailleurs, si cette personne craint maintenant de perdre la face, c'est en partie parce que les autres risqueraient d'en conclure qu'ils n'ont plus à se soucier de ses sentiments à l'avenir. Il y a néanmoins une limite à cette interdépendance entre la situation actuelle et le monde social en général : une personne qui rencontre des gens avec qui elle n'aura plus d'autres rapports est libre d'adopter une ligne d'action ambitieuse que l'avenir démentira, ou de souffrir des humiliations qui rendraient embarrassantes toutes relations futures. On peut dire d'une personne qu'elle fait mauvaise figure lorsqu'il est impossible, quoi qu'on fasse, d'intégrer ce qu'on vient à apprendre de sa valeur sociale dans la ligne d'action qui lui est réservée. On peut dire d'une personne qu'elle fait piètre figure lorsqu'elle prend part à une rencontre sans disposer d'une ligne d'action telle qu'on l'attendrait dans une situation de cette sorte. Les plaisanteries et les farces ont souvent pour but d'amener une personne à faire mauvaise ou piètre figure ; cela dit, il va de soi qu'on peut se trouver expressivement à côté de la situation pour des raisons sérieuses. »

Erving Goffman, *Les Rites d'interaction*

« J'ai voulu faire de cet ouvrage une sorte de guide proposant une perspective sociologique à partir de laquelle on puisse étudier la vie sociale [...] La perspective adoptée ici est celle de la représentation théâtrale ; les principes qu'on en a tirés sont des principes dramaturgiques.

L'acteur doit agir de façon à donner, intentionnellement ou non, une expression de lui-même, et les autres à leur tour doivent en retirer une certaine impression.

Tous les participants (à l'interaction) contribuent ensemble à une même définition de l'interaction globale de la situation : l'établissement de cette définition n'implique pas tant que l'on s'accorde sur le réel que sur la question de savoir qui est en droit de quoi.

La société est fondée sur le principe selon lequel toute personne possédant certaines caractéristiques sociales est moralement en droit d'attendre de ses partenaires qu'ils l'estiment et le traitent de façon correspondante.

A ce principe s'attache un second : si quelqu'un prétend, implicitement ou explicitement, posséder certaines caractéristiques sociales, on exige de lui qu'il soit réellement ce qu'il prétend être. Il s'ensuit que, lorsqu'un acteur projette une définition de la situation, en prétendant être une personne d'un type déterminé, il adresse du même coup aux autres une revendication morale par laquelle il prétend les obliger à le respecter et à lui accorder le genre de traitement que les personnes de son espèce sont en droit d'attendre. Il abandonne aussi, implicitement, toute prétention à être ce qu'il n'a pas l'apparence d'être et par suite au traitement réservé aux personnes qu'il n'est pas.

On appellera désormais « façade » la partie de la représentation qui a pour fonction normale d'établir et de fixer la définition de la situation qui est proposée à l'observateur. [...] La façade personnelle, pour désigner les éléments qui sont confondus avec la personne de l'acteur lui-même, le suivent partout où il va.

On ne peut mesurer l'importance des ruptures de définition à leur fréquence, car tout semble indiquer qu'elles seraient plus fréquentes si l'on ne prenait de constantes précautions pour les éviter. On emploie sans cesse des précautions pour éviter ces ennuis et des procédés correctifs pour éviter le discrédit qu'ils occasionnent quand on n'a pas su l'éviter. Quand l'acteur utilise ces moyens stratégiques et tactiques pour préserver ses propres projections, on peut les appeler « techniques défensives » ; quand un participant les utilise pour sauvegarder la définition projetée par un autre participant, on parle de techniques de protection » ou de « tact ». Réunies, les techniques défensives et les techniques de protection constituent l'ensemble des techniques employées pour sauvegarder l'impression produite par un acteur pendant qu'il est en présence de ses interlocuteurs. »

Erving Goffman, *La Mise en scène de la vie quotidienne (tome 1 : La Présentation de soi)*

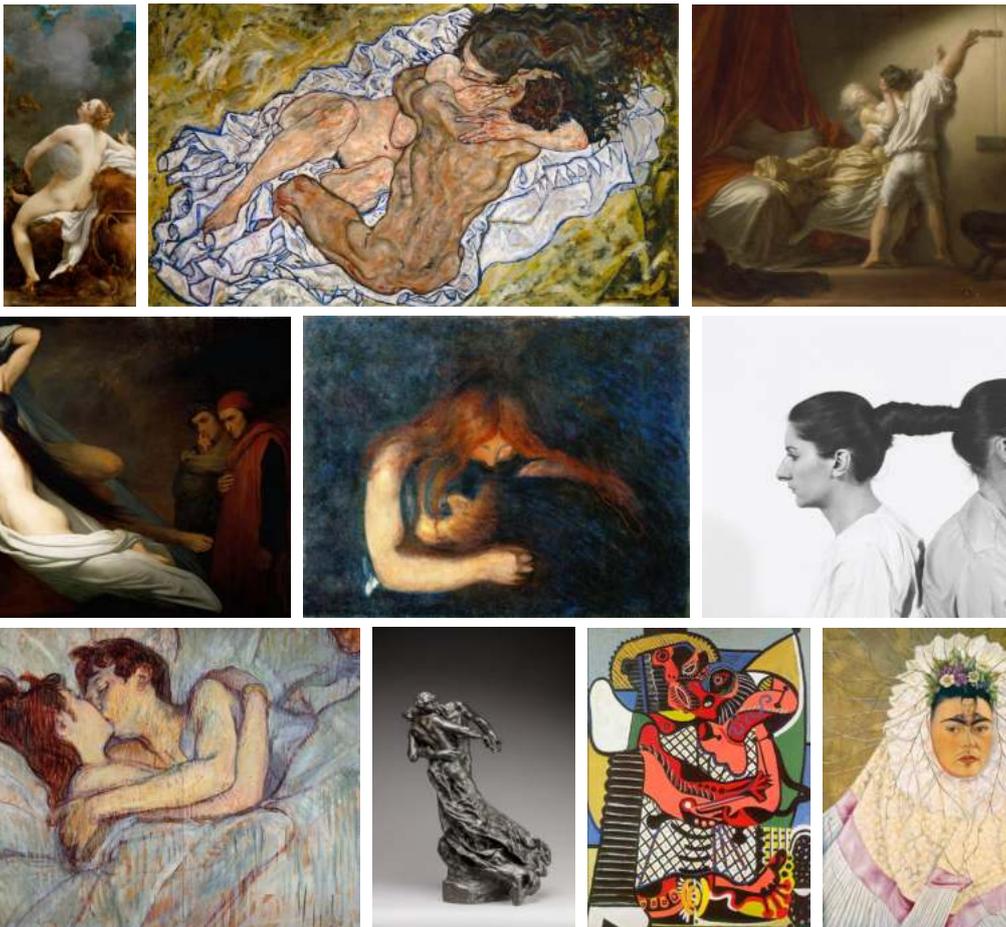
« 74. L'on parle d'une région où les vieillards sont galants, polis et civils ; les jeunes gens au contraire, durs, féroces, sans mœurs ni politesse : ils se trouvent affranchis de la passion des femmes dans un âge où l'on commence ailleurs à la sentir ; ils leur préfèrent des repas, des viandes, et des amours ridicules. Celui-là chez eux est sobre et modéré, qui ne s'enivre que de vin : l'usage trop fréquent qu'ils en ont fait le leur a rendu insipide ; ils cherchent à réveiller leur goût déjà éteint par des eaux-de-vie, et par toutes les liqueurs les plus violentes ; il ne manque à leur débauche que de boire de l'eau-forte. Les femmes du pays précipitent le déclin de leur beauté par des artifices qu'elles croient servir à les rendre belles : leur coutume est de peindre leurs lèvres, leurs joues, leurs sourcils et leurs épaules, qu'elles étalent avec leur gorge, leurs bras et leurs oreilles, comme si elles craignaient de cacher l'endroit par où elles pourraient plaire, ou de ne pas se montrer assez. Ceux qui habitent cette contrée ont une physionomie qui n'est pas nette, mais confuse, embarrassée dans une épaisseur de cheveux étrangers, qu'ils préfèrent aux naturels et dont ils font un long tissu pour couvrir leur tête : il descend à la moitié du corps, change les traits, et empêche qu'on ne connaisse les hommes à leur visage. Ces peuples d'ailleurs ont leur Dieu et leur roi : les grands de la nation s'assemblent tous les jours, à une certaine heure, dans un temple qu'ils nomment église ; il y a au fond de ce temple un autel consacré à leur Dieu, où un prêtre célèbre des mystères qu'ils appellent saints, sacrés et redoutables ; les grands forment un vaste cercle au pied de cet autel, et paraissent debout, le dos tourné directement au prêtre et aux saints mystères, et les faces élevées vers leur roi, que l'on voit à genoux sur une tribune, et à qui ils semblent avoir tout l'esprit et tout le cœur appliqués. On ne laisse pas de voir dans cet usage une espèce de subordination ; car ce peuple paraît adorer le prince, et le prince adorer Dieu. Les gens du pays le nomment *** ; il est à quelques quarante-huit degrés d'élévation du pôle, et à plus d'onze cents lieues de mer des Iroquois et des Hurons.

99. Dans cent ans le monde subsistera encore en son entier : ce sera le même théâtre et les mêmes décorations, ce ne seront plus les mêmes acteurs. Tout ce qui se réjouit sur une grâce reçue, ou ce qui s'attriste et se désespère sur un refus, tous auront disparu de dessus la scène. Il s'avance déjà sur le théâtre d'autres hommes qui vont jouer dans une même pièce les mêmes rôles ; ils s'évanouiront à leur tour ; et ceux qui ne sont pas encore, un jour ne seront plus : de nouveaux acteurs ont pris leur place. Quel fond à faire sur un personnage de comédie ! »

La Bruyère, *Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle, De la cour*



Exercice 2 : En route pour le commissariat ! Oral collectif



L'amour, l'amour, l'amour, dont on parle toujours...

La plus sensuelle

Le Corrège, *Jupiter et Io*, 1520-1540

Jouir sans entraves. Un beau jour, Jupiter s'éprend de la belle Io et, comme l'écrit Ovide dans ses *Métamorphoses*, « lui ravit son honneur ». Alors qu'elle se refuse à lui, il se transforme en nuage et la rattrape dans sa fuite. C'est précisément cet épisode des amours de Jupiter que représente ici Le Corrège : Io s'abandonne, tête renversée et bouche entrouverte, à l'étreinte du dieu dont on distingue à peine le visage dans un soupir d'extase.

La plus passionnée

Egon Schiele, *L'Étreinte*, 1917

Dans la moiteur d'un drap blanc froissé, un couple s'étreint : il s'agit d'Egon Schiele et de celle qui partage alors sa vie, Edith Harms. Les lignes nerveuses des corps s'entremêlent, ils ne font plus qu'un. Egon Schiele reprend ici le thème du *Baiser* de Gustav Klimt, son ami et mentor, version enflammée. Dans cette scène hautement sensuelle, l'artiste viennois, aussi prolifique que tourmenté, semble enfin apaisé.

La plus ambiguë

Jean-Honoré Fragonard, *Le Verrou*, 1777

C'est le maître incontesté de l'érotisme en peinture. Pourtant, aujourd'hui encore, on s'interroge sur *Le Verrou*, l'une des œuvres emblématiques de Jean-Honoré Fragonard. Dans une chambre, un couple se détache de la pénombre. Une femme résiste à l'assaut d'un homme qui la retient fermement par la taille tandis qu'il verrouille la porte. S'agit-il d'une représentation de la passion entre deux amants ou d'une scène de viol ? L'œuvre, riche en symboles et allusions, est ambiguë, même si la chaise renversée au premier plan et le corps contorsionné de la jeune femme font bien penser à une scène de lutte plus qu'à une passion amoureuse.

La plus fatale

Ary Scheffer, *Les Ombres de Francesca et Paolo*, 1855

Francesca est mariée à Giovanni, mais elle lui préfère Paolo, le frère de celui-ci. Alors que les deux amants s'échangent un baiser, le malheureux époux les surprend sur le fait. Le couple est tué d'un coup d'épée vengeresse, condamné à errer en Enfer pour avoir cédé aux chants des sirènes de la passion. Empreinte de mysticisme et de lyrisme, la scène peinte par le romantique Ary Scheffer représente les damnés dans la tourmente, sous le regard de Virgile et Dante, l'auteur de *La Divine Comédie*, dont est tiré cet épisode.

La plus charnelle

Edvard Munch, *Vampire*, 1893-1894

Etreinte amoureuse ou baiser mortel ? Tout d'abord intitulée *Amour et douleur*, cette œuvre d'Edvard Munch, peinte entre 1893 et 1894, laisse planer le doute. Dans l'obscurité, une femme à la crinière de feu, tentaculaire, est penchée sur son amant, qui semble lui-même accablé de douleur. Tente-t-elle de le consoler, ou, au contraire, de l'enfoncer dans son désespoir ? Pour le poète polonais Stanisław Przybyszewski, proche d'Edvard Munch, qui rebaptise la toile *Vampire*, cela ne fait aucun doute !

La plus fusionnelle

Marina Abramović et Ulay, *Relation in Time*, 1977

Attachés par les cheveux et placés l'un contre l'autre, les amants et collaborateurs Marina Abramović et Ulay restent ainsi figés dos à dos pendant dix-sept heures, le temps que le nœud qui les unit ne lâche. *Relation in Time*, qui questionne la relation homme-femme dans sa temporalité, est l'une des 68 performances de Marina et Ulay. Regroupées sous le titre de *Relation Works*, toutes nourrissent une réflexion commune des artistes sur le corps, les pulsions et le couple en tant qu'entité artistique.

La plus intime

Henri de Toulouse-Lautrec, *Au lit, le baiser*, 1892

« J'entends toujours le mot bordel ! Et alors ! Il n'y a pas un endroit où je me sente plus chez moi. » C'est dans les lupanars de la rue des Moulins, à Paris, qu'Henri de Toulouse-Lautrec trouve ses muses : des prostituées qu'il croque dans leurs moments les plus intimes, dans les luxueux salons où elles attendent leurs clients et jusque dans leur lit. Si l'amour tarifié régissait ces maisons closes emblématiques de la Belle Époque, les chroniques illustrées d'Henri de Toulouse-Lautrec témoignent aussi de moments profondément tendres et sensibles, à l'image de ce baiser échangé entre deux prostituées.

La plus tourmentée

Camille Claudel, *La Valse*, 1905

Lorsqu'elle débute la réalisation de cette sculpture emblématique, Camille Claudel vient tout juste de rejoindre l'atelier d'Auguste Rodin. Cette œuvre autobiographique annonce la passion destructrice qui unira les deux artistes. Camille Claudel représente ainsi un couple nu, entraîné dans le tourbillon d'une valse qui lui fait perdre l'équilibre voire la raison.

La plus dévorante

Pablo Picasso, *Baiser à Juan-les-Pins*, 1925

Lorsqu'il peint ce baiser en 1925, Pablo Picasso bouleverse tous les codes de ce célèbre thème de l'histoire de l'art, maintes et maintes fois embrassé par les artistes. Couleurs explosives, voire agressives, corps éclatés : il s'agit moins de la représentation exubérante de l'union entre deux êtres que de celle d'un couple qui se déchire, se dévore, comme une ultime confrontation entre Eros et Thanatos.

La plus inconstante

Frida Kahlo, *Autoportrait en robe Tehuana ou Diego dans mon esprit*, 1943

C'est l'une des passions les plus brûlantes et mythiques de l'histoire de l'art du XXe siècle. Tout au long de leur vie commune, Frida Kahlo et Diego Rivera se sont follement aimés et intensément déchirés. Frida Kahlo, qui trouve dans l'autoportrait un moyen d'exorciser sa douleur (à la fois physique et psychique), se représente ici en costume traditionnel mexicain Tehuana, que l'on retrouve aussi dans plusieurs œuvres de Diego Rivera et dont la blancheur associée à la couronne de fleurs peut évoquer une robe de mariée. L'artiste débute cette toile en 1940 (elle sera finalement achevée trois ans plus tard), soit l'année où le couple se remarie à peine un an après avoir divorcé.

Sélection par Inès Boittiaux pour le magazine Beaux-Arts



« L'amour, écrit Spinoza, n'est rien d'autre qu'une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure » (scolie de la proposition 13, III). Négligeant la relation entre l'amant et l'être aimé, sur laquelle insistent au contraire les définitions courantes, cette définition situe la dimension essentielle de l'amour dans la joie qu'éprouve celui qui aime, n'accordant à la cause extérieure de cette joie (à savoir l'être aimé) qu'une fonction d'accompagnement. Or la joie elle-même doit être définie, selon Spinoza, comme « le passage de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection » (III, 2) : c'est l'affection qui correspond, dans l'âme, à l'accroissement de la puissance d'agir du corps. Ainsi, le désir explique la joie, qui à son tour explique l'amour : s'efforçant de persévérer dans son être, chacun se réjouit de voir cet effort favorisé, et aime, en conséquence, ce qui le favorise. Cet ordre de dérivation est impératif : quand un homme s'imagine, à l'inverse, qu'il désire « parce » qu'il aime et « pour » atteindre le contentement que lui promet la valeur de l'objet aimé, cet homme succombe à l'illusion de la finalité et ignore l'effort qui constitue son essence. Chez Spinoza, l'affirmation de soi est le noyau dur de toutes les affections. (Alain Vuillot)

En septembre 2018, le Musée du Louvre-Lens a organisé une exposition intitulée *Amour*. Ses commissaires (Zeev Gourarier, directeur scientifique et des collections du Mucem, et Dominique de Font-Réaulx, directrice du musée national Eugène Delacroix, assistés d'Alexandre Estaquet-Legrand) la présentaient ainsi :

« Si l'amour est un sentiment universel, les manières d'aimer sont multiples et n'ont cessé d'évoluer au cours de l'Histoire. D'une époque à une autre, les transformations de la relation amoureuse constituent une inépuisable source d'inspiration pour les artistes.

L'exposition se propose d'écrire une histoire des manières d'aimer, depuis le péché originel jusqu'à la quête de liberté. Cette histoire d'amours évoque tour à tour l'adoration, la passion, la galanterie, le libertinage ou encore le romantisme. Elle montre comment, partant d'une stigmatisation du féminin, chaque époque a réhabilité successivement la femme, l'amour, la relation, le plaisir et le sentiment, pour aboutir à l'invention de l'amour libre.

Rendue sensible à travers un florilège de quelque 250 œuvres d'art, croisant les techniques et les civilisations, cette histoire ne prétend pas à l'exhaustivité mais privilégie un point de vue d'auteur. Chacun des sept chapitres met en lumière un tournant majeur dans l'histoire de la relation amoureuse. Au fil de ce récit ponctué de citations littéraires et d'extraits de films, l'exposition dévoile des chefs-d'œuvre de la statuaire antique, des objets précieux du Moyen Âge, des peintures de Memling, Fragonard, Delacroix, ou encore des sculptures de Rodin, Claudel et Niki de Saint Phalle. »

<https://www.louvre-lens.fr/exhibition/amour/>



Vous avez été nommés commissaires d'exposition et vous travaillez en groupe, puisque cette méthode est celle de l'intelligence collective. Chaque groupe est chargé d'un sentiment. L'attribution des sentiments est désignée par le sort.

Chaque groupe fabrique un élégant diaporama (à envoyer à catherine.robert26@orange.fr, la veille de l'inauguration de l'exposition, avant 18h) présentant dix œuvres. La présentation dure 10 minutes : on parle sans notes, évidemment, en partageant la parole et en s'appuyant sur les diapositives projetées. On peut utiliser de la musique, des chansons, piocher dans les départements de peinture, sculpture, gravure, etc. de tous les musées du monde qui se feront une joie de prêter leurs œuvres. Chaque œuvre est présentée sous l'intitulé « la plus... », à l'imitation de la proposition ci-dessus. A vous de jouer avec :

- | | | |
|------------------|-----------------|-------------------|
| 1. l'angoisse | 7. le dégoût | 13. la joie |
| 2. le bonheur | 8. le désespoir | 14. la mélancolie |
| 3. le chagrin | 9. l'ennui | 15. le mépris |
| 4. la colère | 10. la haine | 16. la peur |
| 5. la compassion | 11. la honte | 17. le respect |
| 6. la crainte | 12. la jalousie | 18. la tristesse |

Exercice 3 : (réalisé en classe)

« Qu'est-ce que l'artiste ? C'est un homme qui voit mieux que les autres, car il regarde la réalité nue et sans voiles. Voir avec des yeux de peintre c'est voir mieux que le commun des mortels. Lorsque nous regardons un objet, d'habitude, nous ne le voyons pas ; parce que ce que nous voyons, ce sont des conventions interposées entre l'objet et nous ; ce que nous voyons, ce sont des signes conventionnels qui nous permettent de reconnaître l'objet et de le distinguer pratiquement d'une autre, pour la commodité de la vie. Mais celui qui mettra le feu à toutes ces conventions, celui qui méprisera l'usage pratique et les commodités de la vie et s'efforcera de voir directement la réalité même, sans rien interposer entre elle et lui, celui-là sera un artiste. »

Henri Bergson, « Conférence de Madrid sur l'âme humaine », *Mélanges*.

