

2026-2027

HLP – PHILOSOPHIE / TERMINALE



CAHIER DE TRAVAIL
L'HUMANITE EN QUESTION



DOSSIER N° 4 – L'HUMANITE EN QUESTION / CREATION, CONTINUITES ET RUPTURES

Le XX^e siècle a été, dans tous les domaines de la culture, une ère de ruptures et de transgressions. Dès avant la Première Guerre mondiale, le rejet de l'ordre « bourgeois » et la recherche de formes nouvelles s'affirment dans tous les domaines de l'art et de la littérature.

L'expressionnisme, le futurisme, le mouvement Dada et, après la guerre, le surréalisme multiplient les manifestes à la fois esthétiques et politiques, et se placent à l'« avant-garde » des évolutions artistiques.

En philosophie, la phénoménologie, l'empirisme logique, les courants marxistes représentent, chacun à leur manière, une même volonté de rupture avec des formes de pensée instituées. De la théorie des ensembles à celle de la relativité, de la physique quantique à l'anthropologie, tous les domaines du savoir connaissent de profonds bouleversements, d'où résulte en philosophie l'idée d'une crise de la rationalité.

Dans la première moitié du XX^e siècle, les avancées techniques de toute nature, les nouveaux moyens de transport et de communication, le développement de la radio et du cinéma redessinent la physionomie du monde et transforment l'environnement culturel. L'idée que l'innovation ira toujours s'accélération nourrit tout un imaginaire d'anticipation, entre nouveaux enthousiasmes et nouvelles peurs.

Le modernisme a paru un moment triompher dans tous les domaines, avant que les critiques à son endroit ne se multiplient. Dans l'ensemble des arts, son héritage est considérable : éclatement des formes narratives, métissage des traditions, expérimentations généralisées en poésie, en musique, dans les arts de la scène et dans les arts plastiques, utopies architecturales, travail sur les limites de la représentation... Certaines propositions parmi les plus marquantes ont proclamé la « fin » de l'art et de la littérature. D'autres ont assumé leur lien avec les œuvres du passé qu'elles réinterprètent.

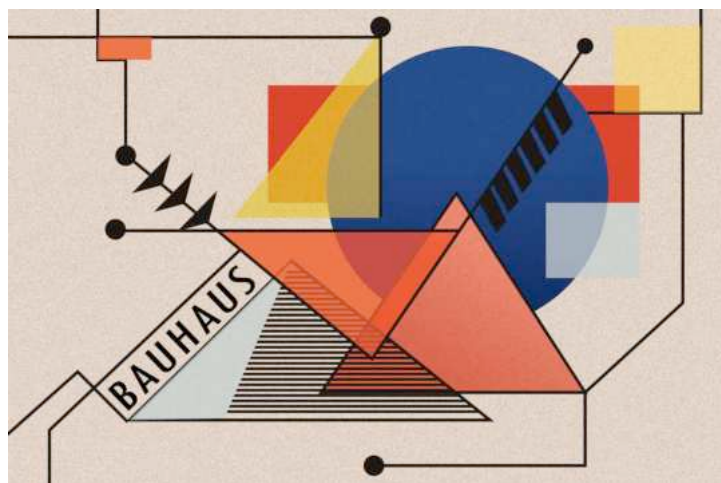
C'est aussi le cas en philosophie. Y a-t-il des ruptures radicales en art, en littérature ou dans la pensée ? L'ancien – qui remplit les musées, les bibliothèques, les cinémathèques, et dont on célèbre la valeur patrimoniale – ne subsiste-t-il pas, en accord ou en tension, à côté du nouveau ou à travers lui ? L'histoire de la culture de l'époque contemporaine invite à réfléchir sur cette complexité et à se demander si d'autres époques ont connu des querelles et débats comparables.

CONSIGNES :

1. Le **but de ce quatrième dossier** est de continuer l'investigation philosophique, la lecture des textes et leur explication. Il est accompagné d'un exercice d'interprétation philosophique réalisé en classe et son étude se conclut par un oral de synthèse.

2. La **présentation** doit être soignée ; l'**expression** doit être correcte (attention à la syntaxe et à l'orthographe).

3. L'oral de ce devoir est à réaliser en **groupe**.



L'opposé des immeubles dortoirs avec arrière-cours et pièces trop étroites) occupe une place centrale dans ce projet.

Après la proclamation de la République de Weimar, en novembre 1918, Gropius propose au gouvernement provisoire de réunir l'Ecole des arts décoratifs et l'Académie des beaux-arts de Weimar. Le 12 avril 1919, Gropius est nommé directeur de l'école, appelée alors *Staatliches Bauhaus zu Weimar* (de l'allemand *Bau*, « bâtiment, construction », et *Haus*, « maison » ; *Bauhaus* : « maison du bâtir, maison de la construction »). Walter Gropius publie alors le manifeste et le programme du Bauhaus.

« Le but final de toute activité créatrice est la construction ! La décoration des bâtiments était jadis la fonction la plus noble des beaux-arts et était indispensable à la grande architecture. Aujourd'hui elle n'existe que dans la complaisance dont seule peut la sortir l'activité collaborative, consciente et concertée des représentants de tous les corps de métiers. Architectes, peintres et sculpteurs doivent réapprendre à connaître et à comprendre la complexe mise en forme de la construction dans son ensemble et dans ses parties ; alors leurs œuvres seront d'elles-mêmes à nouveau remplies de l'esprit architectonique qu'elles ont perdu dans l'art de salon.

Les anciennes écoles d'art n'ont pas pu produire cette unité, et d'ailleurs comment auraient-elles pu, étant donné que l'art n'est pas enseignable ? Elles doivent de nouveau s'orienter vers

Construction ou destruction...

La création du Bauhaus se déroule en Allemagne durant la période troublée d'après la Première Guerre mondiale, et s'inscrit dans l'histoire des mouvements artistiques novateurs du début du XX^e siècle.

Walter Gropius, formé dans le cabinet d'architecture de Peter Behrens et membre actif du mouvement du *Neues Bauen*, cherche à développer ses idées en art et en architecture. Gropius reprend au *Neues Bauen* l'idée de développer un nouvel art de bâtir par l'emploi de nouveaux matériaux de construction et de décoration, ainsi que par une ordonnance intérieure dépouillée. La responsabilité sociale de l'architecte (plus de soleil, d'air et de lumière à



l'atelier. Le monde des dessinateurs doit se tourner vers le bâtir. Si le jeune se réjouit à l'apprentissage d'un métier, « l'artiste improductif » ne restera plus condamné dans l'avenir à une pratique artificielle imparfaite, et il rendra des services splendides.

Architectes, sculpteurs, peintres ; nous devons tous revenir au travail manuel, parce qu'il n'y a pas « d'art professionnel ». Il n'existe aucune différence, quant à l'essence, entre l'artiste et l'artisan. L'artiste n'est qu'un artisan inspiré. C'est la grâce du ciel qui fait, dans de rares instants de lumière et par sa volonté, que l'œuvre produite de ses mains devient art, tandis que la base du savoir-faire est indispensable à tout artiste. C'est la source de l'inspiration créatrice.

Formons donc, une nouvelle corporation d'artisans, sans l'arrogance des classes séparées et par laquelle a été érigée un mur d'orgueil entre artisans et artistes. Nous voulons, concevons et créons ensemble la nouvelle construction de l'avenir, qui embrassera tout en une seule forme : architecture, plastique et peinture, qui s'élèvera par les mains de millions d'ouvriers vers le ciel du futur, comme le symbole cristallin d'une nouvelle foi. »

Le Bauhaus a été l'un des courants les plus révolutionnaires du XXème siècle. S'il a fait table rase d'un certain passé, il s'est aussi positionné dans la continuité de mouvements qui l'avaient précédé. Sa postérité, visible dans le quotidien de tous, dans le champ de l'architecture et de l'urbanisme comme dans celui du design et des arts, est toujours immense, un siècle après sa création. Soyez attentif au texte de Walter Gropius. « Atelier » contre « art de salon », « nouvelle corporation d'artisans, sans l'arrogance des classes séparées » : ce programme s'inscrit d'évidence entre continuité et rupture. Faites quelques recherches pour comprendre lesquelles : elles nourriront votre exposé oral final.

Premier éclairage : l'âge des botteghe



« A l'intérieur du cadre géographique et social défini par les centres, il faut restituer l'histoire des ateliers pour rejoindre, dans sa pulsation vraie, l'activité artistique de la Renaissance. Le XVe siècle est, en Italie, l'âge des *botteghe*, pareilles à des firmes, organisées en petites usines, avec des directeurs et des assistants ; ce qu'on sait de l'atelier de Verrocchio, avec ses va-et-vient d'apprentis, les responsabilités données à Lorenzo di Credi, quand le patron est à Venise en 1483, la liste des travaux, la liquidation difficile des commandes, etc. en fait un exemple type. Pour répondre à la demande d'une clientèle fort variée, mais où dominent l'élément municipal et l'élément religieux, les *botteghe* assurent de multiples travaux, inégalement rémunérateurs, modestes ou flatteurs, qui reviennent toujours à fournir et à mettre en place une pièce monumentale, peinte ou sculptée, et relèvent donc toujours plus ou moins de l'aménagement, du décor. Pas de tombeau sans encadrement, pas de retable sans montage, pas de salle d'honneur sans *spalliere* marquetées. L'atelier comporte des menuisiers, des doreurs, des tailleurs de moulures. Giuliano da Sangallo commencera par faire des maquettes en bois de stalles ou