Questions :

1. Quelle est la thèse de ce texte. Quel est son plan ?
2. Que voit l'artiste que l'homme du commun ne voit pas ? Pourquoi l'homme du commun est-il aveugle ?



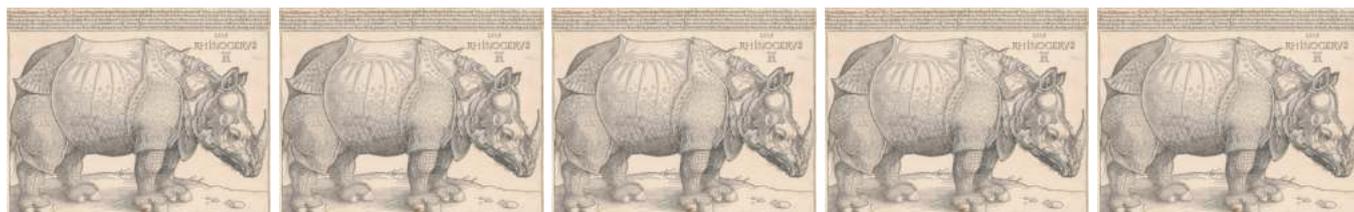
Exercice 4 : (réalisé en classe)

« 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 aiguë 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.* »



« Le *génie* est le talent (don naturel) qui donne les règles à l'art. Puisque le talent, comme faculté productive innée de l'artiste, appartient lui-même à la nature, on pourrait s'exprimer ainsi : le génie est la disposition innée de l'esprit (*ingenium*) par laquelle la nature donne les règles à l'art. Quoi qu'il en soit de cette définition, qu'elle soit simplement arbitraire, ou qu'elle soit ou non conforme au concept que l'on a coutume de lier au mot de *génie*, on peut toutefois déjà prouver que, suivant la signification en laquelle ce mot est pris ici, les beaux-arts doivent nécessairement être considérés comme des arts du *génie*.

Tout art en effet suppose des règles sur le fondement desquelles un produit est tout d'abord représenté comme possible, si on doit l'appeler un produit artistique. Le concept des beaux-arts ne permet pas que le jugement sur la beauté de son produit soit dérivé d'une règle quelconque, qui possède comme principe de détermination un *concept*, et par conséquent il ne permet pas que l'on pose au fondement un concept de la manière dont le produit est possible. Aussi bien les beaux-arts ne peuvent pas eux-mêmes concevoir la règle d'après laquelle ils doivent réaliser leur produit. Or puisque sans une règle qui le précède un produit ne peut jamais être dit un produit de l'art, il faut que la nature donne la règle à l'art dans le sujet (et cela par la concorde des facultés de celui-ci) ; en d'autres termes les beaux-arts ne sont possibles que comme produits du génie. »

Kant – *Critique de la faculté de juger*, § 46

« Ce n'est pas un art (...) qui se trouve en toi et te rend capable de bien parler d'Homère. Non, c'est une puissance divine qui te met en mouvement, comme cela se produit dans la pierre qu'Euripide a nommée Magnétis, et que la plupart des gens appellent Héraclée. [...] La Muse, à elle seule, transforme les hommes en inspirés du dieu. Et quand par l'intermédiaire de ces êtres inspirés, d'autres hommes reçoivent l'inspiration du dieu, eux aussi se mettent à la chaîne ! »

Platon – *Ion*, 533d-e



Exercice 3 : Les collectionneurs d'art sont-ils des gens heureux ?

La mise en situation de ce devoir est une idée originale de Laurence Rousselot.

Après avoir lu attentivement la nouvelle de Stefan Zweig, *La Collection invisible, Un épisode de l'inflation en Allemagne*, intégralement reproduite ci-après, imaginez la conversation qui a lieu dans le compartiment après le récit de l'antiquaire. Votre fantaisie peuplera ce compartiment.

Les collectionneurs d'art sont-ils des gens heureux ? Une gravure de Rembrandt vaut-elle moins que la nourriture qu'elle permet d'acheter si on la vend ? Que vaut le bonheur du vieil aveugle ? La fréquentation des œuvres est-elle une consolation ? Que penser de la spéculation à laquelle s'adonnent les parvenus qui investissent dans les œuvres d'art ? Quelles qualités doivent être celles de l'amateur d'art ?

Pour simplifier les choses, disons que ces voyageurs voudront bien répondre à la question qui va les occuper jusqu'au retour à Berlin : dans quelle mesure la fréquentation des œuvres d'art peut-elle nous rendre heureux ?

Chaque membre de l'équipe devra impérativement citer trois œuvres d'art dans la partie dont il a la charge en les décrivant comme le vieil aveugle, sans les montrer. Pour ce premier oral, on peut s'appuyer sur des notes.



A la seconde station après Dresde, un homme d'un certain âge entra dans notre compartiment, salua poliment ; puis il s'assit, leva les yeux vers moi et me fit un signe de la tête comme à une vieille connaissance. Tout d'abord je fus incapable de me rappeler qui il était, mais à peine m'eut-il dit son nom avec un sourire enjoué que je me souvins aussitôt : c'était un des antiquaires les plus connus de Berlin. En temps de paix, j'avais assez souvent été chez lui et lui avais acheté des livres et des autographes. Nous échangeâmes d'abord quelques paroles banales. Soudain, il me dit :

- Il faut tout de même que je vous raconte d'où je viens. Car cet incident est vraiment la chose la plus extraordinaire qui me soit arrivée pendant mon activité de plus de trente-sept années, à moi qui suis un vieil antiquaire. Vous savez sans doute vous-même comment se vendent aujourd'hui les objets d'art, depuis que la valeur de l'argent s'est littéralement évaporée. Les nouveaux riches se sont découvert tout à coup un faible pour les madones gothiques, les incunables, les vieilles estampes et les tableaux. Ils nous en demandent plus que nous ne pouvons leur en procurer. Nous devons même être sur nos gardes afin de les empêcher de nous dévaliser de la cave au grenier. Si nous les laissons faire, ils nous enlèveraient les boutons de nos manchettes et la lampe de notre secrétaire. Aussi est-ce un vrai casse-tête que de leur trouver toujours

de nouvelles marchandises. Excusez-moi d'employer ce terme brutal de « marchandise » pour des objets que nous autres, d'ordinaire, nous vénérons. Mais cette engeance a fini par nous habituer à considérer un magnifique incunable vénitien comme l'équivalent de tant et tant de dollars, et un dessin de Guercino comme la somme de quelques billets de banque. Inutile de vouloir résister à l'importunité de ces soudains acheteurs enragés. C'est ainsi qu'une fois de plus, je me retrouvai du jour au lendemain complètement dévalisé par eux, et il ne me restait plus qu'à baisser les rideaux de ma devanture. Dans notre vieux magasin que mon père déjà hérita de mon grand-père, j'avais honte de ne voir traîner que quelques rossignols, qu'aucun camelot jadis, dans le Nord, n'aurait osé charger sur sa carriole.

Dans cet embarras, j'eus l'idée de parcourir dans nos livres de comptes la liste de nos anciens clients, pour tâcher d'en découvrir un auquel je pourrais réussir à soutirer quelques pièces qu'ils auraient en double. Ces listes sont toujours une sorte de cimetière, surtout par les temps qui courent. En effet, je n'y trouvai pas grand-chose : la plupart de nos anciens acheteurs étaient morts ou avaient été obligés depuis longtemps de vendre aux enchères leurs collections. Les rares survivants ne pouvaient sans doute plus rien m'offrir. Mais voici que tout à coup, je mis la main sur toute une liasse de lettres qui provenaient de notre client sans doute le plus ancien, mais à qui je ne songeais plus, peut-être parce que depuis le début de la guerre, en 1914, il ne m'avait plus ni posé de question ni passé de commande. Sa correspondance - je n'exagère rien - remontait à une soixantaine d'années. Il avait déjà traité avec mon père et mon grand-père. Pourtant, je ne me souvins pas qu'il soit jamais entré dans notre magasin depuis trente-sept ans que je le dirige. Tout cela laissait supposer que ce devait être un homme bizarre, un peu ridicule, avec les mœurs du bon vieux temps ; un de ces Allemands qu'ont peints Menzel et Spitzweg, comme il en existait encore quelques rares spécimens de conservés ici et là, dans nos petites villes de province, jusqu'à il y a peu. Ses lettres étaient soigneusement calligraphiées, les sommes soulignées à la règle et à l'encre rouge. Pour éviter toute erreur, il avait toujours écrit chaque chiffre deux fois. À ceci s'ajoutait l'utilisation exclusive de feuilles blanches et d'enveloppes récupérées, ce qui révélait la mesquinerie et la parcimonie fanatiques d'un provincial irrécupérable. Ces étranges documents portaient, outre sa signature, toute une série de titres : conseiller forestier honoraire, lieutenant de réserve honoraire, titulaire de la croix de fer de première classe. En sa qualité de vétéran de l'année soixante-dix, il devait donc avoir quatre-vingts ans bien sonnés, si toutefois il était encore en vie. Mais ce petit bourgeois ridiculement économe possédait des qualités peu communes de collectionneur. Il s'y connaissait fort bien en estampes et avait fait preuve d'un goût raffiné. Lorsque j'examinai en détail ses commandes, qui remontaient à une soixantaine d'années et dont les premières étaient encore libellées en groschen d'argent, je m'aperçus qu'à une époque où pour un thaler on pouvait acquérir les plus belles gravures, ce petit provincial s'était constitué, sans que personne s'en doutât, tout un carton des plus beaux bois gravés allemands, soit un ensemble de planches qui pouvait fort bien rivaliser avec les plus tapageuses collections

des nouveaux riches. En effet, rien que les pièces qu'il avait achetées chez nous au cours d'un demi-siècle pour de modestes sommes en marks et en pfennigs représenteraient aujourd'hui une valeur considérable. D'ailleurs, tout faisait prévoir qu'il avait sans doute opéré avec le même succès chez d'autres marchands et qu'il avait profité tout autant des ventes aux enchères. À vrai dire, nous n'avions plus reçu aucune commande de lui depuis 1914. Mais pour ma part, j'étais trop au courant des transactions sur le marché de l'art, pour qu'une vente publique aux enchères ou une négociation particulière d'un ensemble d'une telle importance m'eût échappé. J'en conclus donc que cet homme étrange devait encore être en vie, ou que sa collection était entre les mains de ses héritiers. Fort intrigué, je partis le lendemain, c'est-à-dire hier soir, pour une des villes les plus impossibles qu'il y ait en Saxe. Et lorsque, quittant la petite gare, je parcourus nonchalamment la rue principale, il me sembla inconcevable qu'une de ces banales bicoques avec leur bric-à-brac petit-bourgeois fût habitée par un homme qui possédait les plus splendides eaux-fortes de Rembrandt, et des gravures de Dürer et de Mantegna, constituant un ensemble impeccable et dans un parfait état de conservation.

Mais à mon grand étonnement, en m'informant au bureau de poste si un conseiller forestier de ce nom demeurait ici, j'appris qu'effectivement le vieux monsieur vivait encore. Ce n'est pas sans émotion, je l'avoue, que je décidai de me rendre chez lui le matin même.

Je n'eus aucune peine à trouver son logis. Il habitait au deuxième étage d'une de ces méchantes bâtisses de province qu'un entrepreneur en maçonnerie avait sans doute hâtivement construite sur de vagues fondations, vers 1860, à des fins de spéculation. Le premier étage était habité par un respectable tailleur. Au second brillait sur la porte de gauche la plaque d'un employé des postes ; puis enfin, à droite, une petite plaque de porcelaine au nom du conseiller forestier. Je sonnai timidement. Aussitôt, une très vieille dame aux cheveux blancs couverts d'une coiffe noire très soignée m'ouvrit. Je lui remis ma carte de visite et demandai si Monsieur le Conseiller pouvait me recevoir. Elle me regarda moi, puis la carte, étonnée et un peu méfiante. Dans cette petite ville de province perdue et dans cette modeste maison, une visite devait être un événement extraordinaire. Pourtant elle me pria poliment d'attendre un instant. Elle prit ma carte et disparut dans la pièce voisine. Je l'entendis chuchoter. Soudain, une voix d'homme s'exclama : – Ah ! Monsieur R, de Berlin, le célèbre antiquaire... qu'il entre, qu'il entre donc ! Ca me fera plaisir ! » La bonne vieille revint à petits pas et me pria d'entrer au salon.

Je me débarrassai et la suivis. Au milieu de la pièce, un vieillard robuste, la moustache embroussaillée, sanglé dans sa robe de chambre comme un soldat dans son uniforme, se tenait debout et me tendait cordialement les mains. Ce geste spontané de franchise et cordiale bienvenue contrastait étrangement avec son attitude raide et immobile. Il n'avança pas à ma rencontre. Un peu surpris, je m'approchai pour lui prendre la main. Pourtant quand je voulus les saisir, je remarquai que ces mains immobiles à l'horizontale ne cherchaient pas la mienne, mais l'attendaient. Instantanément, je devinai tout : cet homme était aveugle.

Dès mon enfance, j'ai toujours éprouvé une certaine gêne à me trouver en face d'un aveugle. Je n'ai jamais pu réprimer une espèce d'embarras honteux à la pensée qu'un homme pouvait être vivant et ne pas me voir aussi bien que je l'apercevais moi-même. Aussi eus-je de la peine à me dominer en voyant ces yeux éteints qui fixaient le vide sous leurs sourcils blancs et touffus. L'aveugle me mit très vite à l'aise, car à peine avais-je effleuré sa main qu'il serra la mienne avec vigueur et me souhaita de nouveau la bienvenue, avec une jovialité bruyante et sympathique.

– Quelle visite inattendue, dit-il avec un bon rire. Comment croire qu'un de ces grands messieurs de Berlin s'aventure dans notre trou... Oh ! Oh ! On dit qu'il faut prendre garde ! Quand l'un de ces messieurs les marchands part en tournée, chez nous, on dit toujours : « Fermez vos portes et gare à vos poches quand viennent les bohémiens. »... Eh oui ! je devine bien pourquoi vous venez me voir... Les affaires vont mal dans notre pauvre Allemagne déchuée. Plus d'acheteurs ! Alors, ces grands messieurs se rappellent leurs anciens clients et les recherchent comme des brebis perdues... Mais chez moi, je crains que vous n'ayez aucune chance. Nous autres, pauvres retraités, nous sommes si contents quand nous avons un morceau de pain sur la table. Nous ne pouvons plus rien acheter à cause des prix fous que vous faites maintenant... Les gens comme nous sont définitivement hors du circuit.

Je lui répondis aussitôt qu'il se méprenait. Je n'étais pas venu lui vendre quoi que ce fût. Etant de passage dans la contrée, je n'avais pas voulu manquer l'occasion de présenter mes hommages à un de nos plus anciens clients, et à un des plus grands collectionneurs de l'Allemagne. A peine avais-je prononcé ces mots qu'une étrange métamorphose transforma le visage du vieillard. Il était toujours debout, immobile au milieu de la pièce, mais une expression d'illumination soudaine et de profonde fierté passa dans son attitude. Il se tourna du côté où il supposait que sa femme se trouvait, comme pour dire : « Tu entends ! » Et quittant le ton bourru et militaire qu'il avait pris tout d'abord, il me dit d'une voix joyeuse et attendrie :

– Vraiment, c'est un beau geste de votre part... D'ailleurs, vous ne vous serez pas dérangé pour rien. Vous allez admirer des choses qu'on ne voit pas tous les jours, pas même dans votre opulente ville de Berlin... quelques planches dont on ne trouverait pas d'exemplaire plus beau ni à l'Albertina, ni dans ce maudit Paris. C'est que, quand on collectionne pendant soixante ans, on finit par amasser des objets qu'on ne rencontre pas au coin des rues. Louise, passe-moi la clef de l'armoire.

À cet instant, une chose inattendue se produisit. La petite vieille, qui était debout derrière lui et qui avait assisté poliment avec un sourire discret à notre conversation, leva soudain les mains vers moi d'un geste suppliant. En même temps, elle fit avec la tête un violent signe de dénégation. Je ne compris rien tout d'abord à ce langage muet. Alors seulement elle s'approcha de son époux, posa gentiment les mains sur son épaule et lui dit sur un ton de doux reproche : – Mais Hermann, tu ne demandes pas à Monsieur s'il a le temps de voir maintenant ta collection. Midi va sonner. Après le déjeuner, tu dois te reposer une heure ; le médecin l'exige formellement. Ne vaudrait-il pas mieux que tu montres tout cela à Monsieur après le repas ? Nous boirons ensemble une tasse de café. Anne-Marie sera présente, elle s'y connaît mieux que moi et pourra t'aider.

Dès qu'elle eut dit cela, elle renouvela vivement son geste suppliant par-dessus les épaules de son mari, sans qu'il se doutât de rien. Alors, je compris ce qu'elle désirait. Il me fallait refuser de voir la collection tout de suite, et j'alléguai aussitôt un rendez-vous pour le déjeuner. C'eût été un plaisir et un honneur pour moi de rester, mais je n'étais pas libre avant trois heures ; alors je reviendrais avec plaisir.

Le vieillard se détourna, contrarié comme un enfant à qui on a pris son jouet préféré. – Naturellement, grommela-t-il, ces messieurs de Berlin n'ont jamais le temps de rien. Mais cette fois, il faudra bien que vous trouviez le temps. Il ne s'agit pas de voir trois ou quatre estampes, mais vingt-sept portefeuilles, réservés chacun à un maître différent, et tous bien remplis... Allons ! C'est entendu pour trois heures. Mais soyez précis, sans cela nous n'arriverons pas au bout.

De nouveau il tendit la main au jugé vers moi, et me dit : – Je vous préviens que vous serez content – ou plutôt non, vous allez souffrir. Et plus vous souffrirez – plus je me réjouirai, moi. Car nous autres collectionneurs, nous sommes comme ça : tout pour nous et rien pour les autres ! » Il me secoua de nouveau cordialement la main.

La petite vieille m'accompagna jusqu'à la porte. Pendant tout ce temps j'avais déjà remarqué chez elle une certaine gêne, un embarras, une angoisse dissimulée. Au moment où j'allais la quitter, elle balbutia d'une voix étouffée : – Est-ce que... est-ce que... ma fille Anne-Marie pourrait vous prendre à l'hôtel et vous amener chez nous ? Cela vaudrait mieux... pour différentes raisons. Vous déjeunez bien à votre hôtel, n'est-ce pas ?

– Mais comment donc, avec plaisir, lui répondis-je.

Une heure plus tard effectivement – je venais d'achever mon repas dans un petit hôtel de la place du Marché –, une demoiselle déjà âgée, vêtue très simplement, entra dans la salle à manger, l'air de chercher quelqu'un. Je me présentai et me déclarai prêt à l'accompagner aussitôt pour voir la collection. Mais en rougissant soudain et, avec le même embarras que j'avais remarqué chez sa mère, elle me demanda de lui accorder d'abord un entretien. Je vis tout de suite qu'elle avait beaucoup de peine à me dire ce qui la tourmentait. Chaque fois qu'elle prenait son élan et qu'elle essayait de parler, son visage inquiet s'empourprait jusqu'aux oreilles. Ses mains se crispaient sur les plis de sa robe. Enfin elle commença, hésitante et se troublant sans cesse :

– Ma mère m'a envoyée auprès de vous... elle m'a tout raconté, et... nous aimerions vous prier... c'est-à-dire vous informer, avant que vous veniez chez mon père... Il voudra naturellement vous montrer sa collection... Et cette collection... n'est plus vraiment complète... il y manque une série de pièces... hélas même un grand nombre...



Elle respira profondément. Puis, me regardant en face, elle me dit d'une voix haletante :

– Il faut que je vous parle très franchement... Vous connaissez la dureté des temps, vous comprendrez tout... Peu après le début de la guerre, Père a perdu complètement la vue... Auparavant déjà, il souffrait souvent des yeux mais avec la contrariété, il est devenu totalement aveugle. Malgré ses soixante-seize ans, il aurait encore voulu partir pour la France. En apprenant que l'armée n'avancait pas aussi vite qu'en 1870, il fut pris d'une grande agitation, et sa vue déclina d'une façon effroyable. Cela mis à part, il est resté en parfaite santé. Dernièrement encore, il pouvait aller chasser des heures durant, comme il aime tant le faire. Mais maintenant, c'en est fini de ses promenades. Il ne lui reste plus qu'une joie, sa collection. Jour après jour, il la regarde... à vrai dire, il ne la voit pas, puisqu'il ne voit plus rien. Néanmoins, chaque après-midi, il sort tous les portefeuilles de l'armoire, pour au moins palper ses estampes l'une après l'autre, dans l'ordre même où il les a classées et qu'il sait par cœur depuis des années... Il ne s'intéresse plus à rien d'autre, aujourd'hui. Je dois lui lire dans les journaux les avis de ventes aux enchères. Plus les prix montent, plus il est heureux... Car – et c'est ce qu'il y a de terrible – Père ne comprend rien aux prix actuels ni à notre époque... Il ignore que nous avons tout perdu, qu'avec sa pension, nous ne pourrions pas vivre plus de deux jours sur un mois... Et en plus, ce n'est pas tout, hélas ! Le mari de ma sœur est mort sur le front et elle est restée avec quatre enfants en bas âge... Pourtant, Père ne sait rien de nos difficultés matérielles. D'abord, nous avons restreint nos dépenses, restreint encore plus qu'auparavant. Ce fut peine perdue. Puis, nous avons commencé à vendre – sans toucher bien sûr à sa chère collection... nous avons vendu les quelques bijoux que nous avions conservés. Mon Dieu ! Ce n'était pas grand-chose, puisque Père, depuis soixante ans, avait dépensé jusqu'au dernier pfennig de nos économies, rien que pour acheter des estampes. Un beau jour, nous n'eûmes plus rien... Nous ne savions plus que faire... Et alors... alors... Mère et moi, nous avons vendu une pièce de la collection. Jamais Père ne l'aurait permis car il ne sait pas comme les temps sont durs, il ne soupçonne pas comme c'est difficile de se procurer un peu de nourriture. Il ignore aussi que nous avons perdu la guerre et que nous avons perdu l'Alsace et la Lorraine. Nous ne lui lisons plus ces nouvelles-là dans les journaux, pour ne pas le contrarier.