de palais, et des cadres pour des *tondi* de Botticelli, avant de passer à la direction des chantiers de Poggio a Caiano et de la Madonna dei Carceri. Cet enchaînement entre tous les aspects de l'activité artistique, ces attaches multiples, donnent une physionomie particulière à l'activité artistique du XVe siècle ; elle reste marquée d'une forte saveur artisanale, quels que soient le prestige, les relations, les prétentions des maîtres. »

André Chastel, *Renaissance italienne 1460-1500*

Deuxième éclairage : les principes du Bauhaus



Le Bauhaus n'était pas seulement un style architectural, mais une véritable école qui combinait artisanat et beaux-arts, influences du modernisme, des arts et métiers anglais et enfin du constructivisme. Même s'il n'a été opérationnel que de 1919 à 1933, ses idéaux se sont répandus dans le monde entier et restent d'actualité. Par exemple, le concept du mobilier modulaire IKEA, bien connu et populaire, n'est pas né en Suède. Il a été inspiré par les œuvres classiques des designers du Bauhaus.

Aucune frontière entre l'artiste et l'artisan. Dans une brochure pour une exposition en avril 1919, Gropius déclara que son objectif était « de créer une nouvelle *gilde* d'artisans, sans les distinctions de classe qui élèvent une barrière arrogante entre artisan et artiste ».

La forme suit la fonction. Selon cette idée, les formes géométriques simples mais élégantes sont conçues en fonction de la fonction ou du but prévu pour le

bâtiment ou l'objet. Prédilection pour les formes linéaires et géométriques, en évitant les formes florales ou curvilignes.

Gesamtkunstwerk ou « œuvre d'art complète ». *Gesamtkunstwerk* signifie synthèse de multiples formes d'art, telles que les beaux-arts ou les arts décoratifs. Un bâtiment et son architecture ne sont qu'une partie du concept ; l'autre partie est le design.

Matériaux réels. Les matériaux doivent refléter la vraie nature des objets et des bâtiments. Les architectes du Bauhaus ne cachaient pas les matériaux bruts et rugueux.

Usage de la technologie. Les ateliers du Bauhaus ont été utilisés pour le développement de prototypes pour la production de masse, en utilisant les technologies modernes.

Utilisation intelligente des ressources. L'idéologie du Bauhaus consacre l'épargne, le contrôle des coûts, la réduction des délais d'exécution, celle des déchets et de l'espace inutilisé.

Simplicité et efficacité. Il n'est pas nécessaire de décorer à l'excès pour rendre l'habitat et les choses plus belles.

Développement constant. Le Bauhaus s'intéresse de près aux nouvelles techniques, aux nouveaux matériaux, aux nouvelles façons de construire. L'invention constante est de rigueur.



Troisième éclairage : la postérité du Bauhaus

L'école du Bauhaus de Berlin dut fermer en 1933 à cause du nazisme. Une grande partie des professeurs du Bauhaus s'exilèrent aux Etats-Unis où ils posèrent les bases de l'architecture moderne (style international que l'on retrouve aujourd'hui). Parmi eux :

- Walter Gropius (ancien directeur), qui est nommé à la Harvard University.
- Ludwig Mies van der Rohe, qui est nommé à l'Illinois Institute of Technology. Il dessine en 1950 le Seagram Building à New York.
- László Moholy-Nagy, qui dirige de 1937 à 1938, à Chicago, le New Bauhaus, puis qui fonde, dans les mêmes années, la School of Design, reprise après sa mort par Serge Chemayeff en 1944.
- Josef Albers, qui enseigne au Black Mountain College puis à Yale University.

Le Bauhaus connaît un fort essor aux Etats-Unis. Il rapporte en effet beaucoup à l'industrie, qui comprend le profit qu'elle peut tirer de ses idées (un objet bien dessiné se vend mieux). Aujourd'hui encore, certains objets produits au Bauhaus sont copiés et se vendent facilement. Les meubles de Marcel Breuer par exemple, notamment ses chaises cantilever, ont été dans les premiers meubles à être vendus et le sont toujours actuellement. Le Bauhaus a favorisé aussi le développement de l'art abstrait avec les publications d'écrits de peintres (Klee, Mondrian) dans le *Bauhausbücher* (livre du Bauhaus). Moholy-Nagy et Albers, grâce à leur œuvres et recherches sur le mouvement, la couleur, la lumière, les illusions d'optique, ont posé les principes de l'art cinétique développés par Schöffer et Vasarely vingt-cinq ans plus tard. Les architectes du Bauhaus ont répandu et créé un style devenu international.