« C'était une œuvre très précieuse que nous avons vendue, une eau-forte de Rembrandt. Le marchand nous en offrit des milliers de marks. Nous espérions être à l'abri de soucis pendant des années. Mais vous savez comme l'argent fond... Nous l'avions déposé à la banque, mais deux mois après, il n'en restait déjà plus rien. Nous avons dû vendre une deuxième estampe, puis encore une. Et le marchand envoyait toujours l'argent si tard qu'il avait déjà perdu une partie de sa valeur. Puis nous avons essayé les ventes aux enchères. Mais là également, on nous a trompées, malgré les grosses sommes offertes. Quand les millions arrivaient, ce n'était plus que des chiffons de papier. C'est ainsi que toutes les planches, sauf une ou deux, ont été dispersées, uniquement pour nous permettre de subvenir à nos besoins les plus pressants. Et mon pauvre père ne soupçonne rien.

C'est pour cela que Mère a eu si peur aujourd'hui quand vous êtes venu... Lorsqu'il vous ouvrira ses portefeuilles, tout se découvrira... Nous avons glissé dans les vieux passe-partout qu'il reconnaît parfaitement au toucher des reproductions ou des feuilles comparables à celles qui ont été vendues, de sorte qu'il ne se doute de rien quand il les tâte. Il se souvient exactement de l'ordre dans lequel il les a classées. Il éprouve alors la même joie qu'autrefois à les contempler, pourvu qu'il puisse les palper et les compter. D'ailleurs, dans cette petite ville, il n'y a personne que notre père ait jamais jugé digne d'admirer ses trésors... Il aime avec une passion si frénétique chacune de ses gravures qu'il mourrait de chagrin s'il soupçonnait que ce qu'il sent sous ses doigts a été dispersé depuis longtemps. Vous êtes le premier à qui il croit faire les honneurs de sa collection depuis des années, depuis que l'ancien conservateur du cabinet d'estampes de Dresde est mort. C'est pourquoi je vous supplie... »

Et soudain, cette demoiselle d'un certain âge leva vers moi ses bras et me regarda, les yeux mouillés de larmes.

« Nous vous en supplions... Ne le rendez pas malheureux, ne nous rendez pas malheureuses... Ne lui détruisez pas cette dernière illusion. Aidez-nous à lui faire croire que toutes ses estampes, qu'il va vous décrire, sont encore là... Je suis sûre que s'il avait le moindre doute, il n'y survivrait pas. Il se peut que nous ayons mal agi envers lui, mais nous n'avons pas pu faire autrement : il fallait vivre... et la vie humaine, celle de quatre petits orphelins, les enfants de ma sœur, importe plus que des feuilles imprimées... Jusqu'à cette heure, nous ne l'avons privé d'aucune de ses joies ; il est heureux de pouvoir, chaque après-midi, feuilleter pendant trois heures ses portefeuilles, et s'entretenir avec chacune de ses estampes comme avec un ami. Et aujourd'hui... ce pourrait être son jour le plus heureux, puisqu'il attend depuis des années l'occasion de montrer ses trésors à un connaisseur. Aussi, je vous en supplie, les mains jointes... ne détruisez pas son dernier bonheur ! »

Tout cela fut dit d'une voix si émouvante qu'il m'est difficile de vous le traduire exactement. Hélas, j'ai rencontré bien des pauvres gens honteusement dépouillés et ignoblement trompés par l'inflation, des gens à qui on avait ravi, pour un morceau de pain, les biens les plus précieux, héritage de leurs ancêtres ; mais



cette fois, le destin offrait un cas unique qui me remua particulièrement. Il va de soi que je promis de garder le secret et de faire de mon mieux.

Nous nous rendîmes ensemble à son domicile. En route j'appris avec écœurement de quelle monnaie de singe on avait payé et abusé ces pauvres femmes ignorantes, et cela affermit encore ma résolution de faire le maximum pour elles. Nous montâmes l'escalier. Sur le seuil de la porte, nous entendîmes la voix joyeuse et bruyante du vieillard qui nous criait : Entrez ! Entrez ! Son ouïe fine d'aveugle avait sans doute perçu nos pas dans l'escalier.

– Hermann n'a pas pu dormir aujourd'hui. Il était si impatient de vous montrer ses trésors, dit la petite vieille en souriant. D'un seul regard, sa fille lui avait fait deviner mon consentement. La table était couverte de portefeuilles empilés. À peine l'aveugle eut-il senti ma main, qu'il prit mon bras sans autre cérémonie et me fit asseoir.

– Ca y est ! Commençons tout de suite ! Il y en a tellement... Et ces messieurs de Berlin n'ont jamais le temps. Ce premier carton, c'est maître Dürer presque au complet, comme vous allez vous en convaincre, regardez un peu... Des exemplaires tous plus beaux les uns que les autres. Jugez-en vous-même ! Il découvrit la première feuille : « le Grand Cheval » !

Avec une précaution infinie, comme s'il touchait un objet fragile, il tira du carton un passe-partout qui encadrait une feuille de papier jaunie, sans rien ; et prudemment, du bout des doigts, il arrêta devant ses yeux éteints le papier sans valeur. Il le contempla plusieurs minutes avec enthousiasme ; bien qu'il ne vit rien en tenant à bout de bras devant ses yeux la feuille vide, tout son visage exprimait l'extase magique de l'admiration. Tout à coup, était-ce le reflet du papier ou une lumière intérieure, ses pupilles figées et mortes s'éclairèrent d'une lueur divinatrice.

– Eh bien ! dit-il avec fierté, avez-vous jamais vu un plus beau tirage ? Comme c'est net, comme le plus petit détail se dessine clairement. J'ai comparé cette feuille avec l'exemplaire de Dresde : eh bien, il avait l'air estompé et flou. Et la provenance ! Voyez ici... » Il retourna la feuille et m'indiqua de l'ongle certains endroits si précis au verso que malgré moi, je regardai si les marques n'y étaient pas encore. – Ici vous avez le timbre de la collection Nagler, là celui de Rémy et Esdaile. Ils n'ont pas pensé, mes illustres prédécesseurs, que leur estampe viendrait un jour dans un petit appartement comme celui-ci.

J'eus un frisson dans le dos quand je l'entendis faire sans s'en douter le panégyrique d'une feuille entièrement blanche. Et lorsqu'il me montra, du bout des doigts et au millimètre près, des marques de collectionneurs qui, toutes, n'existaient plus que dans son imagination, j'eus l'impression tout à coup d'assister à une scène de sorcellerie. La gorge horriblement serrée, je ne savais que répondre. Mais quand dans mon effarement, je levai les yeux vers les deux femmes, j'aperçus de nouveau leurs mains levées, tremblantes et bouleversées, qui me suppliaient. Alors je me ressaisis et j'entraî dans mon rôle.

– Inouï ! balbutiai-je enfin, quel merveilleux exemplaire !

Aussitôt son visage s'illumina de fierté : – Mais ce n'est encore rien du tout, dit-il triomphant ; il faut que je vous montre la Mélancolie et la Passion, un exemplaire enluminé et à peu près unique dans cette qualité. Tenez, voyez-vous cette fraîcheur, ce ton chaud et ce grain ? » De

nouveau, ses doigts suivaient des contours imaginaires : – Il y a de quoi faire tomber à la renverse tous ces messieurs les marchands de tableaux et directeurs de musées !

Et ce discours de triomphe exubérant continua ainsi, pendant deux bonnes heures. Non, je ne puis vous dépeindre l'effet fantasmagorique de cette parade de cent ou deux cents feuilles – papiers sans rien ou reproductions minables – mais qui, dans le souvenir de cet homme tragique qui ne se doutait de rien, étaient si incroyablement réelles qu'il les décrivait et les célébrait l'une après l'autre sans se tromper et dans leurs plus petits détails. La collection invisible, depuis longtemps disséminée aux quatre coins du monde, existait encore, intacte pour cet aveugle, pour cet homme trompé par charité. Et sa passion visionnaire avait quelque chose de si impressionnant que je commençais moi-même presque à y croire. Une seule fois, un réveil terrible menaçait l'assurance somnambulique de son enthousiasme halluciné : il venait de vanter la finesse de l'impression de son Antiope par Rembrandt (sans doute cet exemplaire avait-il eu, en effet, une valeur inestimable), et ses doigts sensibles avaient suivi avec amour les lignes de la gravure, sans que ses nerfs affinés eussent perçu leur empreinte sur ce papier de rencontre. Alors son front s'assombrit, et un peu gêné il murmura : – C'est pourtant bien l'Antiope ? » Aussitôt, fidèle à mon rôle, je saisis le papier encadré et je me mis à décrire avec enthousiasme et dans ses moindres détails l'eau-forte dont j'avais gardé moi-même un souvenir très précis. Alors il y eut une détente sur le visage contracté de l'aveugle. Plus je la célébrais, plus les traits rudes et fanés de cet homme exprimaient de cordialité joviale et de joie profonde. – Enfin quelqu'un qui s'y connaît, dit-il avec un accent de jubilation triomphante, en se tournant vers les deux femmes. Enfin quelqu'un qui vous confirme à son tour la valeur inestimable de mes feuilles que voilà. Vous m'avez toujours grondé avec méfiance parce que j'ai placé tout mon argent dans cette collection. Et c'est vrai : pendant soixante ans, pas de bière, pas de vin, ni de tabac, jamais de voyage, jamais de théâtre, pas un livre – rien que des économies, toujours des économies pour ces feuilles ! Mais un jour vous verrez : quand je n'y serai plus, vous serez riches, plus riches que tout le monde dans notre ville, aussi riches que les plus fortunés à Dresde. Alors vous bénirez ma folie. En attendant, tant que je vivrai, pas une feuille ne quittera la maison. On m'emportera moi d'abord et ma collection ensuite.

En disant cela, sa lourde main caressait délicatement, comme des êtres vivants, les portefeuilles depuis longtemps dégarnis. Spectacle effarant et touchant pour moi, car pendant toutes ces années de guerre, je n'avais jamais vu un visage allemand s'éclairer d'une félicité si pure et si parfaite. Les deux femmes se tenaient à ses côtés, mystérieuses comme ces figures féminines sur cette gravure du maître allemand, qui, venues voir le Tombeau du Sauveur, restent là debout devant la voûte brisée et vide, avec une expression mêlée de profond effroi et d'extase mystique, joyeuses du miracle. Comme dans cette estampe les Saintes Femmes sont illuminées par l'intuition céleste du Sauveur, ces deux pauvres petites bourgeoises vieillissantes et bien éprouvées l'étaient par la félicité presque enfantine de ce vieillard qui riait et pleurait tout à la fois – ce fut le spectacle le plus émouvant que j'eusse jamais vu. Mais le vieil homme ne pouvait se rassasier de mes louanges. Il ne cessait de prendre les feuilles, de les retourner, buvant avidement chacune de mes paroles. Je poussai un soupir de soulagement quand on enleva enfin les portefeuilles trompeurs et qu'il dut, à contrecœur, libérer la table pour le café. Mais qu'importait ce soulagement plein de mauvaise conscience en face de cette joie débordante et impétueuse, face à l'exubérance de cet homme comme rajeuni de trente ans ! Il me conta mille anecdotes au sujet de ses achats et de ses belles prises. Ivre de bonheur, il se levait à chaque instant, en tâtonnant et en refusant toute aide, pour aller sortir encore une feuille : déchaîné et enivré comme sous l'effet du vin. Lorsque, enfin, je lui dis que je devais prendre congé, il s'effraya, fit grise mine comme un enfant têtue, et de dépit, frappa du pied en disant que c'était impossible, que je n'en avais vu que la moitié à peine. Les deux femmes eurent toutes les peines à vaincre son entêtement et à lui faire comprendre qu'il ne pouvait me retenir plus longtemps sans me faire manquer mon train.

Quand, après une résistance désespérée, il se fut enfin résigné à me laisser partir, il me parla d'une voix tout attendrie. Il me prit les mains, les caressa tout du long avec la sensibilité d'un aveugle, comme si ses doigts voulaient davantage me connaître et me témoigner plus d'amour que ne le pouvaient des paroles. – Votre visite m'a procuré une grande, une très grande joie, commença-t-il avec une émotion très profonde que je n'oublierai jamais. Quel réconfort pour moi d'avoir pu enfin, enfin, enfin passer encore une fois en revue mes chères estampes avec un connaisseur ! Mais vous verrez que vous n'êtes pas venu en vain chez un vieil aveugle. Je vous le promets. Je prends ma femme à témoin que je ferai ajouter à mon testament une clause par laquelle je chargerai votre respectable maison de la vente aux enchères de ma collection. C'est vous qui aurez l'honneur de gérer ces trésors inconnus, – et ce disant il posa la main affectueusement sur ses portefeuilles désertés – jusqu'au jour où ils seront dispersés à tous les vents. Promettez-moi seulement de faire un beau catalogue. Il sera ma pierre tombale, je n'en aurai pas de meilleure.

Je regardai sa femme et sa fille. Elles se pressaient l'une contre l'autre. Parfois un frisson les parcourait comme si elles ne formaient qu'un seul corps qui frémissait d'une émotion unanime. Quant à moi, je ressentis quelque chose de solennel en entendant cet homme pathétique qui ne se doutait de rien, me charger, comme d'une mission de confiance, d'administrer sa collection invisible et depuis longtemps envolée. Emu, je lui promis ce que je ne pourrais jamais tenir. De nouveau, ses yeux éteints s'illuminèrent. Je sentais que son espérance cherchait à se communiquer à moi, je le sentais à la tendresse et à la caressante pression de ses doigts qui tenaient les miens, en gage de remerciement et de promesse.

Les femmes m'accompagnèrent jusqu'à la porte. Elles n'osaient me parler, car son oreille exercée aurait perçu le moindre chuchotement. Mais comme leurs yeux humides de larmes rayonnaient de reconnaissance envers moi ! Je descendis l'escalier en titubant. Au fond, j'avais honte. J'étais arrivé comme l'ange d'un conte de fées dans la demeure de pauvres gens. J'avais rendu pendant deux heures la vue à un aveugle, rien qu'en mentant sciemment et en prêtant mon concours à une pieuse supercherie. Moi qui en réalité étais venu comme un minable boutiquier pour acquérir par ruse quelques pièces précieuses, j'emportais bien davantage : il m'avait été donné, encore une fois, de sentir vibrer un enthousiasme pur, une sorte d'extase illuminée par l'esprit et entièrement vouée à l'art, comme nos contemporains semblent ne plus en connaître depuis longtemps. Et – je ne puis le dire autrement – une vénération profonde emplissait mon cœur, même si je me sentais encore honteux, sans savoir au fond pourquoi.

Arrivé dans la rue, j'entendis une fenêtre s'ouvrir violemment et quelqu'un crier mon nom. Le vieil homme n'avait pu s'empêcher de regarder dans ma direction avec ses yeux éteints. Il se penchait tellement au-dehors que les deux femmes devaient le soutenir. Il agitait son mouchoir et me cria : « Bon voyage ! » d'une voix claire et revigorée de jeune garçon. Jamais je n'oublierai ce spectacle : le visage joyeux de ce vieillard chenu, là-haut à sa fenêtre, planant très haut au-dessus des passants affairés, inquiets et grognons – bien protégé de notre monde réel et de ses turpitudes par le nuage vaporeux de son illusion bienfaisante. Alors je me rappelai cette parole ancienne et si vraie – de Goethe, je crois : « Les collectionneurs sont des gens heureux. »



PHILOSOPHIE	DOSSIER N° 2 – LA RELIGION	ARGUMENTER, EXPOSER, CRITIQUER
A RENDRE LE :		

CONSIGNES :

1. Le **but de ce deuxième 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**. Il consiste en un oral collectif. Les autres exercices sont réalisés en classe.
4. Les recherches en histoire des sciences et en anthropologie s'accompagnent de lecture de textes philosophiques.

CRITERES D'EVALUATION DES DEVOIRS DE PHILOSOPHIE

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

**PRESENTATION
EXPRESSION
DEMONSTRATION
CULTURE**

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

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

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

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



Six compagnons

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



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

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

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

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

A l'aventure !

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



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

L'Île Saint-Pierre

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

Le défi

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

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

Les indices

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

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

Oral à présenter en groupe :

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

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

Exercice 1 : gare aux mots !



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

« Jeux marins. – Ile Saint-Pierre.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



Exercice 2 : gare au sens !

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

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

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

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

Questions :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Synonymes du substantif "religion"

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

Exercice 3 : gare à l'ethnocentrisme !

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



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

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

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

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

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



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



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

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

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



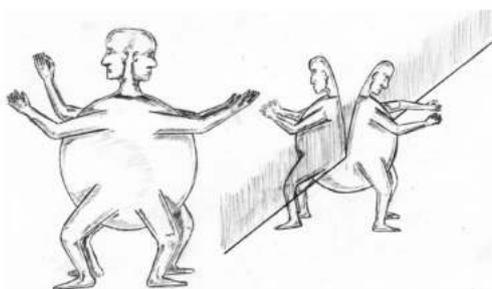
Exercice 4 : le mythe des androgynes

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Questions :

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

Exercice 5 : nos mythes à nous...

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

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

(Stéphane François)

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

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

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

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

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



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

LA RÉPUBLIQUE EST-ELLE CONSTRUITE SUR DES MYTHES ?

(Stéphane François)

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

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

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

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

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



Exercice 6 : l'universel au risque de la diversité

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Questions :

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



Pour aller plus loin...

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

Comment le définissez-vous ?

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

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

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

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

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

Pourquoi ne pas y voir une religion ?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Les schèmes de l'expérience du monde

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

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

Schème animique (ou animisme)

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

Le totémisme

Théorisé par James G. Frazer (1887), le totémisme a pour modèle d'origine la pratique des Indiens de la côte nord-ouest des Etats-Unis associant un ancêtre animal à chaque clan qui lui rend un culte. J.-G. Frazer y voyait un stade de développement 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.

Faisons la fête !



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

Georges Bataille – La Part maudite

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

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



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

Rousseau, Lettre à d'Alembert sur les spectacles



« Depuis un mois les chaleurs de l'automne apprêtaient d'heureuses vendanges ; les premières gelées en ont amené l'ouverture ; le pampre grillé, laissant la grappe à découvert, étale aux yeux les dons du père Lyée, et semble inviter les mortels à s'en emparer. Toutes les vignes chargées de ce fruit bienfaisant que le ciel offre aux infortunés pour leur faire oublier leur misère ; le bruit des tonneaux, des cuves, les légrefass qu'on relie de toutes parts ; le chant des vendangeuses dont ces coteaux retentissent ; la marche continuelle de ceux qui portent la vendange au pressoir ; le rauque son des instruments rustiques qui les anime au travail ; l'aimable et touchant tableau d'une allégresse générale qui semble en ce moment étendu sur la face de la terre ; enfin le voile de brouillard que le soleil 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 rustaude ; pour les mettre à leur aise, on s'y prête sans affectation. Ces complaisances ne leur échappent pas, ils y sont sensibles ; et voyant qu'on veut bien sortir pour eux de sa place, ils s'en tiennent d'autant plus volontiers dans la leur. A dîner, on amène les enfants et ils passent le reste de la journée à la vigne. Avec quelle joie ces bons villageois les voient arriver ! O bienheureux enfants ! disent-ils en les pressant dans leurs bras robustes, que le bon Dieu prolonge vos jours aux dépens des nôtres ! Ressemblez à vos 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. »

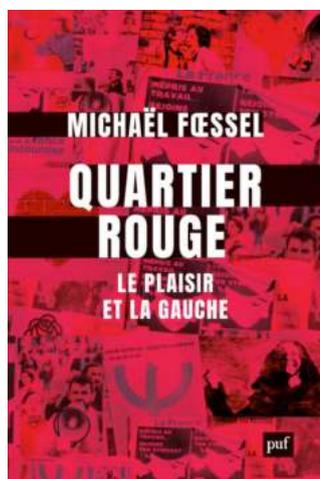


Marx et Engels – *Manifeste du parti communiste*

« 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 XVIII^e siècle, dans

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



Le bilan de cette histoire est contrasté. D'une part la fête a été instrumentalisée par les pouvoirs publics, récupérée, apprivoisée, édulcorée et vidée des aspects paraissant les plus subversifs de la culture populaire. D'autre part elle a été condamnée, marginalisée, renvoyée aux désirs de résistance et d'utopie manifestés par celles et ceux qui 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 hégémoniste.