Le New Bauhaus est créé par la Chicago Association of Art en 1937. La direction est donnée à Moholy-Nagy, peintre, photographe et théoricien bulgare par Walter Gropius. Cette école fermera ses portes après plusieurs problèmes financiers, en 1938. Moholy-Nagy fondera alors la School of Design, rebaptisée Institute of Design en 1944. Le cursus d'enseignement est pratiquement le même que celui du Bauhaus de Berlin. Seule différence : le nombre d'années d'études est le double de celui de Berlin. On y étudie l'expérimentation sur matériaux, les techniques, les formes, avec une petite touche d'originalité : un intérêt particulier pour la photographie. Les enseignants (en majorité des Européens récemment émigrés) y défendent l'idée que la combinaison de l'art, de la science et de la technologie permet de répondre aux problèmes contemporains de l'individu, perdu dans un environnement industriel chaotique. Cette mission salvatrice est particulièrement bien accueillie aux Etats-Unis : la période est alors marquée par un renforcement de la dépression économique et une remise en question de la politique du New Deal. L'ouverture du New Bauhaus est par ailleurs permise grâce à l'Association of Arts and Industries, créée en 1922 par un groupe d'industriels américains, qui souhaitent fonder une école de design industriel inspirée du Bauhaus allemand. Dans ce contexte de crise, où l'on cherche de nouvelles réponses de rendement et d'organisation structurelle, cette école allemande apparaît comme un modèle de modernité et d'efficacité. Particulièrement sensible à l'art d'avant-garde européen, Walter P. Paepcke, dirigeant de l'entreprise de packaging Container Corporation of America, basée à Chicago, joue un rôle fondamental pour l'établissement et le maintien du New Bauhaus.

A la date de l'ouverture du New Bauhaus, si Chicago est marquée par un grand dynamisme des milieux industriels et architecturaux, elle apparaît encore assez timide dans la promotion de l'art moderne.

L'école influera grandement sur le développement de cette ville, comme un foyer innovant dans le domaine du design, de la publicité, mais également de la photographie. Médium contemporain par excellence, celle-ci occupe une place de choix dans le programme de l'institution. Bien que Walter Peterhans ait créé un cours en 1929 au Bauhaus de Dessau, et que Moholy-Nagy l'enseignait déjà de manière informelle depuis 1923, la photographie n'y a jamais occupé une place centrale, comme c'est le cas à Chicago. Au New Bauhaus, elle devient l'une des principales matières enseignées et constitue un outil privilégié dans chaque phase de l'éducation des élèves, dont les travaux sont intégrés aux nombreuses expositions et publications de l'institution. Son enseignement, dirigé par le jeune György Kepes (1906-2001), s'intègre dans l'éducation générale du designer : au sein du Light and Advertising Workshop, les élèves approfondissent diverses disciplines, comme la photographie, le film, le graphisme, en vue de leur application aux industries de la publicité et de l'édition. Considéré très rapidement comme la plus importante réussite pédagogique de l'école de Chicago, ce programme fait également profondément évoluer l'enseignement de la photographie aux Etats-Unis. De la fin des années 1940 au tout début des années 1970, sous la direction d'Arthur Siegel (1913-1978), de Harry Callahan (1912-1999) puis d'Aaron Siskind (1903-1991), l'enseignement de la photographie dans cette école – quoique moins enclivé aux manipulations techniques promues par leurs prédécesseurs – garde une place essentielle et contribue de manière significative à la diffusion d'une approche libre et expérimentale du médium.



La caféine de l'Europe

Dix ans avant la publication du manifeste du Bauhaus, Filippo Tommaso Marinetti, publie celui du futurisme dans *Le Figaro* du 20 février 1909.

Figure centrale du futurisme, anarchiste réfractaire à toute forme de morale et fervent nationaliste, Marinetti (1876-1944) se surnomme lui-même « la caféine de l'Europe ». Dans le manifeste du futurisme, texte provocateur qui fit scandale, Marinetti fait l'apologie de la vitesse, de la violence, de la guerre, et entendait faire table rase du passé : il prône ainsi la destruction des musées et des académies. Au-delà des excès et de son exubérance verbale, ce texte a profondément marqué l'histoire des idées au XXe siècle.