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 châtements. 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



Il a dit qu'il
allait "contempler
la nature".

Et je suis
sûr qu'il nous
inclut dedans.

Mais non, calme-toi,
plus personne n'utilise
ces expressions...

Je t'assure, je
l'ai entendu.

Je vais le
défoncer.

PHILOSOPHIE	DOSSIER N° 3 – LA NATURE	LIRE, ANALYSER, DISSERTER
A RENDRE LE :		

CONSIGNES :

1. Le **but de ce troisième devoir** est de commencer à se familiariser avec les principes de la dissertation. Ce devoir permet aussi de mesurer l'importance de la lecture et la fécondité de l'utilisation des textes, c'est-à-dire de la pensée des autres.
2. La **présentation** doit être soignée ; l'**expression** doit être correcte (attention au lexique, à la syntaxe et à l'orthographe).
3. Les présentations orales de ce devoir sont à réaliser en **groupe**. L'exercice écrit qui suit est à réaliser **individuellement**.

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 : changeons de planète

Imaginons une nouvelle planète, qui ressemble beaucoup à la Terre, mais qui n'est pas elle...

Sur cette planète, vit une espèce qui ressemble beaucoup à l'espèce humaine, à quelques différences près...

Son espérance de vie est de trente ans mais elle ne connaît pas le vieillissement ni la maladie. De mémoire de planète, on n'a jamais connu quelqu'un dépassant trente-cinq ans.

Les mâles et les femelles de cette espèce sont féconds à quinze ans.

Cette espèce est dotée de trois genres :

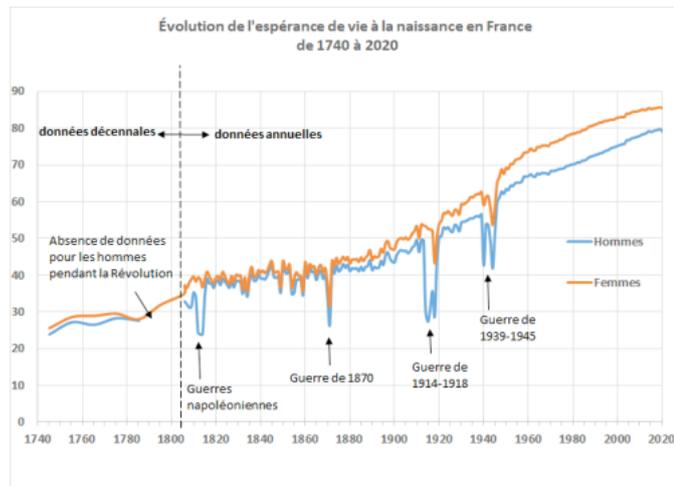
- le mâle, malingre et chétif,
- la femelle, robuste et puissante,
- un troisième, très robuste mais dépourvu d'organes sexuels et incapable de reproduire l'espèce.

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. Vous avez baptisé cette planète et vous justifierez votre choix. 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 en répondant aux questions suivantes :**



1. Quelles sont les conséquences anthropologiques de chacune des conditions énoncées ?
2. Quelles sont les conséquences sociales de chacune de ces conditions ?
3. Quelles sont les conséquences économiques de chacune de ces conditions ?

Rappel utile :



deviennent de plus en plus rares : 15 % des enfants nés en 1900 meurent avant un an, 5 % de ceux nés en 1950 et 0,4 % de ceux nés en 2015. La hausse de l'espérance de vie se poursuit aujourd'hui grâce aux progrès dans la lutte contre les maladies cardiovasculaires et les cancers. En 2020, l'espérance de vie en France atteint 79,2 ans pour les hommes et 85,3 ans pour les femmes.

Se marier

Mariée à 15 ans, la femme en Egypte antique a en moyenne sept à dix enfants. Ramsès II (1304-1213 av. J. C.) a eu plus de cent enfants avec ses épouses royales et ses concubines. En Grèce antique, l'âge légal du mariage est à 14 ans pour les filles et 20 ans pour les garçons. A Rome, il est à 12 ans pour les filles et 14 ans pour les garçons. L'espérance de vie en Egypte est entre 25 et 35 ans (même si Ramsès II est mort à 89 ans !); en Grèce, elle est entre 27 et 30 ans (même si Platon a disparu à 80 ans !); dans l'Empire romain, elle est entre 20 et 30 ans (Auguste tenant jusqu'à 77 ans !). Dans l'Antiquité, la moitié des enfants n'atteint pas l'âge de 10 ans.

Faire des enfants

En France, la fécondité est la plus élevée, d'une part, pour les femmes les plus modestes et, d'autre part, pour les plus aisées.



Vivre

Le graphique ci-contre présente l'évolution de l'espérance de vie à la naissance en France, de 1740 à 2020. L'axe horizontal couvre les 280 dernières années, depuis le milieu du XVIII^e siècle. L'espérance de vie calculée pour une année représente la durée de vie moyenne d'un groupe de personnes qui seraient soumises, âge après âge, aux conditions de mortalité de l'année. L'espérance de vie est exprimée en années. Elle est souvent calculée séparément pour chaque sexe. L'espérance de vie a presque doublé au cours du XX^e siècle.

Au milieu du XVIII^e siècle, la moitié des enfants mouraient avant l'âge de 10 ans et l'espérance de vie ne dépassait pas 25 ans. Elle atteint 30 ans à la fin du siècle, puis fait un bond à 37 ans en 1810 en partie grâce à la vaccination contre la variole. La hausse se poursuit à un rythme lent pendant le XIX^e siècle, pour atteindre 45 ans en 1900. Pendant les guerres napoléoniennes et la guerre de 1870, l'espérance de vie décline brutalement et repasse sous les 30 ans.

Au cours du XX^e siècle, les progrès sont plus rapides, à l'exception des deux guerres mondiales. Les décès d'enfants

Les femmes nées à l'étranger ont une fécondité plus élevée et sont surreprésentées parmi les plus modestes. Les écarts de fécondité entre les femmes nées en France et celles nées à l'étranger sont nettement plus importants parmi les plus modestes. Au-delà de 3 000 euros de niveau de vie mensuel, elles ont quasi le même nombre d'enfants.

La fécondité est la plus faible pour les femmes ayant un niveau de vie intermédiaire, autour de 1 400 euros mensuels. Parmi ces femmes, plus d'une sur quatre n'a pas d'enfant et seules 17 % en ont au moins trois.

Le niveau de diplôme influe diversement sur la fécondité. Pour les femmes les plus aisées, les plus diplômées ont plus d'enfants. C'est l'inverse pour les plus modestes.

On distingue l'âge nubile (terme juridique désignant l'âge d'être marié) et la majorité matrimoniale (âge auquel on peut se marier sans autorisation de ses parents). Jusqu'à la Révolution, dans le droit canonique (autorité catholique), l'âge nubile et la majorité matrimoniale étaient de 12 ans pour les filles et de 14 ans pour les garçons. Un édit d'Henri II, entré en vigueur en 1556 et valable jusqu'en 1792, fixait

la majorité à 30 ans pour les garçons et 25 ans pour les filles. La loi du 20 septembre 1792 autorise le mariage à partir de 13 ans pour les filles, et 15 ans pour les garçons, mais avec le consentement des parents jusqu'à 21 ans. Le Code civil de 1804 établit la nubilité à 15 ans pour les filles et 18 ans pour les garçons, la majorité matrimoniale à 21 ans pour les filles et 25 ans pour les garçons. La loi du 21 juin 1907 fixe la majorité matrimoniale à 21 ans pour les garçons. Selon la loi du 5 juillet 1974, on peut se marier sans le consentement de ses parents à partir de 18 ans. Depuis 2006, la nubilité est ramenée à 18 ans pour les filles.

Age au mariage	1789	1800	1900	1970	2000	2014
Filles	27	27	23,2	22,6	28	30
Garçons	30	30	27,9	24,7	30,2	32

Exercice 2 : changeons les règles

Revenons à notre espèce imaginaire. Rappelons d'abord ses caractéristiques :

1. Son espérance de vie est de trente ans mais elle ne connaît pas le vieillissement. Les mâles et les femelles de cette espèce sont féconds à quinze ans. Cette espèce est dotée de trois genres : le mâle (un tiers des naissances), la femelle (un tiers des naissances), un troisième, dépourvu d'organes sexuels et incapable de reproduire l'espèce (un tiers des naissances) ;

Question : Votre équipe a assisté à une séance de l'Académie de la Belle Langue, l'institution qui est chargée de codifier la manière de parler dans ce pays. Expliquez quels y sont les usages de l'adresse et de la correspondance.

Exercice 3 : changeons de regard

Sur cette planète, vivent également des animaux, considérés comme des sujets de droit. Autant dire que les explorateurs que vous êtes n'en croient pas leurs yeux !

Question :

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 Caeiro* :

*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 falam.*

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



Qu'est-ce que cela veut dire ? Tout simplement, cela veut dire qu'au fond, lorsque nous regardons une constellation, et que nous avons appris à reconnaître la forme que ses étoiles constituent, nous projetons un modèle que nous appelons culturel sur une régularité naturelle, à savoir le mouvement des corps célestes. Et lorsque nous réunissons un ensemble de régularités de ce type, d'objets non-humains à l'intérieur d'un ensemble, nous créons une totalité que nous avons appelée la nature. C'est un processus ancien, très caractéristique d'une partie du monde, exclusif à l'Europe, qui commence avec les Grecs, bien sûr, avec cette idée que certains objets, certaines plantes, certains animaux ont un principe de développement propre, une nature — c'est chez Homère qu'on trouve la première mention du mot φύσις (*physis*) en grec, c'est-à-dire la nature, au sens de ce qui provoque le mouvement et la nature 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 sédimementé, 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 Achuar, « 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 mis 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 oniromanie 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 centaine 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, le *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 4 : colloque des philosophes

Exercice conçu par Fanny Bernard



Vous êtes conviés un colloque des philosophes pour traiter la question : avons-nous des devoirs envers les animaux ? Pour préparer la séance, chaque groupe a la charge d'un texte qui traite de cette question afin d'en tirer une thèse et des arguments. Vous tentez de prolonger sa réflexion en cherchant des exemples et des objections à la thèse adverse afin de représenter son camp lors du colloque.

Pendant le colloque, les participants doivent débattre de la question, c'est-à-dire représenter la thèse de leur champion en la justifiant. Ils doivent pouvoir répondre aux objections qu'on leur fait, en préparer d'autres aux thèses des autres philosophes, faire évoluer leur thèse en fonction des échanges (préciser, nuancer, voire changer d'avis) ; mais aussi faire avancer de manière constructive la discussion, en posant des questions, en définissant des notions, en faisant des distinctions conceptuelles, en trouvant des exemples, en évoquant les conséquences morales, pratiques, politiques, économiques des différentes thèses. Tous les membres du groupe doivent essayer de s'exprimer oralement en ayant bien à l'esprit que le but est d'échanger pour mieux comprendre la question afin de pouvoir traiter ensuite le sujet de dissertation de l'exercice 5.

Texte 1

« Si un être souffre, il ne peut y avoir aucune justification morale pour refuser de prendre en considération cette souffrance. Quelle que soit la nature d'un être, le principe d'égalité exige que sa souffrance soit prise en compte de façon égale avec toute souffrance semblable — dans la mesure où des comparaisons approximatives sont possibles — de n'importe quel autre être. Si un être n'a pas la capacité de souffrir, ni de ressentir du plaisir ou du bonheur, alors il n'existe rien à prendre en compte. Ainsi, c'est le critère de la sensibilité (pour employer ce mot comme raccourci pratique, mais en toute rigueur inexact, pour désigner la capacité à souffrir et/ou à ressentir le plaisir) qui fournit la seule limite défendable à la préoccupation pour les intérêts des autres. Fixer cette limite selon une autre caractéristique comme l'intelligence ou la rationalité serait la fixer de façon arbitraire. Pourquoi ne pas choisir quelque autre caractéristique encore, comme la couleur de la peau ? Les racistes violent le principe d'égalité en donnant un plus grand poids aux intérêts des membres de leur propre race quand un conflit existe entre ces intérêts et ceux de membres d'une autre race. Les sexistes violent le principe d'égalité en privilégiant les intérêts des membres de leur propre sexe. De façon similaire, les spécistes permettent aux intérêts des membres de leur propre espèce de prévaloir sur des intérêts supérieurs de membres d'autres espèces. Le schéma est le même dans chaque cas. »

Peter Singer, *Libération animale*, 1975

Texte 2

« Je regarde comme une chose démontrée qu'on ne saurait prouver qu'il y ait des pensées dans les bêtes (...). Il est plus probable de faire mouvoir comme des machines les vers de terre, les moucheron, les chenilles et le reste des animaux, que de leur donner une âme immortelle.

Premièrement parce qu'il est certain que, dans les corps des animaux, ainsi que dans les nôtres, il y a des os, des nerfs, des muscles, du sang, des esprits animaux, et autres organes disposés de telle sorte qu'ils peuvent produire par eux-mêmes, sans le secours d'aucune pensée, tous les mouvements que nous observons dans les animaux, ce qui paraît dans les mouvements convulsifs, lorsque, malgré l'âme même, la machine du corps se meut souvent avec plus de violence et en plus de différentes manières qu'il n'a coutume de le faire avec les secours de la volonté ; d'ailleurs parce qu'il est conforme à la raison que l'art imitant la nature, et les hommes pouvant construire divers automates où il se trouve du mouvement sans aucune pensée, la nature puisse de son côté produire ses automates, et bien plus excellents, comme les brutes, que ceux qui viennent de main d'homme, surtout ne voyant aucune raison pour laquelle la pensée doive se trouver partout où nous voyons une conformation de membres telle que celle des animaux et qu'il est plus surprenant qu'il y ait une âme dans chaque corps humain que de n'en point trouver dans les bêtes.

La principale raison, selon moi, qui peut nous persuader que les bêtes sont privées de raison, est que, bien que parmi celles d'une même espèce les unes soient plus parfaites que les autres, comme dans les hommes, ce qui se remarque particulièrement dans les chevaux et dans les chiens, dont les uns ont plus de dispositions que les autres à retenir ce qu'on leur apprend, et bien qu'elles nous fassent toutes connaître clairement leurs mouvements naturels de colère, de crainte, de faim, et d'autres semblables, ou par la voix, ou par d'autres mouvements du corps, on n'a point cependant encore observé qu'aucun animal fût parvenu à ce degré de perfection d'user d'un véritable langage, c'est-à-dire qui nous marquât par la voix, ou par d'autres signes, quelque chose qui pût se rapporter plutôt à la seule pensée qu'à un mouvement naturel. Car la parole est l'unique signe et la seule marque assurée de la pensée cachée et renfermée dans les corps ; or tous les hommes les plus stupides et les plus insensés, ceux mêmes qui sont privés des organes de la langue et de la parole, se servent de signes, au lieu que les bêtes ne font rien de semblable, ce que l'on peut prendre pour la véritable différence entre l'homme et la bête.

Je passe, pour abrégé, les autres raisons qui ôtent la pensée aux bêtes. Il faut pourtant remarquer que je parle de la pensée, non de la vie, ou du sentiment ; car je n'ôte la vie à aucun animal, ne la faisant consister que dans la seule chaleur du cœur. Je ne leur refuse pas même le sentiment autant qu'il dépend des organes du corps. Ainsi, mon opinion n'est pas si cruelle aux animaux qu'elle est favorable aux hommes, je dis à ceux qui ne sont point attachés aux rêveries de Pythagore, puisqu'elle les garantit du soupçon même de crime quand ils mangent ou tuent des animaux. »

René Descartes, *Lettre à Morus*, 5 février 1649

Texte 3

« Maintenant se présente cette autre question. A-t-on le droit de faire des expériences et des vivisections sur les animaux ? Quant à moi, je pense qu'on a ce droit d'une manière entière et absolue. Il serait bien étrange, en effet, qu'on reconnût que l'homme a le droit de se servir des animaux pour tous les usages de la vie, pour ses services domestiques, pour son alimentation, et qu'on lui défendît de s'en servir pour s'instruire dans une des sciences les plus utiles à l'humanité. Il n'y a pas à hésiter ; la science de la vie ne peut se constituer que par des expériences, et l'on ne peut sauver de la mort des êtres vivants qu'après en avoir sacrifié d'autres. Il faut faire les expériences sur les hommes ou sur les animaux. Or, je trouve que les médecins font déjà trop d'expériences dangereuses sur les hommes avant de les avoir étudiées soigneusement sur les animaux. Je n'admets pas qu'il soit moral d'essayer sur les malades dans les hôpitaux des remèdes plus ou moins dangereux ou actifs, sans qu'on les ait préalablement expérimentés sur des chiens ; car je prouverai plus loin que tout ce que l'on obtient sur les animaux peut parfaitement être concluant pour l'homme quand on sait bien expérimenter. Donc, s'il est immoral de faire sur un homme une expérience dès qu'elle est dangereuse pour lui, quoique le résultat

puisse être utile aux autres, il est essentiellement moral de faire sur un animal des expériences, quoique douloureuses et dangereuses pour lui, dès qu'elles peuvent être utiles pour l'homme. (...)

Le physiologiste n'est pas un homme du monde, c'est un savant, c'est un homme qui est saisi et absorbé par une idée scientifique qu'il poursuit : il n'entend plus les cris des animaux, il ne voit plus le sang qui coule, il ne voit que son idée et n'aperçoit que des organismes qui lui cachent des problèmes qu'il veut découvrir. De même le chirurgien n'est pas arrêté par les cris et les sanglots les plus émouvants, parce qu'il ne voit que son idée et le but de son opération. De même encore l'anatomiste ne sent pas qu'il est dans un charnier horrible ; sous l'influence d'une idée scientifique, il poursuit avec délices un filet nerveux dans des chairs puantes et livides qui seraient pour tout autre homme un objet de dégoût et d'horreur. D'après ce qui précède, nous considérons comme oiseuses ou absurdes toutes discussions sur les vivisections. Il est impossible que des hommes qui jugent les faits avec des idées si différentes puissent jamais s'entendre ; et comme il est impossible de satisfaire tout le monde, le savant ne doit avoir souci que de l'opinion des savants qui le comprennent, et ne tirer de règle de conduite que de sa propre conscience. »

Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865)

Texte 4

« Aux animaux, il est vrai, manquent beaucoup des facultés que possèdent les humains. Ils ne peuvent pas lire, s'adonner aux mathématiques supérieures, construire une étagère ni encore faire frire des beignets. C'est aussi le cas de bien des êtres humains, et pourtant, nous ne disons pas (et ne devons pas dire) que ces humains ont ainsi moins de valeur inhérente, moins le droit d'être traités avec respect, que les autres. Ce sont les similitudes entre les êtres humains qui possèdent de la façon la plus claire une telle valeur (entre les divers lecteurs de ce texte, par exemple), et non pas leurs différences, qui sont les plus importantes. Et la similitude vraiment cruciale et fondamentale est au fond la suivante : chacun d'entre nous est le sujet d'une vie dont nous faisons l'expérience, une créature consciente possédant un bien-être individuel qui nous importe indépendamment de notre utilité pour autrui. Nous désirons et préférons des choses, nous croyons et ressentons des choses, nous nous rappelons des choses et nous nous attendons à d'autres. Toutes ces dimensions de notre vie – y compris le plaisir et la douleur, la joie et la souffrance, la satisfaction et la frustration, la poursuite de notre existence ou notre mort prématurée – différencient nos existences respectives sous le rapport de la qualité de la vie que nous menons en tant qu'individus.

Etant donné qu'il en va de même pour les animaux dont il a été question au début de cet essai (ceux que nous mangeons, que nous piégeons, etc.), il est clair qu'eux aussi doivent être considérés comme des sujets d'une vie doués d'une valeur inhérente, qui mènent une existence dont ils ont l'expérience. (...)

Certains diront peut-être que les animaux ont une certaine valeur inhérente, mais que celle-ci est inférieure à la nôtre. Là encore, on peut montrer que les tentatives pour défendre ce point de vue manquent de justification rationnelle. Sur quoi peut bien être fondée l'affirmation que nous avons plus de valeur inhérente que les animaux ? Sur leur manque de raison, d'autonomie ou d'intellect ? Nous pouvons raisonner de cette manière seulement si nous sommes prêts à raisonner de même à propos des humains qui ont les mêmes déficiences. Mais il est faux que ces humains – les enfants handicapés mentaux, par exemple, ou les aliénés – ont moins de valeur inhérente que vous ou moi. Il n'est donc pas possible non plus de soutenir rationnellement que les animaux qui leur sont comparables en tant que sujets d'une vie dont ils font l'expérience ont moins qu'eux de valeur inhérente. Tous ceux qui ont une valeur inhérente l'ont d'une manière égale, qu'ils soient des humains ou non.