Le futurisme apparaît à une époque de profonds bouleversements idéologiques dans la culture européenne. Le culte du progrès et du scientisme, largement célébré dans la poésie futuriste, débouche sur

l'affirmation d'un renouvellement des idées dans la ligne de l'héritage révolutionnaire et idéaliste du Risorgimento italien.

Cette réflexion esthétique et l'expérience de la guerre poussent les futuristes à élaborer un vaste programme théorique. En 1912, Marinetti rédige le *Manifeste technique de la littérature futuriste*. Révolutionnaires dans la forme comme dans les idées, les poèmes de Marinetti se proposent de créer des analogies dessinées, sortes de métaphores visuelles qui transforment les règles de l'écriture poétique. Sa théorie des Mots en Liberté est basée d'abord sur la destruction de la syntaxe, à commencer par l'abolition de la ponctuation et de la structure grammaticale (déjà mise en pratique par des poètes français comme Mallarmé).

Le mouvement initié par Marinetti ne survit pas à la formation du dadaïsme et surtout du surréalisme en France. De plus, le futurisme s'oriente, à partir des années 1920, vers des solutions radicales (les dérives fascistes en particulier – Marinetti adhère au parti fasciste en 1919) qui vont l'affaiblir, puis le discréditer. Reste une initiative originale et novatrice d'un point de vue littéraire et artistique, qui préfigure la poésie visuelle contemporaine ou certains mouvements de contreculture comme le ready made ou le pop'art, mouvements qui ont revendiqué à leur tour cette fonction contestataire du signe iconique ou linguistique.

« Manifeste du futurisme

1. Nous voulons chanter l'amour du danger, l'habitude de l'énergie et de la témérité.
2. Les éléments essentiels de notre poésie seront le courage, l'audace et la révolte.
3. La littérature ayant jusqu'ici magnifié l'immobilité pensive, l'extase et le sommeil, nous voulons exalter le mouvement agressif, l'insomnie fiévreuse, le pas gymnastique, le saut périlleux, la gifle et le coup de poing.
4. Nous déclarons que la splendeur du monde s'est enrichie d'une beauté nouvelle : la beauté de la vitesse. Une automobile de course avec son coffre orné de gros tuyaux, tels des serpents à l'haleine explosive... une automobile rugissante, qui a l'air de courir sur de la mitraille, est plus belle que la *Victoire de Samothrace*.
5. Nous voulons chanter l'homme qui tient le volant, dont la tige idéale traverse la terre, lancée elle-même sur le circuit de son orbite.
6. Il faut que le poète se dépense avec chaleur, éclat et prodigalité, pour augmenter la ferveur enthousiaste des éléments primordiaux.
7. Il n'y a plus de beauté que dans la lutte. Pas de chef-d'œuvre sans un caractère agressif. La poésie doit être un assaut violent contre les forces inconnues, pour les sommer de se coucher devant l'homme.
8. Nous sommes sur le promontoire extrême des siècles ! A quoi bon regarder derrière nous, du moment qu'il nous faut défoncer les vantaux mystérieux de l'impossible ? Le Temps et l'Espace sont morts hier. Nous vivons déjà dans l'absolu, puisque nous avons déjà créé l'éternelle vitesse omniprésente.
9. Nous voulons glorifier la guerre, – seule hygiène du monde, – le militarisme, le patriotisme, le geste destructeur des anarchistes, les belles idées qui tuent et le mépris de la femme.
10. Nous voulons démolir les musées, les bibliothèques, combattre le moralisme, le féminisme et toutes les lâchetés opportunistes et utilitaires.
11. Nous chanterons les grandes foules agitées par le travail, le plaisir ou la révolte ; les ressacs multicolores et polyphoniques des révolutions dans les capitales modernes ; la vibration nocturne des arsenaux et des chantiers sous leurs violentes lunes électriques ; les gares gloutonnes avaleuses de serpents qui fument ; les usines suspendues aux nuages par les ficelles de leurs fumées ; les ponts aux bords de gymnastes lancés sur la coutellerie diabolique des fleuves ensoleillés ; les paquebots aventureux flairant l'horizon ; les locomotives au grand poitrail qui piaffent sur les rails, tels d'énormes chevaux d'acier bridés de longs tuyaux, et le vol glissant des aéroplanes, dont l'hélice a des claquements de drapeaux et des applaudissements de foule enthousiaste.

C'est en Italie que nous lançons ce manifeste de violence culbutante et incendiaire, par lequel nous fondons aujourd'hui le futurisme, parce que nous voulons délivrer l'Italie de sa gangrène de professeurs, d'archéologues, de cicérones et d'antiquaires.

L'Italie a été trop longtemps le marché des brocanteurs qui fournissaient au monde le mobilier de nos ancêtres, sans cesse renouvelé et soigneusement mitraillé pour simuler le travail des taretés vénérables. Nous voulons débarrasser l'Italie des musées innombrables qui la couvrent d'innombrables cimetières.

Musées, cimetières ! Identiques vraiment dans leur sinistre coudoisement de corps qui ne se connaissent pas. Dortoirs publics où l'on dort à jamais côte à côte avec des êtres haïs ou inconnus. Férocité réciproque des peintres et des sculpteurs s'entre-tuant à coups de lignes et de couleurs dans le même musée.

Qu'on y fasse une visite chaque année comme on va voir ses morts une fois par an ! Nous pouvons bien l'admettre ! Qu'on dépose même des fleurs une fois par an aux pieds de *La Joconde*, nous le concevons ! Mais que l'on aille promener quotidiennement dans les musées nos tristesses, nos courages fragiles et notre inquiétude, nous ne l'admettons pas !

Admirer un vieux tableau, c'est verser notre sensibilité dans une urne funéraire au lieu de la lancer en avant par jets violents de création et d'action. Voulez-vous donc gâcher ainsi vos meilleures forces dans une admiration inutile du passé, dont vous sortez forcément épuisés, amoindris, piétinés ?

En vérité, la fréquentation quotidienne des musées, des bibliothèques et des académies (ces cimetières d'efforts perdus, ces calvaires de rêves crucifiés, ces registres d'étans brisés !) est pour les artistes ce qu'est la tutelle prolongée des parents pour des jeunes gens intelligents, ivres de leur talent et de leur volonté ambitieuse.

Pour des moribonds, des invalides et des prisonniers, passe encore. C'est peut-être un baume à leurs blessures, que l'admirable passé, du moment que l'avenir leur est interdit... Mais nous n'en voulons pas, nous, les jeunes, les forts et les vivants futuristes !

Viennent donc les bons incendiaires aux doigts carbonisés ! Les voici ! Les voici ! Et boutez donc le feu aux rayons des bibliothèques ! Détournez le cours des canaux pour inonder les caveaux des musées ! Oh ! qu'elles nagent à la dérive, les toiles glorieuses ! A vous les pioches et les marteaux ! sapez les fondements des villes vénérables.

Les plus âgés d'entre nous ont trente ans : nous avons donc au moins dix ans pour accomplir notre tâche. Quand nous aurons quarante ans, que de plus jeunes et plus vaillants que nous veuillent bien nous jeter au panier comme des manuscrits inutiles ! Ils viendront contre nous de très loin, de partout, en bondissant sur la cadence légère de leurs premiers poèmes, griffant l'air de leurs doigts crochus, et humant, aux portes des académies, la bonne odeur de nos esprits pourrissants déjà promis aux catacombes des bibliothèques.

Mais nous ne serons pas là. Ils nous trouveront enfin, par une nuit d'hiver, en pleine campagne, sous un triste hangar pianoté par la pluie monotone, accroupis près de nos aéroplanes trépidants, en train de chauffer nos mains sur le misérable feu que feront nos livres d'aujourd'hui flambant gaiement sous le vol étincelant de leurs images.

Ils s'ameuteront autour de nous, haletants d'angoisse et de dépit, et tous, exaspérés par notre fier courage infatigable, s'élanceront pour nous tuer, avec d'autant plus de haine que leur cœur sera ivre d'amour et d'admiration pour nous. Et la forte et la saine injustice éclatera radieusement dans leurs yeux. Car l'art ne peut être que violence, cruauté et injustice.

Les plus âgés d'entre nous n'ont pas encore trente ans, et pourtant nous avons déjà gaspillé des trésors, des trésors de force, d'amour, de courage et d'âpre volonté, à la hâte, en délire, sans compter, à tour de bras, à perdre haleine.

Regardez-nous ! Nous ne sommes pas essouffés... Notre cœur n'a pas la moindre fatigue ! Car il s'est nourri de feu, de haine et de vitesse ! Cela vous étonne ? C'est que vous ne vous souvenez même pas d'avoir vécu ! – Debout sur la cime du monde, nous lançons encore une fois le défi aux étoiles !

Vos objections ? Assez ! assez ! Je les connais ! C'est entendu ! Nous savons bien ce que notre belle et fausse intelligence nous affirme. – Nous ne sommes, dit-elle, que le résumé et le prolongement de nos ancêtres. – Peut-être ! Soit ! Qu'importe ? Mais nous ne voulons pas entendre ! Gardez-vous de répéter ces mots infâmes ! Levez plutôt la tête !