Ainsi, la valeur inhérente appartient de façon égale à tous ceux qui sont les sujets d'une vie dont ils font l'expérience. Que cette valeur inhérente appartienne aussi à d'autres – aux pierres, aux rivières, aux arbres ou aux glaciers, par exemple – nous ne le savons pas et ne le saurons peut-être jamais. Mais d'un autre côté il n'est pas nécessaire de le savoir pour pouvoir défendre les droits des animaux. De même que, par exemple, il n'est pas nécessaire de savoir combien de gens ont le droit de voter aux prochaines élections présidentielles pour savoir si j'ai ce droit moi-même. Ainsi nous n'avons pas besoin de savoir combien d'individus ont une valeur inhérente pour pouvoir savoir si certains en ont une. S'agissant des droits des animaux, ce que nous devons donc savoir c'est si ceux des animaux qui dans notre culture sont, entre autres choses, quotidiennement mangés, chassés et utilisés dans les laboratoires, nous ressemblent en ce qu'ils sont les sujets d'une vie. Et nous savons cela. Nous savons pertinemment qu'un très grand nombre – littéralement des milliards et des milliards – d'animaux sont les sujets d'une vie dans le sens donné plus haut, et que donc ils ont une valeur inhérente si nous-mêmes en avons une. Et, puisque nous devons, afin d'arriver à la meilleure théorie des devoirs que nous avons les uns envers les autres, reconnaître notre égale valeur inhérente en tant qu'individus, la raison – et non les sentiments ni l'émotion – nous oblige à reconnaître à ces animaux la même valeur inhérente, et donc un droit identique au nôtre à être traités avec respect. »

Tom Regan, « Pour les droits des animaux », *Cahiers antispécistes*, n°5, décembre 1992

Texte 5

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

Kant, *Leçons d'éthique*, 1780



Exercice 5 : dissertation réalisée en classe (on se lance !)

Les animaux ont-ils des droits ?

En écho...

LE FIGARO. - De quand date votre intérêt pour les animaux ?

Elisabeth de Fontenay. J'ai toujours vécu avec des chiens et je montais à cheval. Enfant, pendant la guerre, j'ai passé des vacances dans une petite ferme normande : il y avait dix vaches et trois chevaux et ce fut un bonheur fondateur. Par ailleurs, mon père chassait. Je n'ai jamais tiré, mais je suivais et parfois je rabattais, ce dont je ne parviens pas à avoir totalement honte. Dans un premier temps de ma vie de philosophe, je n'aurais pas eu l'idée de faire de l'animal un objet de réflexion. Mais 1968 est arrivé : avec les philosophes qui ont été pour moi de jeunes maîtres, Foucault et Derrida, j'ai commencé à réfléchir à ce que l'histoire de la métaphysique avait occulté, refoulé : l'animal s'est alors imposé à ma réflexion.

On pourrait croire que la cause des animaux est une nouvelle lubie d'intellectuels. Pourtant, des philosophes ont depuis longtemps pris leur défense ?

Oui, c'est une vieille histoire, notamment chez les Grecs, Pythagore et Plutarque. Et plus tard, chez Montaigne et chez le philosophe anglais du XVIIIe siècle Bentham, qui fondait le droit des animaux en substituant à la question « peuvent-ils parler ? » la question « peuvent-ils souffrir ? ». Cela dit, cette inflation de publications plus ou moins pertinentes sur le sujet ne me plaît qu'à moitié, car il règne aujourd'hui une sorte de zoomanie dont je ne suis pas sûre qu'elle serve la cause animale. Les animaux, qui ne peuvent pas s'opposer et sont privés de la parole, sont des vies nues, et cette vie vulnérable, il s'agit et de la penser et de la défendre.

Les découvertes scientifiques ont mis à mal la différence, qui paraissait évidente, entre l'homme et l'animal.

On ne peut plus, en effet, ne pas être darwinien. Les scientifiques se sont rendu compte que les chimpanzés et les gorilles avaient les moyens de s'exprimer et de communiquer, même si cette capacité n'avait rien de commun avec l'articulation du langage humain. Alors, oui, on a découvert que certaines espèces avaient un QI équivalent à celui d'un jeune enfant, qu'une mère primate était capable de ralentir ses gestes pour enseigner un savoir-faire à son petit, que les chimpanzés pratiquaient la réconciliation. Mais je dois avouer que le réductionnisme du grand primatologue Franz de Waal, qui parle à longueur de pages du sens moral des grands singes et du modèle qu'ils devraient constituer, me semble discutable. L'homme n'a sans doute pas le monopole de l'empathie, mais le sens moral, est-ce seulement de l'empathie ? Je n'aime pas qu'on réduise les actes moraux dont certains hommes sont capables à une simple caractéristique de l'évolution. Les actes de résistants, prêts à mourir, et parfois sous la torture, sont-ils assimilables à un déterminisme biologique ? Je maintiens donc à la fois qu'il y a une continuité entre l'animal et l'homme, à travers le processus évolutif qui n'est commandé que par le hasard et la nécessité, et qu'au cours de ce processus il y a eu des aléas, des hiatus, des émergences dont l'humanisation et l'aptitude humaine à la bonté et à la cruauté semblent l'exemple le plus frappant.

Vous renvoyez dos à dos ceux qui veulent animaliser l'homme et ceux qui voudraient humaniser l'animal ?

Je réclame qu'on soit à la fois humaniste et animaliste, ce qui implique qu'on rejette les thèses spécistes : le spécisme serait à l'espèce ce que le racisme et le sexisme sont respectivement à la race et au sexe. Les animaux ont droit à des droits mais ceux-ci ne sauraient se confondre avec les droits humains.

Et pourtant nous avons 99 % de patrimoine génétique commun avec le chimpanzé...

C'est ce 1 % qui a fait la différence, et quelle différence ! Il a permis que les hommes aient une histoire politique, culturelle, juridique, morale. Il est à l'origine de la prodigieuse transmission des caractères culturels acquis qui caractérise notre devenir.

Peut-on saisir ce 1 % ?

Si je refuse de dénier la différence humaine, je refuse aussi de définir le propre de l'homme, car cette volonté de définition, quelle qu'elle soit, a toujours entraîné l'exclusion de l'humanité pour les nouveau-nés, les handicapés mentaux, les « sauvages », les personnes âgées qui perdent la tête, les fous, voire les criminels. Je dirai néanmoins que ce fameux 1 % a donné la possibilité d'inventer, de produire du nouveau tout en gardant de l'ancien, et donc de faire l'histoire. L'anthropologue Maurice Godelier reconnaît que les bandes de chimpanzés sont capables de négociations et d'arrangements à l'intérieur des structures sociales qui leur sont données. Mais, ajoutez-t-il, ils ne sont pas capables de changer leurs structures sociales : la nuit du 4 août n'aurait pas pu avoir lieu chez eux. Les grands singes ne peuvent pas faire la révolution !

L'homme n'est donc pas qu'un animal évolué ?

Bien que je sois immanentiste et matérialiste, je ne partage pas la volonté qu'ont certains de réduire l'ethnologie à l'éthologie, la sociologie à la biologie et la psychologie aux neurosciences. On peut ne pas croire à un Dieu créateur, législateur et sauveur, et rester cependant attaché à quelque chose comme la transcendance. Je fais mienne la réponse du philosophe Paul Ricœur (1913-2005) au neurobiologiste Jean-Pierre Changeux : « Ce n'est pas dans votre champ que l'on sait ce que signifie évaluer ou normer. » Pour le dire autrement, il y a, à cause de ce 1 %, du tragique dans toute existence humaine et il importe de ne pas suturer cette faille par une idéologie scientiste.

Au fond, la meilleure façon de respecter l'animal ne serait-elle pas de respecter son énigme ?

Oui. Ce qui m'aura retenue, avant l'éthique et même avant le droit, c'est le mystère de l'animal. Je n'aime pas trop ce mot de « mystère », mais il me semble en l'occurrence juste. Dans son silence ou par ses cris, l'être de l'animal se donne de façon mystérieuse. C'est pourquoi il est bon de consentir à l'étonnement, à la contemplation, à l'émerveillement. Mais on ne peut pas s'en tenir là, car il est urgent de dénoncer la condition animale.

Qu'est-ce qui vous émerveille chez un animal ?

Que chaque espèce et chaque individu soit parfait. On est, bien sûr, obligé d'établir une hiérarchie entre les espèces vivantes, pour évaluer leur différent degré d'organisation et de sensibilité et ainsi décider de la nature de leurs droits. Mais, en réalité, chaque animal est absolument abeille, singe, chevreuil ou poule.

Dans son livre sur François d'Assise, G.K. Chesterton écrit que le saint n'aimait pas la nature en général mais tel âne et telle hirondelle. Qu'en pensez-vous ?

Il est très important de ne pas parler de l'animal mais des animaux, et même de chaque animal. Chez les mammifères notamment, et même dans les troupeaux, chaque individu a une mémoire, une histoire, une capacité à se projeter dans l'avenir. Claudel dans son *Bestiaire spirituel* a écrit des pages magnifiques, dans lesquelles il dénonce l'industrialisation de l'élevage. Il évoque sa jeunesse à la campagne, quand « les animaux faisaient l'alliance entre la terre et l'homme » et il va jusqu'à se demander si le besoin de bêtes et hommes avaient les uns des autres dans une ferme ne serait pas l'équivalent, sur un autre plan, de la communion des saints. De façon bouleversante, Léon Bloy, dans *La Femme pauvre*, suggérerait aussi que les animaux dans leur douleur incompréhensible apparaissent comme des collaborateurs de la rédemption. A cet égard, bien que je sois agnostique et que je pense que le catholicisme a mis trop de temps à reconnaître l'injustice radicale de la souffrance infligée aux animaux, le fait d'accuser, de manière univoque, les monothéismes de tous les crimes commis envers les animaux me paraît inepte et désormais inopérant.

N'est-il pas plus judicieux d'admettre que l'homme est différent des animaux si l'on veut qu'il prenne ses responsabilités envers eux ?

Nous sommes pleinement d'accord.

Pour aller plus loin...



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

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

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

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

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

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

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

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

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



exercices naturels donnent l'exemple, ceux qui d'eux-mêmes vont les premiers, sont les plus généreux, les meilleurs et souvent les plus dociles et les plus souples, lorsqu'ils sont une fois domptés.

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



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

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

d'animaux manquait au Nouveau Monde. L'étonnement et la frayeur que marquèrent les habitants du Mexique et du Pérou à l'aspect des chevaux et des cavaliers, firent assez voir aux Espagnols que ces animaux étaient absolument inconnus dans ces climats ; ils en transportèrent donc un grand nombre, tant pour leur service et leur utilité particulière que pour en propager l'espèce ; ils en lâchèrent dans plusieurs îles, et même dans le continent, où ils se sont multipliés comme les autres animaux sauvages. M. de La Salle en a vu en 1685 dans l'Amérique septentrionale, près de la baie Saint-Louis ; ces chevaux paissaient dans les prairies, et ils étaient si farouches, qu'on ne pouvait les approcher. L'auteur de l'*Histoire des aventuriers filibustiers* dit qu'on voit quelquefois, dans l'île Saint-Domingue, des troupes de plus de cinq cents chevaux qui courent tous ensemble, et que, lorsqu'ils aperçoivent un homme, ils s'arrêtent tous ; que l'un d'eux s'approche à une certaine distance, souffle des naseaux, prend la fuite, et que tous les autres le suivent.

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

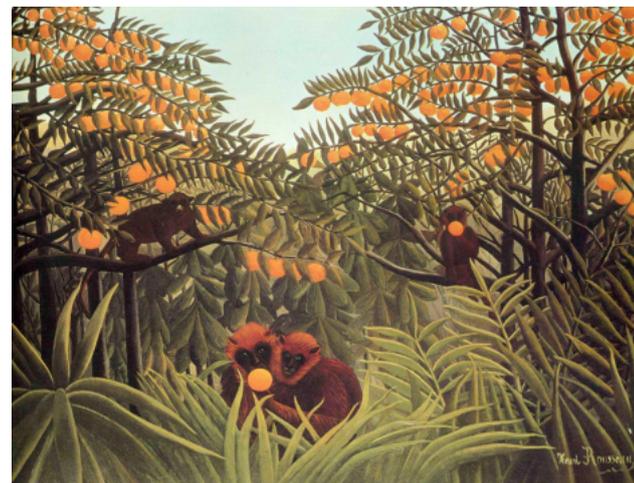
Condillac, *Traité des animaux*



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

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

Voilà vraisemblablement à quoi se borne l'amour-propre des bêtes. Comme elles ne s'affectent réciproquement que par les



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

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

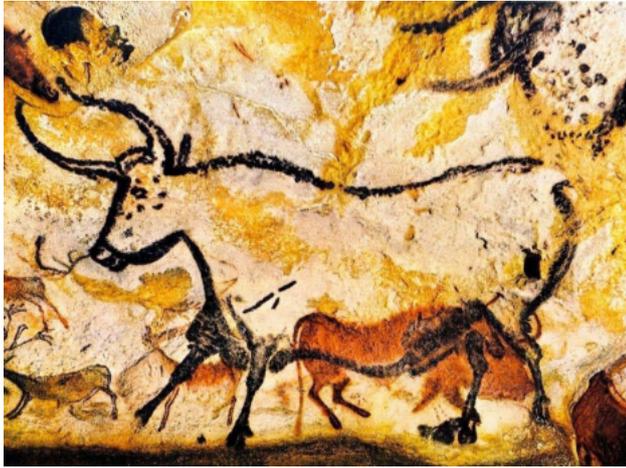
Condillac, *Traité des animaux*

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

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

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

Descartes – *Traité de l'homme*



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

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

Descartes – *Traité de l'homme*

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

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

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

Claude Bernard plussoie...

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

Claude Bernard – *Introduction à la médecine expérimentale*

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



Claude Bernard – *Pensées détachées*



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

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

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

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

Voltaire conteste lui aussi la théorie élaborée par Descartes.

« BÊTES

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

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

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

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

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



Voltaire, *Dictionnaire philosophique*

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

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

Tout ce qui nous semble extraordinaire, nous le condamnons, et aussi ce que nous ne comprenons pas : c'est, de même, ce qui nous arrive dans le jugement que nous portons sur les bêtes. Elles ont nombre de manières d'être qui ressemblent aux nôtres : de ces traits-là, par comparaison,

nous pouvons tirer quelque conjecture ; mais sur ce qu'elles ont de particulier, que savons-nous au fond ? Les chevaux, les chiens, les bœufs, les brebis, les oiseaux et la plupart des animaux qui vivent avec nous reconnaissent notre voix et se laissent diriger par elle : et c'est ce que faisait bien également la murène de Crassus : elle venait vers lui quand il l'appelait, et les anguilles qui se trouvent dans la fontaine d'Aréthuse le font aussi ; j'ai vu aussi des viviers en assez grand nombre où les poissons accourent, pour manger, à certain cri que poussent ceux qui les nourrissent. »

Michel de Montaigne, *Essais*, II, 12

Chacun son chien...

« Jacques demanda à son maître s'il n'avait pas remarqué que, quelle que fût la misère des petites gens, n'ayant pas de pain pour eux, ils avaient tous des chiens ; s'il n'avait pas remarqué que ces chiens, étant tous instruits à faire des tours, à marcher à deux pattes, à danser, à rapporter, à sauter pour le roi, pour la reine, à faire le mort, cette éducation les avait rendus les plus malheureuses bêtes du monde. D'où il conclut que tout homme voulait commander à un autre, et que l'animal se trouvant dans la société immédiatement au-dessous de la classe des derniers citoyens commandés par toutes les autres classes, ils prenaient un animal pour commander aussi à quelqu'un. « Eh bien ! dit Jacques, chacun a son chien. Le ministre est le chien du roi ; le premier commis est le chien du ministre ; la femme est le chien du mari, ou le mari le chien de la femme ; Favori est le chien de celle-ci, et Thibaud est le chien de l'homme du coin. Lorsque mon maître me fait parler quand

je voudrais me taire, ce qui, à la vérité, m'arrive rarement, continua Jacques ; lorsqu'il me fait taire quand je voudrais parler, ce qui est très difficile ; lorsqu'il me demande l'histoire de mes amours, et que j'aimerais mieux causer d'autre chose ; lorsque j'ai commencé l'histoire de mes amours, et qu'il l'interrompt : que suis-je autre chose que son chien ? Les hommes faibles sont les chiens des hommes fermes. »

Denis Diderot, *Jacques le Fataliste et son maître*

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

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

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



En selle...

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

Le nom des Houyhnhnms a été choisi par Swift comme une déformation du mot français « homme », auquel ont été ajoutées plusieurs lettres pour lui donner l'apparence d'un hennissement. Swift déforme de cette manière plusieurs

mots français ou anglais tout au long du *Voyage au Pays des Houyhnhnms* pour constituer le langage des chevaux.

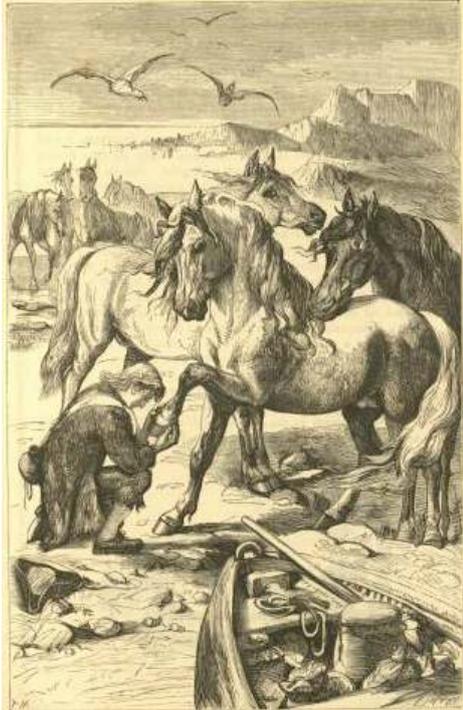
« Chapitre deux. L'auteur est conduit au logis d'un Houyhnhnm ; comment il y est reçu. Quelle est la nourriture des Houyhnhnms. Embarras de l'auteur pour trouver de quoi se nourrir.

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



la première salle. J'ouvrais de grands yeux, je regardais fixement tout ce qui m'environnait, et je voyais toujours la même chose. Je me pinçai les bras, je me mordis les lèvres, je me battis les flancs pour m'éveiller, en cas que je fusse endormi ; et comme c'étaient toujours les mêmes objets qui me frappaient les yeux, je conclus qu'il y avait là de la diablerie et de la haute magie.

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



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

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

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

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

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

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



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

Lorsque le dîner fut fini, le maître cheval me prit en particulier, et, par des signes joints à quelques mots, me fit entendre la peine qu'il ressentait de voir que je ne mangeais point, et que je ne trouvais rien qui fût de mon goût. Hlunnh, dans leur langue, signifie de l'avoine. Je prononçai ce mot deux ou trois fois ; car, quoique j'eusse d'abord refusé l'avoine qui m'avait été offerte, cependant, après y avoir réfléchi, je jugeai que je pouvais m'en faire une sorte de nourriture en la mêlant avec du lait, et que cela me sustenterait jusqu'à ce que je trouvasse l'occasion de m'échapper et que je rencontrasse des créatures de mon espèce. Aussitôt le cheval donna ordre à une servante, qui était une jolie jument blanche, de m'apporter une bonne quantité d'avoine dans un plat de bois. Je fis rôtir cette avoine comme je pus, ensuite je la frotais jusqu'à ce que je lui eusse fait perdre son écorce, puis je tâchai de la vanner ; je me remis après cela à l'écraser entre deux pierres ; je pris de l'eau, et j'en fis une espèce de gâteau que je fis cuire et mangeai tout chaud en le trempant dans du lait.

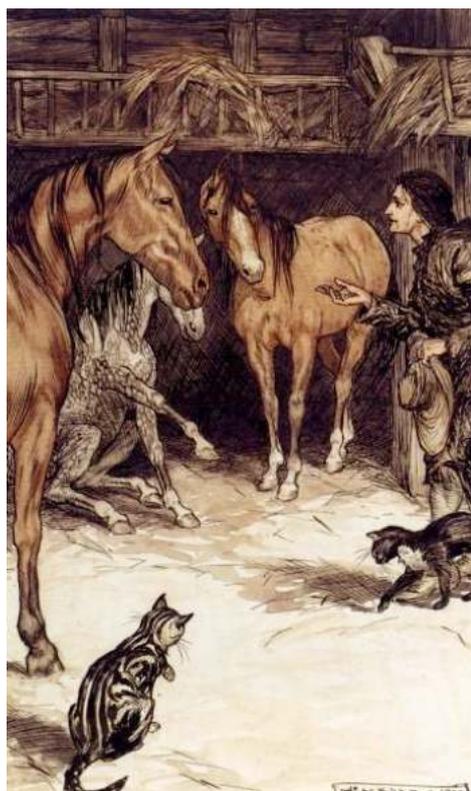
Ce fut d'abord pour moi un mets très insipide, quoique ce soit une nourriture ordinaire en plusieurs endroits de l'Europe ; mais je m'y accoutumai avec le temps, et, m'étant trouvé dans ma vie réduit à des états fâcheux, ce n'était pas la première fois que j'avais éprouvé qu'il faut peu de chose pour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

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

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

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

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



Pendant que je prononçais ces dernières paroles, mon maître paraissait inquiet, embarrassé et comme hors de lui-même. Douter et ne point croire ce qu'on entend dire est, parmi les Houyhnhnms, une opération d'esprit à laquelle ils ne sont point accoutumés ; et, lorsqu'on les y force, leur esprit sort pour ainsi dire hors de son assiette naturelle. Je me souviens même que, m'entretenant quelquefois avec mon maître au sujet des propriétés de la nature humaine, telle qu'elle est dans les autres parties du monde, et ayant occasion de lui parler du mensonge et de la tromperie, il avait beaucoup de peine à concevoir ce que je lui voulais dire, car il raisonnait ainsi : l'usage de la parole nous a été donné pour nous communiquer les uns aux autres ce que nous pensons, et pour être instruits de ce que nous ignorons. Or, si on dit la chose qui n'est pas, on n'agit point selon l'intention de la nature ; on fait un usage abusif de la parole ; on parle et on ne parle point. Parler, n'est-ce pas faire entendre ce que l'on pense ? Or, quand vous faites ce que vous appelez mentir, vous me faites entendre ce que vous ne pensez point : au lieu de me dire ce qui est, vous me dites ce qui n'est point ; vous ne parlez donc pas, vous ne faites qu'ouvrir la bouche pour rendre de vains sons ; vous ne me tirez point de mon ignorance, vous l'augmentez. Telle est l'idée que les Houyhnhnms ont de la faculté de mentir, que nous autres humains possédons dans un degré si parfait et si éminent.