Debout sur la cime du monde, nous lançons encore une fois le défi insolent aux étoiles ! »



L'ANTITRADITION FUTURISTE

Manifeste-synthèse

ABAS LEP^{ominir} A^{lminé} SS^{korsusu}
otato EIS^{eramlr} ME^{nigme}

ce moteur à toutes tendances impressionnisme fauvisme cubisme expressionnisme pathétisme dramatisme orphisme paroxysme **DYNAMISME PLASTIQUE**
MOTS EN LIBERTÉ INVENTION DE MOTS

DESTRUCTION

Suppression de la douleur poétique

des exotismes snobs
de la copie en art
des syntaxes *déjà existantes par George Herlihy*
de l'adjectif
de la ponctuation
de l'harmonie typographique
des temps et personnes des verbes
de l'orchestre
de la forme théâtrale
du sublime artiste
du vers et de la strophe
des maisons
de la critique et de la satire
de l'intrigué dans les récits
de l'encre

SUPPRESSION DE L'HISTOIRE

Pas de regrets

INFINITIE

CONSTRUCTION

1 Techniques sans cesse renouvelées ou rythmes

Littérature pure **Mots en liberté** **Invention de mots**
Plastique pure (5 sens)
Création invention prophétique
Description onomatopéique
Musique totale et **Art des bruits**
Mimique universelle et Art des lumières
Machinisme Tour Eiffel Brooklyn et gratte-ciels
Polyglottisme
Civilisation pure
Nomadisme épique exploratoire-sons urbains **Art des voyages** et des promenades
Antigrèce
Frémissements directs à grands spectacles libres cirques music-halls etc.

Continuité
simultanéité
en opposition
au
particularisme
et à la
division

LA PURETÉ

LA VARIÉTÉ

2 Intuition vitesse ubiquité

Jivre ou vie captivée ou phonochémalographie ou **Imagination sans fils**
Trémolisme continu ou onomatopées plus inventées qu'imitées
Danse travail ou chorégraphie pure
Langage vélocité caractéristique impressionnant chanté sifflé mimé dansé marché couru
Droit des gens et guerre continuée
Féminisme intégral ou différenciation incommensurable des sexes
Humanité et appel à l'œcûmisme
Matière ou **transcendentalisme physique**
Analogies et calembours trompés lyrique et seule science des langues calicot Calicut Calcutta Latta Scabia le Soplir sullisant Ullizi officier officiel ô Riectas Arceonado Dona Sol Donatello Dunatou donno à tort torpilleur

Coups

et

blessures

ou ou ou flûte erspud naissance des paroles apremise



MER DE

aux

Critiques	Essayistes	Les frères siamois
Pédagogues	Néo et nou	D'Annunzio et Rostand
Professeurs	Bayreuth Florence	Dante Shakespeare Tol-
Musées	Montmartre et Munich	stol Goethe
Quattrocentistes	Lexiques	Dilettantismes mardo-
Dixseptcentistes	Rongoblistes	yaols
Ruines	Orientalismes	Eschyle et théâtre d'O-
Palines	Dandyismes	range
Historiens	Spiritualistes ou réali-	Inde Egypte l'isolet et
Venise Versailles Pons-	stes (sans sentiment	la théosophie
poil Bruges Oxford	de la réalité et de	Scientisme
Nuremberg Tolède	l'esprit)	Montaigne Wagner Bee-
Bénarès etc.	Académismes	thoven Edgard Poe
Défenseurs de paysages		Walt Whitman et
Philologues		Baudelaire

ROSE

aux

Marinetti Picasso Boccioni Apollinaire Paul Fort Mercereau Max Jacob Carrà Delaunay Henri-Matisse Braque Depaquit Séverine Severini Derain Russofo Archipenko Pratella Balla F. Divoire N. Beauvuin T. Varlet Buzzi Palazzeschi Maquaire Papini Soffici Folgore Govoni Monifort R. Fry Cavacchioli D'Alba Altomare Tridon Metzinger Gleizes Jastrebzoff Royère Canudo Salmon Castiaux Laurencin Aurel Agero Léger Valentine de Saint-Point Dejarle Kandinsky Strawinsky Herbin A. Billy G. Sauvebois Picabia Marcel Duchamp B. Cendrars Jouve H. M. Barzun G. Polli Mac Orlan F. Fleuret Jaudon Mandin R. Dalize M. Brésil F. Carco Rubiner Bétuda Manzella-Frontini A. Mazza T. Derème Giannattasio Tavolato De Gonzagues-Friek C. Larronde etc.