Pour revenir à l'entretien particulier dont il s'agit, lorsque j'eus assuré Son Honneur que les yahous étaient, dans mon pays, les animaux maîtres et dominants (ce qui l'étonna beaucoup), il me demanda si nous avions des Houyhnhnms, et quel était parmi nous leur état et leur emploi. Je lui répondis que nous en avions un très grand nombre ; que pendant l'été ils paissaient dans les prairies, et que pendant l'hiver ils restaient dans leurs maisons, où ils avaient des yahous pour les servir, pour peigner leurs crins, pour nettoyer et frotter leur peau, pour laver leurs pieds, pour leur donner à manger. « Je vous entends, reprit-il, c'est-à-dire que, quoique vos yahous se flattent d'avoir un peu de raison, les Houyhnhnms sont toujours les maîtres, comme ici. Plût au Ciel seulement que nos yahous fussent aussi dociles et aussi bons domestiques que ceux de votre pays ! Mais poursuivez, je vous prie. »

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

tous les harnais des chevaux qui traînent un carrosse, une charrette ou une charrue. J'ajoutai que l'on attachait au bout des pieds de tous nos Houyhnhnms une plaque d'une certaine substance très dure, appelée fer, pour conserver leur sabot et l'empêcher de se briser dans les chemins pierreux.

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

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

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

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

Je lui dis donc que j'étais né d'honnêtes parents, dans une île qu'on appelait l'Angleterre, qui était si éloignée que le plus vigoureux des Houyhnhnms pourrait à peine faire ce voyage pendant la course annuelle du soleil ; que j'avais d'abord exercé la chirurgie, qui est l'art de guérir les blessures ; que mon pays était gouverné par une femelle que nous appelions la reine ; que je l'avais quitté pour tâcher de m'enrichir et de mettre à mon retour ma famille un peu à son aise ; que, dans le dernier de mes voyages, j'avais été capitaine de vaisseau, ayant environ cinquante yahous sous moi, dont la plupart étaient morts en chemin, de sorte que j'avais été obligé de les remplacer par d'autres tirés de diverses nations ; que notre vaisseau avait été deux fois en danger de faire naufrage, la première fois par une violente tempête, et la seconde pour avoir heurté contre un rocher. Ici mon maître m'interrompit pour me demander comment j'avais pu engager des étrangers de différentes contrées à se hasarder de venir avec moi après les périls que j'avais courus et les pertes que j'avais faites. Je lui répondis que tous étaient des malheureux qui n'avaient ni feu ni lieu, et qui avaient été obligés de quitter leur pays, soit à cause du mauvais état de leurs affaires, soit pour les crimes qu'ils avaient commis ; que quelques-uns avaient été ruinés par les procès, d'autres par la débauche, d'autres par le jeu ; que la plupart étaient des traîtres, des assassins, des voleurs, des empoisonneurs, des brigands, des parjures, des faussaires, des faux monnayeurs, des

soldats déserteurs, et presque tous des échappés de prison ; qu'enfin nul d'eux n'osait retourner dans son pays de peur d'y être pendu ou d'y pourrir dans un cachot.

Pendant ce discours, mon maître fut obligé de m'interrompre plusieurs fois. J'usai de beaucoup de circonlocutions pour lui donner l'idée de tous ces crimes qui avaient obligé la plupart de ceux de ma suite à quitter leur pays. Il ne pouvait concevoir



à quelle intention ces gens-là avaient commis ces forfaits, et ce qui les y avait pu porter. Pour lui éclaircir un peu cet article, je tâchai de lui donner une idée du désir insatiable que nous avons tous de nous agrandir et de nous enrichir, et des funestes effets du luxe, de l'intempérance, de la malice et de l'envie ; mais je ne pus lui faire entendre tout cela que par des exemples et des hypothèses, car il ne pouvait comprendre que tous ces vices existassent réellement ; aussi me parut-il comme une personne dont l'imagination est frappée du récit d'une chose qu'elle n'a jamais vue, et dont elle n'a jamais entendu parler, qui baisse les yeux et ne peut exprimer par ses paroles sa surprise et son indignation.

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

« Chapitre huit. Philosophie et mœurs des Houyhnhnms.



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

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

un habit et des bas.

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

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

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

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

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

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



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

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

Leur chasteté réciproque est le fruit de la raison, et non de la crainte, des égards, ou du préjugé. Ils sont chastes et fidèles, parce que, pour la douceur de leur vie et pour le bon ordre, ils sont promis de l'être. C'est l'unique motif qui leur fait considérer la chasteté comme une vertu. Ils regardent d'ailleurs comme un vice condamné par la nature la négligence d'une propagation légitime de leur espèce, et ils abhorrent tout ce qui peut y mettre obstacle, ou y apporter quelque retardement.

Ils élèvent leurs enfants avec un soin infini. Tandis que la mère veille sur le corps et sur la santé, le père veille sur l'esprit et sur la raison. Ils répriment en eux, autant qu'il est possible, les saillies et les ardeurs fougueuses de la jeunesse, et les marient de bonne heure, conformément aux conseils de la raison et aux désirs de la nature. En attendant ils ne souffrent aux jeunes mâles qu'une seule maîtresse, qui loge avec eux, et est mise au nombre des domestiques de la maison, mais qui, au moment du mariage, est toujours congédiée.

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

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



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

« Ma femme et toute ma famille, en me revoyant, me témoignèrent leur surprise et leur joie : comme ils m'avaient cru mort, ils s'abandonnèrent à des transports que je ne puis exprimer. Je les embrassai tous assez froidement, à cause de l'idée d'yahou qui n'était pas encore sortie de mon esprit ; et pour cette raison je ne voulus point d'abord coucher avec ma femme. Du premier argent que j'eus, je l'employai à acheter deux jeunes chevaux, pour lesquels je fis bâtir une fort belle écurie, et auxquels je donnai un palefrenier du premier mérite, que je fis mon favori et mon confident. L'odeur de l'écurie me charmait, et j'y passais tous les jours quatre heures à parler à mes chers

chevaux, qui me rappelaient le souvenir des vertueux Houyhnhnms. Dans le temps que j'écrivis cette relation, il y a cinq ans que je suis de retour de mon dernier voyage, et que je vis retiré chez moi. La première année je souffris avec peine la vue de ma femme et de mes enfants, et ne pus presque gagner sur moi de manger avec eux. Mes idées changèrent dans la suite ; et aujourd'hui je suis un homme ordinaire, quoique toujours un peu misanthrope. »



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

PHILOSOPHIE	DOSSIER N° 4 – LA LIBERTE	ORGANISER LES RESSOURCES DOXOGRAPHIQUES
A RENDRE LE :		

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

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 ? »

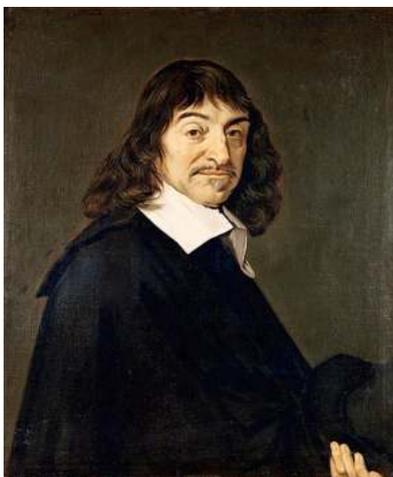
Ainsi la question même de la liberté était posée et nous étions au bord de la connaissance la plus profonde que l'homme peut avoir de lui-même. Car le secret d'un homme, ce n'est pas son complexe d'Œdipe ou d'infériorité, c'est la limite même de sa liberté, c'est son pouvoir de résistance aux supplices 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 Cavallès, 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.

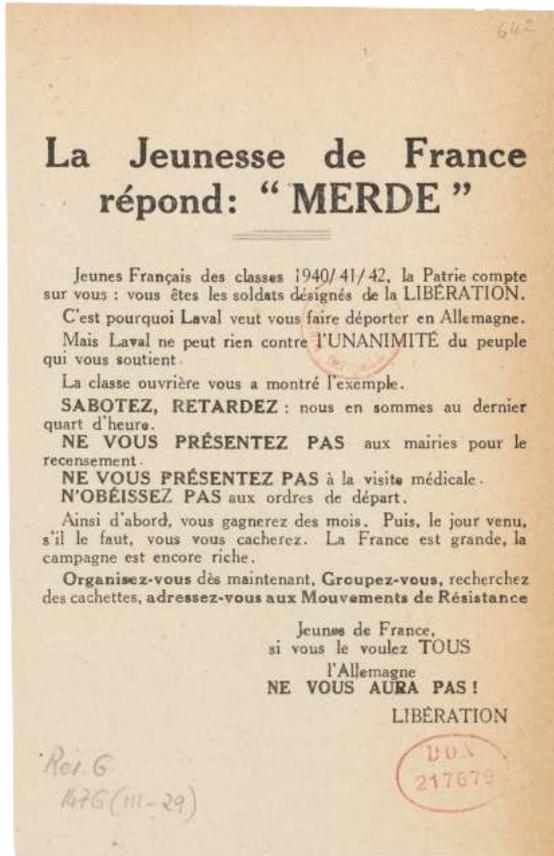
Se libérer des nécessités c'est donc les admettre, admettre un ordre qui nous régit malgré nous, nous rendre plus fort en acceptant les causes extérieures sans qu'elles ne soient une fatalité. En comprenant rationnellement, je n'agis plus selon une nécessité extérieure à mon être mais selon ma nécessité 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 Cavallès, 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° 5 – LA TECHNIQUE	LIRE, ANALYSER, COMPRENDRE, DISSERTER
A RENDRE LE :		

CONSIGNES :

1. Le **but de ce cinquième devoir** est de faire le pari de lire un texte long. Ce devoir permet aussi de mesurer l'importance de la lecture et la fécondité de l'utilisation des textes, c'est-à-dire de la pensée des autres.
2. La **présentation** doit être soignée ; l'**expression** doit être correcte (attention au lexique, à la syntaxe et à l'orthographe).
3. Les exercices de ce devoir sont à réaliser en **groupe et/ou 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.



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

L'idéologie sociale de la bagnole

« Le vice profond des bagnoles, c'est qu'elles sont comme les châteaux ou les villa sur la Côte : des biens de luxe inventés pour le plaisir exclusif d'une minorité de très riches et que rien, dans leur conception et leur nature, ne destinait au peuple. A la différence de l'aspirateur, de l'appareil de T.S.F. ou de la bicyclette, qui gardent toute leur valeur d'usage quand tout le monde en dispose, la bagnole, comme la villa sur la Côte, n'a d'intérêt et d'avantages que dans la mesure où la masse n'en dispose pas. C'est que, par sa conception comme par sa destination originelle, la bagnole est un bien de luxe. Et le luxe, par essence, cela ne se démocratise pas : si tout le monde accède au luxe, plus personne n'en tire d'avantages ; au contraire : tout le monde roule, frustre et dépossède les autres et est roulé, frustré et dépossédé par eux.

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

Bref, la démocratisation de l'accès aux plages n'admet qu'une seule solution : la solution collectiviste. Et cette solution passe obligatoirement par la guerre au luxe que constituent les plages privées, privilèges qu'une petite minorité s'arroge aux dépens de tous.

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

La monstruosité de cette démagogie saute aux yeux et pourtant la gauche ne dédaigne pas d'y recourir. Pourquoi la bagnole est-elle traitée en vache sacrée ? Pourquoi, à la différence des autres biens « privatifs », 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 carburation, de la lubrification, de l'allumage et de l'échange de pièces standard. A la différence de tous les propriétaires passés de moyens de locomotion, l'automobiliste allait avoir un rapport d'usager et de consommateur — et non pas de possesseur et de maître — au véhicule dont, formellement, il était le propriétaire. Ce véhicule, autrement dit, allait l'obliger à consommer et à utiliser une foule de services marchands et de produits industriels que seuls des tiers pourraient lui fournir. L'autonomie apparente du propriétaire d'une automobile recouvrait sa radicale dépendance.

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

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

Les gens se ruèrent sur les bagnoles jusqu'au moment où, les ouvriers y accédant à leur tour, les automobilistes constatèrent, frustrés, qu'on les avait bien eus. On leur avait promis un privilège de bourgeois ; ils s'étaient endettés pour y avoir accès et voici qu'ils s'apercevaient que tout le monde y accédait en même temps. Mais qu'est-ce qu'un privilège si tout le monde y accède ? C'est un marché de dupes. Pis, c'est chacun contre tous. C'est la paralysie générale par empoignade générale. Car lorsque tout le monde prétend rouler à la vitesse privilégiée des bourgeois, le résultat, c'est que rien ne roule plus, que la vitesse de circulation urbaine tombe — à Boston comme à Paris, à Rome ou à Londres — au-dessous de celle de l'omnibus à cheval et que la moyenne, sur les routes de dégagement, en fin de semaine, tombe au-dessous de la vitesse d'un cycliste.

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

Il en va de même pour toute ville. Il est impossible de circuler à plus de 20 km/h de moyenne dans le lacis 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'Isle 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 citoyens — 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.

EXERCICE 1 : exercice de lecture analytique

Lire un texte long, ça peut pas faire de mal ! La mise en page permet, à gauche du texte, de retenir ses idées principales et la structure de son argumentation.

EXERCICE 2 : exercice d'imitation

Une fois ce travail effectué collectivement, à vous de jouer pour mener à bien une nouvelle réflexion. Il doit être possible, un demi-siècle après André Gorz, d'écrire un texte sur le thème suivant : « **L'idéologie sociale des réseaux sociaux** ». A vous de jouer ! Quand il sera rédigé, vous le lirez devant la classe en partageant la parole entre les différents membres de votre groupe.



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*

EXERCICE 3 : explication de texte

« 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

Rédaction de la copie

Le candidat a le choix entre deux manières de rédiger l'explication de texte.

Il peut :

- soit répondre dans l'ordre, de manière précise et développée, aux questions posées (option n°1) ;
- soit suivre le développement de son choix (option n°2). Il indique son option de rédaction (option n°1 ou option n°2) au début de sa copie.

Questions de l'option n°1

A. Éléments d'analyse

1. Qu'est-ce qu'une « route en lacets qui monte » ? Pourquoi cette image ?
1. Qui sont Renan, Romain Rolland et Tolstoï, cités dans ce texte par Alain ? Pourquoi ces références ?
2. Expliquez la phrase suivante : « Je reconnais ici le grand jeu des dieux supérieurs, qui font que tout serve leurs desseins. »
3. Expliquez la phrase suivante : « Et Pangloss, avant ceux-là, louait la Providence, de ce qu'elle fait sortir un petit bien de tant de maux. »

B. Éléments de synthèse

1. Quelle est la question à laquelle l'auteur tente de répondre ici ?
2. Dégagez les différents moments de l'argumentation.
3. En vous appuyant sur les éléments précédents, dégagez l'idée principale du texte.

C. Commentaire

1. Quels sont les éléments de défiance qui peuvent conduire Alain à ainsi douter de la fatalité du progrès ?
2. La technique peut-elle changer la condition humaine ?

En écho...

« L'homme ne se soulèvera au-dessus de terre que si un outillage puissant lui fournit le point d'appui. Il devra peser sur la matière s'il veut se détacher d'elle. En d'autres termes, la mystique appelle la mécanique. On ne l'a pas assez remarqué, parce que la mécanique, par un accident d'aiguillage a été lancée sur une voie au bout de laquelle étaient le bien-être exagéré et le luxe pour un certain nombre, plutôt que la libération pour tous. Nous sommes frappés du résultat accidentel, nous ne voyons pas le machinisme dans ce qu'il devrait être, dans ce qui en fait l'essence.

Allons plus loin. Si nos organes sont des instruments naturels, nos instruments sont par là même des organes artificiels. L'outil de l'ouvrier continue son bras ; l'outillage de l'humanité est donc un prolongement de son corps. La nature, en nous dotant d'une intelligence essentiellement fabricante, avait ainsi préparé pour nous un certain agrandissement. Mais des machines qui marchent au pétrole, au charbon, à la « houille blanche » et qui convertissent en mouvement des énergies potentielles accumulées pendant des millions d'années, sont venues donner à notre organisme une extension si vaste et une puissance si formidable, si disproportionnée à sa dimension et à sa force, que sûrement il n'en avait rien été prévu dans le plan de structure de notre espèce: ce fut une chance unique, la plus grande réussite matérielle de l'homme sur la planète. Une impulsion spirituelle avait peut-être été imprimée au début : l'extension s'était faite automatiquement, servie par le coup de pioche accidentel qui heurta sous terre un trésor miraculeux Or, dans ce corps démesurément grossi, l'âme reste ce qu'elle était, trop petite maintenant pour le remplir, trop faible pour le diriger. D'où le vide entre lui et elle. D'où les redoutables problèmes sociaux, politiques, internationaux, qui sont autant de définitions de ce vide et qui, pour le combler, provoquent aujourd'hui tant d'efforts désordonnés et inefficaces: il y faudrait de nouvelles réserves d'énergie potentielle, cette fois morale. Ne nous bornons donc pas à dire, comme nous le faisons plus haut, que la mystique appelle la mécanique. Ajoutons que le corps agrandi attend un supplément d'âme, et que la mécanique exigerait une mystique. Les origines de cette mécanique sont peut-être plus mystiques qu'on ne le croirait; elle ne retrouvera sa direction vraie, elle ne rendra des services proportionnés à sa puissance, que si l'humanité qu'elle a courbée encore davantage vers la terre arrive par elle à se redresser, et à regarder le ciel. »



PHILOSOPHIE	DOSSIER N° 6 – LA JUSTICE	ARGUMENTER, EXPLIQUER
A RENDRE LE :		

CONSIGNES :

1. Le **but de ce sixième devoir** est de peaufiner encore la maîtrise des 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 de droit** : 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.

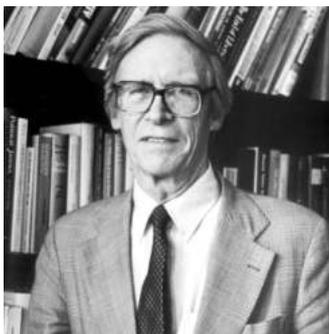
Rôle 4 : Le n°4 est en tête dans les sondages avec 43 % d'intentions de vote. Son parti est nouveau, aussi aucun député actuel n'en est membre pour l'instant.

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. »

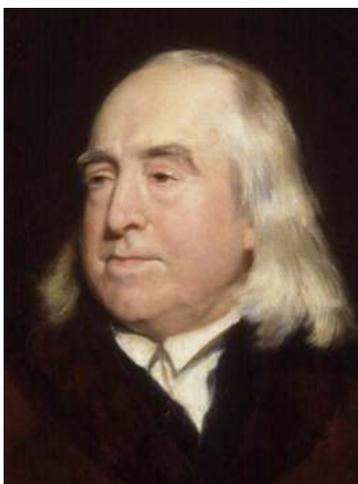
John Rawls, *Théorie de la justice*, 1971

« 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, dont les 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, il 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

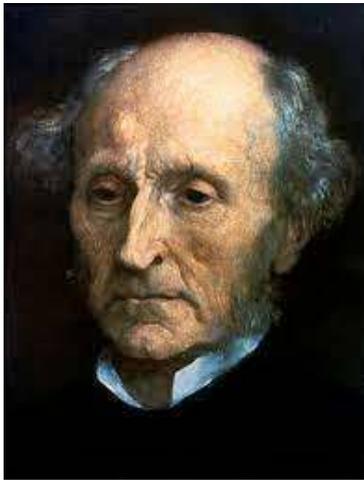
« Afin de rendre compte exactement de l'orientation générale de n'importe quel acte par lequel les intérêts d'une communauté sont affectés, procédez comme suit. Commencez avec n'importe laquelle des personnes dont les intérêts semblent les plus immédiatement être affectés par cet acte, et tenez compte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

« - Permetts-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. »

Dostoïevski, *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 industrieux, 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.

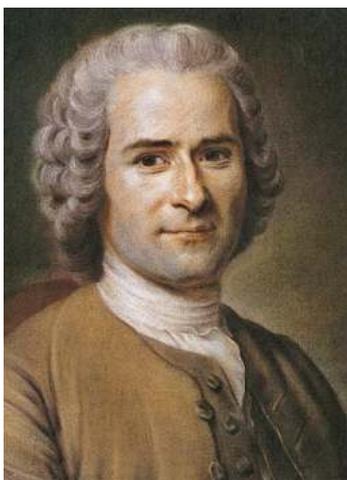
Le grand problème est de savoir si cette nouvelle exigence d'égalité n'est pas en conflit avec l'égalité des règles de juste conduite que le gouvernement est tenu d'imposer à tous dans une société libre. Il y a évidemment une grande différence entre un pouvoir à qui l'on demande de placer les citoyens 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 inexistants. 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

correspond à l'intérêt commun ou général : ce qui vaut non pas pour moi, en particulier, mais pour l'ensemble de la collectivité, pour la nation ou le pays en général. Quand on vote pour des représentants chargés d'élaborer la loi en notre nom ou lors d'un référendum sur une question qui nous est directement adressée, nous devons avoir un niveau d'informations suffisant pour déterminer, parmi les options proposées par les programmes des partis et des candidats, laquelle va dans le sens du bien public ou de l'intérêt général. Par exemple, à titre personnel, pour savoir si augmenter les impôts bénéficiera à la collectivité ou pas, je ne dois pas juger en fonction de l'impact que cela pourrait avoir sur moi mais selon la perspective la plus large possible. Or, afin d'élargir mon point de vue personnel, j'ai besoin qu'on me présente les théories économiques et les différentes conceptions de la justice sociale qui s'affrontent sur ce sujet.

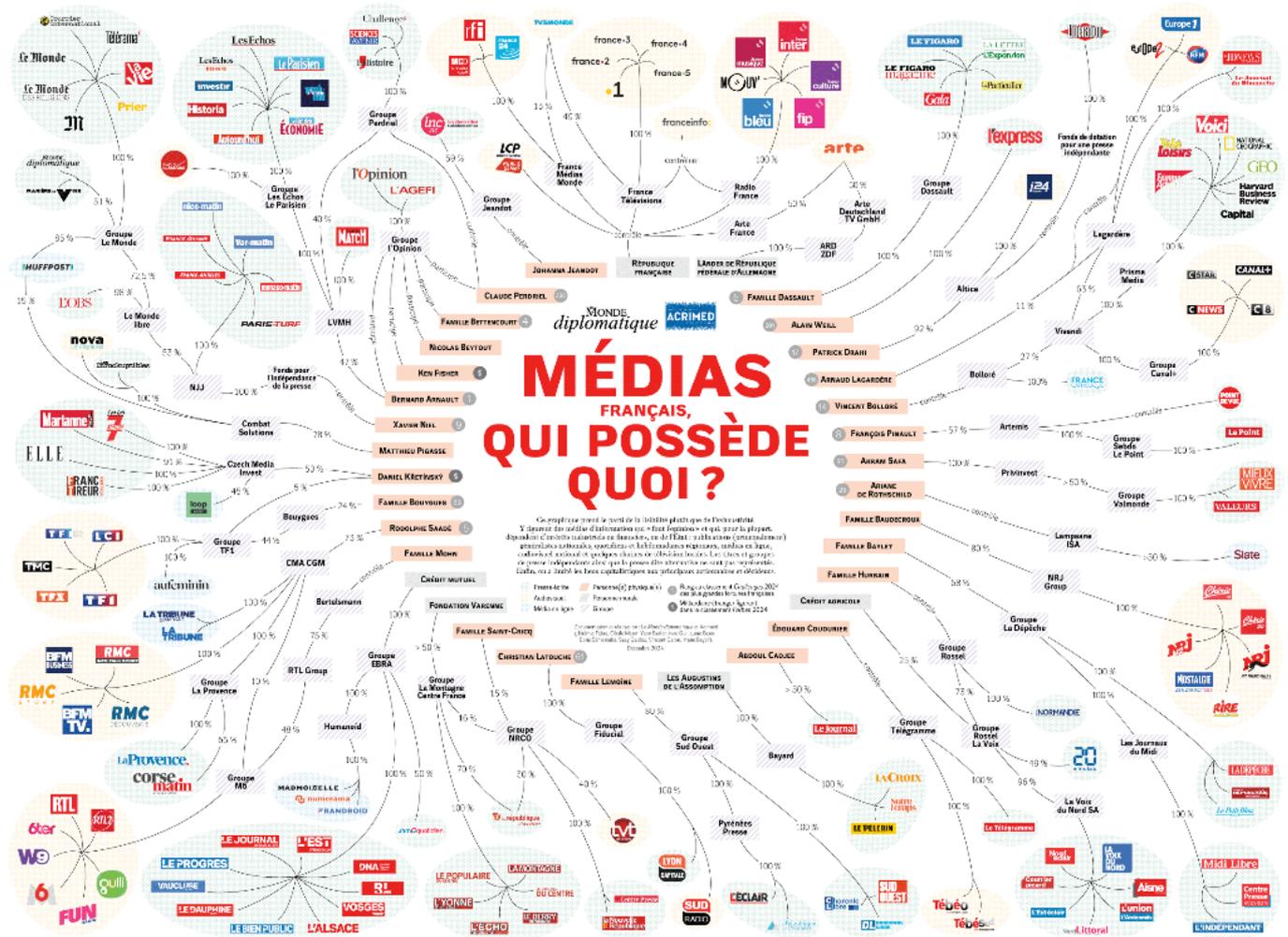
Rawls insiste sur l'idée que l'existence d'un débat public à travers lequel les avis s'expriment et les informations circulent n'est pas quelque chose d'accessoire : c'est la condition nécessaire pour faire usage de notre droit à participer à la prise de décision politique (« *les libertés qui sont protégées par le principe de la participation* »). Il est ainsi fidèle à l'esprit du siècle des Lumières et à l'idée cardinale selon laquelle les progrès de la liberté vont de pair avec ceux de la diffusion des savoirs et de la publicité des idées.

Dans cette optique, il est important que la production et la circulation des connaissances ne soient pas sous le contrôle exclusif voire le monopole du pouvoir étatique comme ce fut longtemps le cas. Par conséquent, c'est d'abord une bonne chose qu'il y ait des auteurs, des éditeurs, des journalistes indépendants. Mais, rappelle Rawls, le regroupement des éditeurs et des journalistes au sein d'entreprises privées appartenant à des propriétaires fortunés, donc puissants, représente le revers de la médaille : le risque est réel de voir « *les plus favorisés capables d'exercer une plus grande influence sur le développement de la législation* ». Concrètement, cela aboutit à orienter la présentation de l'information dans le sens de l'intérêt des propriétaires en question et non de l'intérêt général. Il ne s'agit aucunement de complotisme de la part de l'auteur : il est tout à fait humain que quelqu'un défende ses intérêts, c'est-à-dire cherche à imposer « *un règlement des problèmes sociaux* » qui « *renfor[ce] la position privilégiée* » qu'il a déjà dans la société, au regard du pouvoir que confère la richesse. Seulement, une inégalité apparaît dans la répartition de la liberté politique dont, en théorie, chaque citoyen dispose pareillement : de par leur influence dans le débat public, les propriétaires (de médias notamment) peuvent davantage l'exercer, au détriment de tous les autres.

Le dernier temps du texte permet de réaliser une nouvelle fois qu'il n'y a pas de liberté sans règle pour l'encadrer. La liberté d'expression et de manifestation des opinions n'échappe pas à ce principe. Mais, concernant la question qui préoccupe Rawls, la solution qu'il défend est originale. Il ne propose pas que l'Etat intervienne directement pour limiter la propriété privée des médias, et encore moins par une forme de censure autoritaire. Il prône en réalité une intervention indirecte, en souhaitant que l'Etat aide (par des subventions en priorité) les médias afin qu'il y en ait le plus possible, partant du principe que, plus il y a de sources d'informations et de canaux d'expression des idées, plus la diversité des opinions présente dans la société est représentée. C'est la meilleure façon pour que l'Etat rétablisse l'égalité dans l'usage des libertés politiques car elle évite une solution qui prendrait la forme d'une interdiction. En effet, il y aurait quelque chose de paradoxal à ce que, pour favoriser la liberté d'expression, l'Etat la limite. La pensée de Rawls s'inscrit ici à plein dans le cadre de la tradition dite du libéralisme politique, tradition fortement attachée à la notion de pluralisme : la recherche effective du bien commun exige l'existence et la représentation d'une pluralité aussi grande possible d'opinions.

Conclusion

En conclusion, ce texte nous rappelle qu'il y a une différence entre la liberté de droit et la liberté de fait : il ne suffit pas de se voir accorder un droit pour être en capacité de l'utiliser au même titre que tous les autres. Le progrès humain se définit souvent par l'objectif de réduire l'écart entre les deux. Concernant le sujet du texte, il est intéressant d'opposer à Rawls une critique souvent faite au libéralisme politique, critique d'autant plus pertinente dans le contexte actuel d'une concentration de la propriété des médias entre les mains d'un petit nombre de personnes. En effet, ne faut-il pas remettre en question l'idée qu'il suffirait de favoriser l'existence d'autres médias pour compenser l'influence des plus puissants d'entre eux ? Ne faudrait-il pas commencer par décider que l'information n'est pas une marchandise comme une autre en raison de sa valeur démocratique et qu'à ce titre, il serait légitime de limiter le nombre de médias qu'une seule personne peut posséder ? Dans ce cas, cela signifierait qu'on limiterait une liberté économique – celle de posséder des médias – au nom de la liberté politique. Ce débat est présent en France depuis plusieurs dizaines d'années.



A RENDRE LE :

CONSIGNES :

1. Le **but de ce septième devoir** est d'achever la maîtrise des principes des exercices de l'épreuve du baccalauréat.
2. Il vise également à solidifier sa culture en histoire des arts.
3. La **présentation** doit être soignée ; l'**expression** doit être correcte.
4. Ce devoir est à réaliser en groupe. Un dossier sera rendu avec, précisés, le nom de ses auteurs ainsi que la classe à laquelle ils appartiennent.

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.

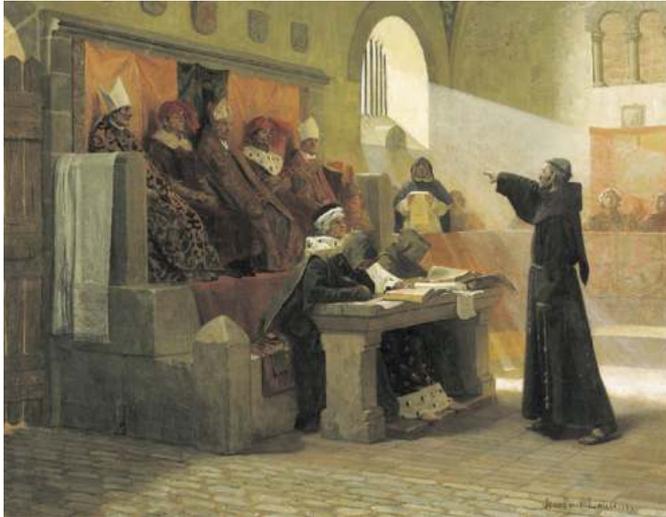
CULTURE : Vous devez montrer votre culture philosophique et votre culture générale. Faites référence aux philosophes et aux œuvres philosophiques que vous connaissez, en évitant les arguments d'autorité et le catalogue historique. Utilisez des références littéraires, historiques, mythologiques, artistiques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

ORAL AU CHOIX

L'Index librorum prohibitorum ou ILP (Index des livres interdits) était une liste des ouvrages jugés nocifs par l'Eglise et bannis sous toutes leurs formes et traductions. La liste des auteurs mis à l'Index entre 1632 et 1966 est très longue et compte plusieurs milliers d'ouvrages. Les œuvres de quelques écrivains ou savants notables ont figuré dans l'Index sous des raisons diverses : hérésie, immoralité, licence sexuelle, théories politiques subversives, etc. La vingtième et dernière édition est parue en 1948, et l'Index lui-même a été définitivement aboli le 14 juin 1966 par le pape Paul VI.

De A comme d'Alembert à Z comme Zola, voici une liste des plus célèbres mis à l'Index.

D'Alembert	Hobbes	George Sand
Baudelaire	Hugo	Sartre
Balzac	Hume	Spinoza
Bayle	Cornelius Jansen	Jonathan Swift
Beauvoir	Kant	Hippolyte Taine
Beccaria	Kepler	Voltaire
Bentham	La Fontaine	Zola
Bergson	Lamartine	
Berkeley	Pierre Larousse	
Bruno	John Locke	
Casanova	Machiavel	
Comte	Maïmonide	
Condillac	Malebranche	
Condorcet	Michelet	
Copernic	John Stuart Mill	
Daumier	Montaigne	
Diderot	Montesquieu	
Dumas	Moravia	
Erasme	Orwell	
Flaubert	Pascal	
Fontenelle	Proudhon	
Fourier	Renan	
Gide	Rabelais	



Choisissez-en un. Imaginez que votre groupe a la charge de décider s'il faut mettre les œuvres de cet auteur à l'Index ou pas. La charge doit être aussi sévère que la défense doit être virulente.

Consignes :

1. Chacun des membres du groupe doit prendre la parole. Chaque discours (accusation puis défense) dure 5 minutes maximum : le chronomètre vous arrêtera ! Les deux discours enchaînés durent 10 min en tout. Entraînez-vous à tenir dans les temps impartis et à vous distribuer la parole. **A ce stade de l'entraînement, vous devez parler sans notes.** Découper l'exposé en répartissant la parole permettra de mieux mémoriser le discours.

2. **Élément indispensable :** chaque discours doit comporter :

- un argument par analogie
- un raisonnement par l'absurde
- un raisonnement par opposition
- un contre-exemple
- un raisonnement concessif
- un raisonnement déductif

L'ordre des arguments est libre, mais leur nature doit être précisée à chaque fois (voir la fiche *ad hoc* dans ce fascicule et se reporter au fascicule de méthode en ligne sur le Philofil).



Si vous répugnez à jouer les inquisiteurs et préférez vous imaginer sous le soleil avignonnais, dans un studio de radio parisien ou dans la rédaction d'un journal culturel, vous réaliserez le même exercice en débattant d'une œuvre à la représentation de laquelle vous avez assisté cette année. « Attention, le théâtre n'est pas là uniquement pour rassembler, il est aussi là, et surtout là, pour diviser, pour ouvrir une réflexion et un débat. », disait Jean Vilar.

Vous pouvez être honnête et sincère ; vous pouvez être retors et de mauvaise foi...

« Voici un exemplaire du livre de Nathan que Dauriat vient de me donner ; la seconde édition paraît demain, relis cet ouvrage et

broche un article qui le démolisse. » Dans *Illusions perdues*, Balzac décrit le monde corrompu du journalisme de son époque. Comment écrire du mal d'un bon livre, s'émeut le jeune journaliste intègre auquel s'adresse Lousteau ? Celui-ci lui livre alors la recette de la fausse critique à charge :

« Mon cher, un journaliste est un acrobate, il faut t'habituer aux inconvénients de l'état. Tiens, je suis bon enfant, moi ! voici la manière de procéder en semblable occurrence. Attention, mon petit ! Tu commenceras par trouver l'œuvre belle, et tu peux t'amuser à écrire alors ce que tu en penses. Le public se dira : « Ce critique est sans jalousie, il sera sans doute impartial. » Après avoir conquis l'estime de ton lecteur, tu regretteras d'avoir à blâmer le système dans lequel de semblables livres vont faire entrer la littérature française. (...) Tu feras tomber cette argumentation sur Nathan, en démontrant qu'il est un imitateur et n'a que l'apparence du talent. (...) Malgré le mérite de cette œuvre, elle te paraît alors fatale et dangereuse, elle ouvre les portes du temple de la Gloire à la foule (...). Tu diras qu'après avoir eu le bonheur de vendre une édition de ce livre, le libraire est bien audacieux d'en faire une seconde, et tu regretteras qu'un si habile éditeur connaisse si peu les instincts du pays. Voilà tes masses. Saupoudre-moi d'esprit ces raisonnements, relève-les par un petit filet de vinaigre, et Dauriat est frit dans la poêle aux articles. Mais n'oublie pas de terminer en ayant l'air de plaindre dans Nathan l'erreur d'un homme à qui, s'il quitte cette voie, la littérature contemporaine devra de belles œuvres. »

ECRIT

« Si je pouvais m'assurer qu'un témoin a bien vu, et qu'il a voulu me dire vrai, son témoignage pour moi deviendrait infaillible : ce n'est qu'à proportion des degrés de cette double assurance que croît ma persuasion ; elle ne s'élèvera jamais jusqu'à une pleine démonstration, tant que le témoignage sera unique, et que je considérerai le témoin en particulier ; parce que quelques connaissances que j'ai du cœur humain, je ne le connaîtrai jamais assez parfaitement pour en deviner les divers caprices, et tous les ressorts mystérieux qui le font mouvoir. Mais ce que je chercherai en vain dans un témoignage, je le trouve dans le concours de plusieurs témoignages, parce que l'humanité s'y peint ; je puis, en conséquence des lois que suivent les esprits, assurer que la seule vérité a pu réunir tant de personnes, dont les intérêts sont si divers, et les passions si opposées. L'erreur a différentes formes, selon le tour d'esprit des hommes, selon les préjugés de religion et d'éducation dans lesquels ils sont nourris : si donc je les vois, malgré cette prodigieuse variété de préjugés qui différencient si fort les nations, se réunir dans la déposition d'un même fait, je ne dois nullement douter de sa réalité. Plus vous me prouvez que les passions qui gouvernent les hommes sont bizarres, capricieuses, et déraisonnables, plus vous serez éloquents à m'exagérer la multiplicité d'erreurs que font naître tant de préjugés différents ; et plus vous me confirmerez, à votre grand étonnement, dans la persuasion où je suis, qu'il n'y a que la vérité qui puisse faire parler de la même manière tant d'hommes d'un caractère opposé. »

Le candidat a le choix entre deux manières de rédiger l'explication de texte.

Il peut :

- soit répondre dans l'ordre, de manière précise et développée, aux questions posées (option n°1);
- soit suivre le développement de son choix (option n°2). Il indique son option de rédaction (option n°1 ou option n°2) au début de sa copie.

Questions de l'option n°1

A. Éléments d'analyse

1. Que désigne la « double assurance » ? En quoi permet-elle d'augmenter la persuasion ?
2. Pourquoi un seul témoignage ne suffit-il pas pour établir la vérité ?
3. Pourquoi l'erreur prend-elle différentes formes ?
4. Expliquez : « il n'y a que la vérité qui puisse faire parler de la même manière tant d'hommes d'un caractère opposé ».

B. Éléments de synthèse

1. Quelle est la question à laquelle l'auteur tente de répondre ici ?
2. Dégagez les différents moments de l'argumentation.
3. En vous appuyant sur les éléments précédents, dégagez l'idée principale du texte.

C. Commentaire

1. Qu'est-ce qui nous empêche de faire confiance à un témoin ?
2. Des témoignages concordants suffisent-ils à établir la vérité ?

POUR ALLER PLUS LOIN...



« Le but final de l'instauration d'un régime politique n'est pas la domination, ni la répression des hommes, ni leur soumission au joug d'un autre ; ce à quoi l'on a visé par un tel système, c'est à libérer l'individu de la crainte – de sorte que chacun vive autant que possible, en sécurité ; en d'autres termes conserve au plus haut point son droit naturel de vivre et d'accomplir une action (sans nuire ni à soi-même ni à autrui). Non, je le répète, le but poursuivi ne saurait être de transformer des hommes raisonnables en bêtes ou en automates ! Ce qu'on a voulu leur donner, c'est bien plutôt, la pleine latitude de s'acquitter dans une sécurité parfaite des fonctions de leur corps et de leur esprit. Après quoi, ils seront en mesure de raisonner plus librement, ils ne s'affronteront plus avec les armes de la haine, de la colère, de la ruse et ils se traiteront mutuellement sans injustice. Bref, le but de l'organisation en société, c'est la liberté ! Nous avons vu que la constitution d'une communauté publique s'opérait dès lors à une simple et unique condition : toute puissance de décision devait, à l'avenir, prendre son origine soit en la collectivité même de tous les membres de la société, soit en quelques-uns, soit en un seul d'entre eux. En effet, puisque les hommes, laissés libres, portent des jugements très variés, puisque chaque individu s'imagine être seul à tout savoir et que l'unanimité des pensées comme des paroles reste irréalisable – aucune possibilité d'existence paisible ne s'offrirait, si tous n'avaient individuellement renoncé au droit d'agir sous l'impulsion de leur décision personnelle. En d'autres termes, chaque

individu a bien renoncé à son droit d'agir selon son propre vouloir, mais il n'a rien aliéné de son droit de raisonner, ni de juger. D'où la conséquence : certes, nul ne saurait, sans menacer le droit de la souveraine Puissance, accomplir une action quelconque contre le vouloir de celle-ci ; mais les exigences de la vie en une société organisée n'interdisent à personne de penser, de juger, et, par suite de s'exprimer spontanément. A condition que chacun se contente d'exprimer ou d'enseigner sa pensée en ne faisant appel qu'aux ressources du raisonnement et s'abstienne de chercher appui sur la ruse, la colère, la haine ; enfin à condition qu'il ne se flatte pas d'introduire la moindre mesure nouvelle dans l'Etat, sous l'unique garantie de son propre vouloir. Par exemple, admettons qu'un sujet ait montré en quoi une loi est déraisonnable et qu'il souhaite la voir abroger. S'il prend soin, en même temps, de soumettre son opinion au jugement de la souveraine Puissance (car celle-ci est seule en position de faire et d'abroger les lois), s'il s'abstient entre temps de toute manifestation active d'opposition à la loi en question, il est – au titre d'excellent citoyen – digne en tout point de la reconnaissance de la communauté. Au contraire, si son intervention ne vise qu'à accuser les pouvoirs publics d'injustice et à les désigner aux passions de la foule, puis, s'il s'efforce de faire abroger la loi de toute manière, ce sujet est indubitablement un perturbateur et un rebelle ».

Spinoza, *Traité théologico-politique*, chapitre XX

Le 20 août 1672, à La Haye, les frères Jan et Cornélis de Witt, chefs du parti républicain (c'est-à-dire libéral, favorable à l'instauration d'une république), sont massacrés dans la rue par une foule excitée et manipulée par le parti des Orangistes (favorable à la monarchie absolue et au prince Guillaume d'Orange). Les autorités laissent faire, le crime demeure impuni et aucune enquête n'est diligentée. Lorsqu'il apprend la nouvelle, Spinoza, scandalisé, veut aller placarder sur les murs de la ville une affiche sur laquelle sont écrits ces deux mots : « *Ultimi barbarorum* » (les derniers des barbares). Van Spick, son logeur, retient Spinoza et le dissuade de mettre son projet à exécution, craignant qu'il ne soit à son tour lynché par la foule.

Spinoza avait déjà été personnellement victime des persécutions idéologiques. Il avait subi, dans sa jeunesse, l'épreuve infamante et définitive du *herem*, châtement infligé par les rabbins et qui consiste à chasser l'infidèle ou le mécréant hors de sa communauté, assorti d'une malédiction perpétuelle qui confère à l'accusé le statut social de paria. Un fanatique juif tenta plus tard de l'assassiner. Il se remit de sa blessure, mais on rapporte qu'il conserva longtemps son manteau percé par le poignard et taché de sang, en guise d'avertissement. Il adopta comme devise la formule latine « *caute* » : « méfie-toi » ou « prends garde ».

Spinoza a développé dans son œuvre une critique radicale de la superstition religieuse et du fanatisme, une conception de Dieu assimilé à la Nature, jugée hérétique par toutes les religions, ainsi que des convictions en faveur de la démocratie et de la laïcité.



Lorsque Leibniz rendit visite à Spinoza, quatre ans après le massacre des frères de Witt, il écrivit : « j'ai passé plusieurs heures avec Spinoza, après dîner. Il m'a dit que le jour du massacre des de Witt, il avait voulu sortir de chez lui la nuit tombée pour placarder, sur le lieu des massacres, l'inscription « les derniers des barbares », mais son logeur le dissuada de sortir, de peur qu'il ne finisse lui aussi en pièces. »

« Personne ne soutient que les actions doivent être aussi libres que les opinions. Au contraire, même les opinions perdent leur immunité lorsqu'on les exprime dans des circonstances telles que leur expression devient une instigation manifeste à quelque méfait. L'idée que ce sont les marchands de blé qui affament les pauvres ou que la propriété privée est un vol ne devrait pas être inquiétée tant qu'elle ne fait que circuler dans la presse ; mais elle peut encourir une juste punition si on l'exprime oralement, au milieu d'un rassemblement de furieux attroupés devant la porte d'un marchand de blé, ou si on la répand dans ce même rassemblement sous forme de placard. Les actes de toute nature qui sans cause justifiable nuisent à autrui peuvent être contrôlés – et dans les cas les plus graves, ils le doivent – par la réprobation et, si nécessaire, par une intervention active des gens. La liberté de l'individu doit être contenue dans cette limite : il ne doit pas nuire à autrui. Et dès lors qu'il s'abstient d'importuner les autres et qu'il se contente d'agir

suivant son inclination et son jugement dans ce qui ne concerne que lui, les mêmes raisons qui montrent que l'opinion doit être libre prouvent également qu'on devrait pouvoir, sans vexations, mettre son opinion en pratique à ses propres dépens. Que les hommes ne soient pas infaillibles, que ses vérités ne soient, pour la plupart, que des demi-vérités, que l'unité d'opinions ne soit pas souhaitable si elle ne résulte pas de la comparaison la plus libre et la plus totale des opinions contraires, et enfin que la diversité d'opinions ne soit pas un mal mais un bien tant que l'humanité n'est pas mieux à même de reconnaître toutes les facettes de la vérité : voilà des principes applicables tant à la manière d'agir des hommes qu'à leurs opinions. De même qu'il est utile, tant que l'humanité est imparfaite, qu'il y ait des opinions différentes, il est bon qu'il y ait différentes façons de vivre et que toute latitude soit donnée aux divers caractères, tant qu'ils ne nuisent pas aux autres, et qu'il est donné à chacun d'éprouver la valeur des différents genres de vie.

Bref, il est souhaitable que l'individualité puisse s'affirmer dans tout ce qui ne touche pas directement les autres. Si ce n'est pas le caractère propre de la personne, mais les traditions et les mœurs des autres qui dictent les règles de conduite, c'est qu'il manque l'un des principaux ingrédients du bonheur humain, et en tout cas l'ingrédient le plus essentiel du progrès individuel ou social. »

John Stuart Mill, *De la liberté*, 1859



« Parmi les justifications les plus fortes du principe de la liberté d'expression, il me semble que la plus convaincante reste celle de John Stuart Mill. Elle implique qu'il faut distinguer aussi clairement que possible les offenses et les préjudices. Les offenses sont des actes qui provoquent des émotions négatives comme le dégoût ou la colère, mais pas de dommages physiques concrets à des individus particuliers. Il peut s'agir de représentations écrites ou visuelles qui causent au pire des crimes imaginaires ou des crimes sans victimes, c'est-à-dire des réactions de répulsion qui visent des actes dans lesquels on ne peut pas identifier une victime au sens concret du mot. Ainsi, les anges et les dieux ne font pas partie de la classe des êtres qui pourraient être littéralement des victimes et toute atteinte à leur égard est une offense et non un préjudice. Parlant de ce genre d'offense, Mill citait Tacite : « Les offenses commises vis-à-vis des dieux sont l'affaire des dieux ». Il ajoutait ironiquement : « Il reste à prouver que la société ou l'un de ses fonctionnaires a reçu d'en haut le mandat de venger toute offense supposée au Tout-Puissant qui ne constitue pas également un tort infligé à nos semblables. » De leur côté, les préjudices sont des actes qui causent ou peuvent causer des dommages concrets graves et évidents à des individus particuliers. Dans le domaine de la liberté d'expression, on peut parler de préjudices à propos de la diffusion de rumeurs infondées qui portent atteinte à la réputation d'une personne. On pourrait dire aussi que les discours de haine qui appellent clairement à la persécution, la déportation ou l'élimination physique d'une personne ou d'une population spécifique sont des préjudices et pas seulement des offenses.

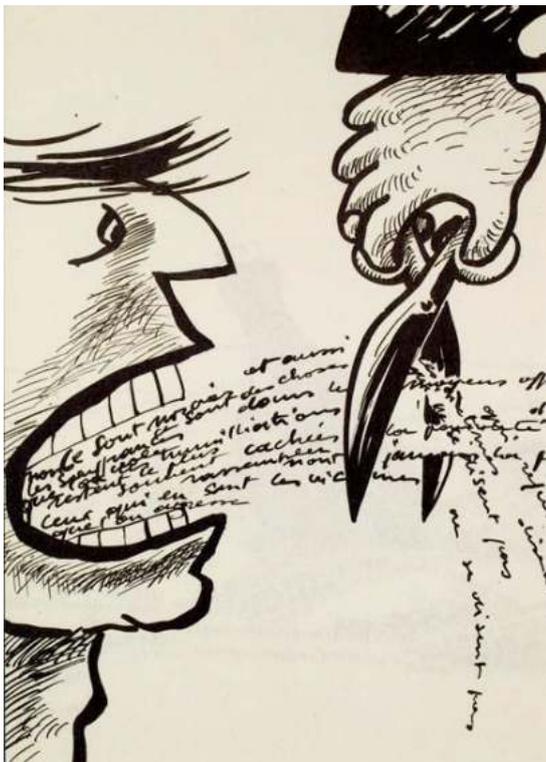
En réalité, défendre la pleine liberté d'offenser ne signifie pas justifier la liberté de causer des préjudices. Il est sûr que les frontières entre offenses et préjudices ne sont pas toujours évidentes. Des offenses peuvent se transformer en préjudices s'il est impossible de les éviter, ou si elles sont systématiques et visent un groupe de personnes particulier. Cependant, il me semble qu'il est important de donner à cette distinction la valeur d'un principe général même s'il n'est pas toujours facile de déterminer ses conditions d'application. Il serait difficile en effet de défendre la liberté d'expression sans reconnaître la pleine liberté d'offenser, celle que l'équipe décimée de Charlie Hebdo a si bien pratiquée en se moquant des croyances absurdes et des préjugés racistes ou xénophobes, sans jamais causer le moindre préjudice concret à qui que ce soit en particulier. »

Ruwen Ogien, *La Liberté d'offenser*, 2007

« L'artiste est créateur de belles choses. L'art a pour but de rendre l'art manifeste et de cacher l'artiste. Le critique est celui qui sait traduire autrement ou dans un nouveau matériau l'impression qu'il éprouve devant de belles choses. La critique, dans sa forme la plus élevée comme la plus basse, est une forme d'autobiographie. Ceux qui voient dans les belles choses des significations laides sont corrompus sans être charmants. C'est une faute. Ceux qui voient dans les belles choses de belles significations sont cultivés. Pour ceux-là, il y a de l'espoir. Ils sont les élus pour qui les belles choses ne signifient que Beauté. Il n'existe pas de livre moral ou immoral. Les livres sont bien ou mal écrits. Voilà tout.

L'aversion du XIXe siècle pour le Réalisme, c'est Caliban enragé de ne pas se voir dans un miroir. L'aversion du XIXe siècle pour le Romantisme, c'est Caliban enragé de ne pas se voir dans un miroir. La vie morale de l'homme n'est qu'une partie de ce dont traite l'artiste alors que la moralité de l'art consiste en l'usage parfait d'un médium imparfait. Un artiste ne désire rien prouver. On peut tout prouver, même des choses vraies. Un artiste n'a pas de préférences éthiques. Chez un artiste, une préférence éthique est un maniérisme impardonnable. Un artiste n'est jamais morbide. L'artiste peut tout exprimer. La pensée et le langage sont pour l'artiste les instruments de son art. Le vice et la vertu sont pour l'artiste les matériaux artistiques de son art. Du point de vue formel, l'art du musicien est l'archétype de tous les arts. Du point de vue de l'émotion, cet archétype réside dans le métier d'acteur. L'art est à la fois surface et symbole. Ceux qui vont au-dessous de la surface le font à leurs risques et périls. Ceux qui interprètent le symbole le font à leurs risques et périls. L'art est en réalité le miroir non de la vie mais du spectateur. La diversité des avis sur une œuvre d'art signifie qu'elle est nouvelle, complexe et essentielle. Là où les critiques diffèrent l'artiste est en accord avec lui-même. On peut pardonner à un homme de faire une chose utile tant qu'on ne l'admire pas. On n'a d'autre excuse lorsqu'on fait une chose inutile que de l'admirer intensément. Tout art est parfaitement inutile. »

Oscar Wilde, préface au *Portrait de Dorian Gray*



« En vérité le problème qui se pose à celui qui cherche la nature du dialogue n'est nul autre que celui de la violence et de la négation de celle-ci. Car que faut-il pour qu'il puisse y avoir dialogue ? La logique ne permet qu'une chose, à savoir, que le dialogue, une fois engagé, aboutisse, que l'on puisse dire lequel des interlocuteurs a raison, plus exactement, lequel des deux a tort : car s'il est certain que celui qui se contredit a tort, il n'est nullement prouvé que celui qui l'a convaincu de ce seul crime contre la loi du discours ne soit pas également fautif, avec ce seul avantage, tout temporaire, qu'il n'en a pas encore été convaincu. La logique, dans le dialogue, émonde les discours. Mais pourquoi l'homme accepte-t-il une situation dans laquelle il peut être confondu ?

Il l'accepte, parce que la seule autre issue est la violence, si l'on exclut, le silence et l'abstention de toute communication avec les autres hommes : quand on n'est pas du même avis, il faut se mettre d'accord ou se battre, jusqu'à ce que l'une des thèses disparaisse avec celui qui l'a défendue. Si l'on ne veut pas de cette seconde solution, il faut choisir la première, chaque fois que le dialogue porte sur des problèmes sérieux et qui ont de l'importance, qui doivent mener à une modification de la vie ou en confirmer la forme traditionnelle contre les attaques des novateurs. Concrètement parlant, quand il n'est pas un jeu (qui ne se comprend que comme image du sérieux), le dialogue porte, en dernier ressort, toujours sur la façon selon laquelle on doit vivre.

On ? C'est-à-dire, les hommes qui vivent déjà en communauté, qui possèdent déjà ces données qui sont nécessaires pour qu'il puisse y avoir dialogue - les hommes qui sont déjà d'accord sur l'essentiel et auxquels il suffit d'élaborer en commun les conséquences des thèses qu'ils ont déjà acceptées, tous ensemble. Ils sont en désaccord sur la façon de vivre, parce qu'ils sont en accord sur cette même façon : il ne s'agit que de compléter et de préciser. Ils acceptent le dialogue, parce qu'ils ont déjà exclu la violence.

Ils ne l'ont pas cependant exclue absolument. Au contraire, elle leur paraît nécessaire pour régler les différends qui peuvent s'élever entre eux et ceux qui n'ont pas l'avantage de vivre en communauté avec eux, ces êtres qui, tout en ayant l'extérieur d'êtres humains, ne sont pas des hommes de plein droit parce qu'ils ne reconnaissent pas ce qui fait l'homme. Ceux-là ne se sont pas encore élevés au-dessus de la nature ; ils ont beau posséder un faciès humain, on ne les comprend pas, ni ce qu'ils font, ni ce qu'ils disent ; ils font comme les barbares, ils pépient comme les oiseaux, ils ignorent le sacré, ils vivent sans honte ni honneur - tout juste bons à servir de machines intelligentes aux vrais hommes, si ceux-ci les domestiquent et leur donnent le statut qui, de par le droit de la nature, est le leur, celui d'esclave, d'être qui ne sait pas penser, mais qui sait agir comme un être vraiment humain dès qu'un maître pense à sa place et lui donne des ordres à exécuter. La violence est la seule manière d'établir un contact avec eux - et c'est pourquoi ils ne sont pas des hommes.

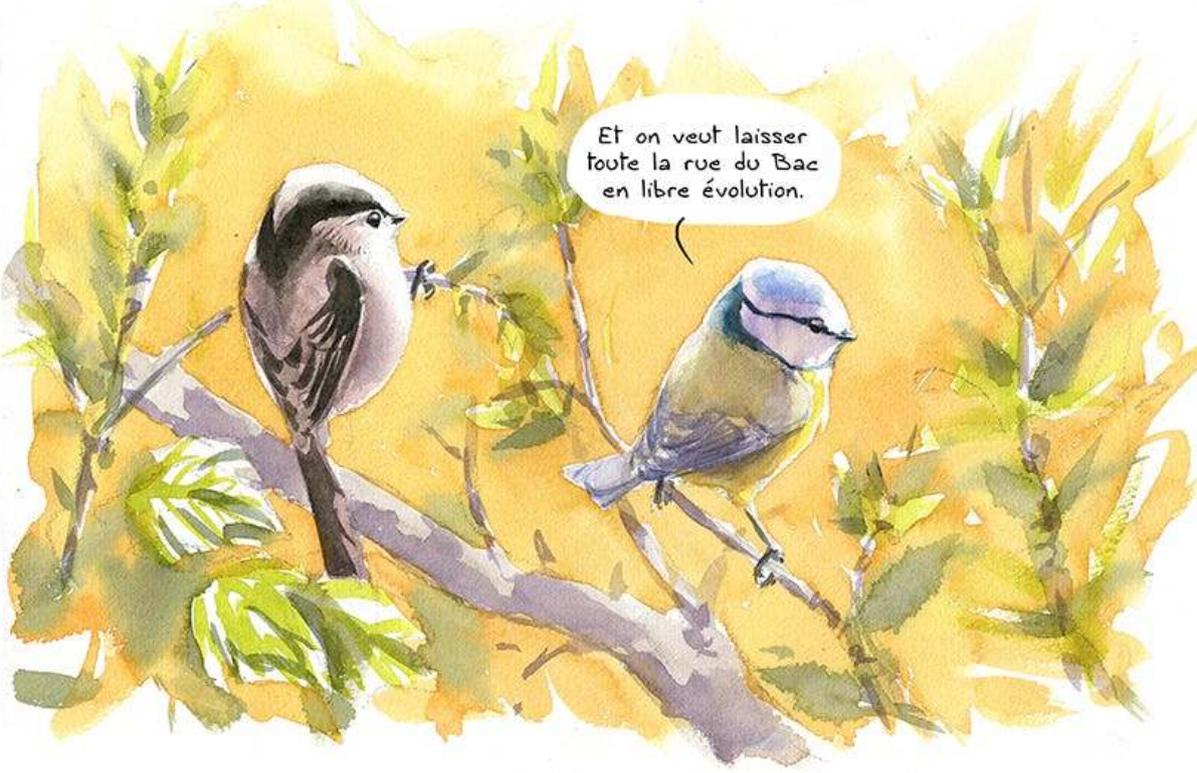
C'est entre les vrais hommes que la violence est interdite. Certes, elle n'est pas exclue de fait, elle n'est pas impossible, mais celui qui l'emploie se sépare par là même des hommes et se met en dehors de ce qui les unit, en dehors de la loi. Il n'a plus part à l'héritage commun, car la violence est ce qui détruirait la communauté concrète des hommes, cette communauté dont le sens est de défendre tous ses membres contre la violence extérieure, celle de la nature, qu'elle se présente sous l'aspect du besoin ou qu'elle vienne des animaux à face humaine, des barbares. La communauté sait comment il faut se défendre contre le besoin : elle possède une science et une organisation du travail ; elle sait aussi comment résister aux barbares : elle s'est donnée une constitution politique et militaire. Or, celui qui, employant la violence à l'intérieur de la communauté, contre ses frères, détruit l'organisation et rend futile cette science qui ne sert qu'à condition que le travailleur puisse travailler en paix, celui-là est l'ennemi le plus dangereux de tous et de chacun. Si donc il surgit une divergence d'opinion entre les membres de la communauté, qu'on ne soit pas d'accord sur l'interprétation d'une règle de droit, sur l'application d'un procédé technique, sur le choix d'une ligne de conduite politique, la communauté toute entière a un intérêt vital à ce qu'on n'en vienne pas aux mains, mais qu'on s'entende, qu'on se limite à l'échange d'arguments. La communauté ne subsiste qu'aussi longtemps que le dialogue suffit à tout régler de ce qui peut diviser les membres. »

Eric Weil, *Logique de la philosophie*, 1950

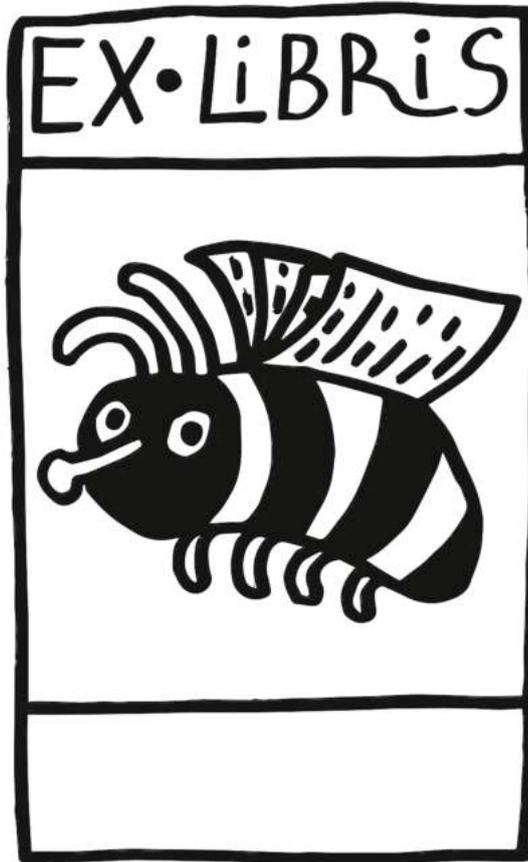


Tu vas creuser des mares ?

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>

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

Rabelais, *Gargantua*