PARIS, le 20 Juin 1913, jour du Grand Prix, à 65 mètres au-dessus du Blvd. St-Germain
DIRECTION DU MOUVEMENT FUTURISTE
Corso Venezia, 61 - MILAN

GUILLAUME APOLLINAIRE.
(100, BULEVARD SAINT-GERMAIN - PARIS)

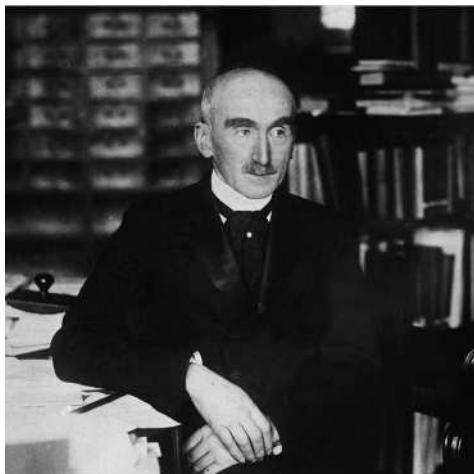
Apollinaire et le futurisme

Apollinaire a, des mots même de Marinetti, un lien particulier avec le mouvement en sa qualité de « *pape et père des avant-gardes (...)* patron critique et informateur des mystères du cubisme français ». Apollinaire sert de relais au mouvement italien en France, tout en initiant de son côté une extension du futurisme sous le nom d'Orphisme.

Il entretient, à ce sujet, une large correspondance avec son ami Soffici, parfois légèrement ombrageuse, car Italiens et Français se disputent la paternité, non du mouvement lui-même qui est italien, mais des formes et avancées qui s'y développent. Le peintre le plus célèbre du futurisme, Boccioni, reproche en effet aux Français (et à Apollinaire), d'avoir plagié leurs travaux sur le mouvement. Apollinaire s'en défend : « *Non seulement j'ai compris le mouvement futuriste, mais je prétends être un des premiers pionniers de l'art varié [...]* Des morceaux comme L'Onirocritique ont eu une importance quant à la voie qu'a prise le mouvement moderne et particulièrement le futurisme. Marinetti le sait et c'est pour cela que je tente cette synthèse de tous les efforts artistiques nouveaux. Mais vous, Italiens, ne soyez pas injustes envers les Français, car ils ont inventé presque tout le modernisme intellectuel de même qu'ils se trouvent au premier rang en ce qui concerne les inventions scientifiques de notre âge. [...]. Marinetti est un vrai poète. » (extrait d'une lettre de Guillaume Apollinaire à Soffici, juillet 1913).

A noter cependant : le radicalisme des théories futuristes n'est pas partagé par Apollinaire. Pour ce dernier, tradition et modernité sont deux moments inséparables de la vie artistique. Il s'agit d'embrasser « *d'un seul coup d'œil le passé, le présent et l'avenir* ». Ni imitation d'une tradition, ni rejet de l'histoire, la poésie d'Apollinaire chante le présent, fruit du passé et graine pour le futur. Attentif à tous les courants de la création contemporaine, Apollinaire peut se sentir en sympathie avec l'élan moderniste du futurisme, mais il n'obéit à aucune doctrine.

Écrit : Question d'interprétation philosophique :



« Que chacun de nous fasse l'expérience, qu'il se donne la vision directe d'un changement, d'un mouvement : il aura un sentiment d'absolue indivisibilité. J'arrive alors au second point, qui est très voisin du premier. Il y a des changements, mais il n'y a pas, sous le changement, de choses qui changent : le changement n'a pas besoin d'un support. Il y a des mouvements, mais il n'y a pas d'objet inerte, invariable, qui se meuve : le mouvement n'implique pas un mobile. (...) C'est justement cette continuité indivisible de changement qui constitue la durée vraie. (...) la durée réelle est ce que l'on a toujours appelé le temps, mais le temps perçu comme indivisible. Que le temps implique la succession, je n'en disconviens pas. Mais que la succession se présente d'abord à notre conscience comme la distinction d'un « avant » et d'un « après » juxtaposés, c'est ce que je ne saurais accorder. Quand nous écoutons une mélodie, nous avons la plus pure impression de succession que nous puissions avoir, — une impression aussi éloignée que possible de celle de la simultanéité, — et pourtant c'est la continuité même de la mélodie et l'impossibilité de la décomposer qui font sur nous cette impression. Si nous la découpons en notes distinctes, en autant d'« avant » et d'« après » qu'il nous plaît, c'est que nous y mêlons des images spatiales et que nous imprégnons la succession de simultanéité : dans l'espace, et dans l'espace seulement, il y a distinction nette

de parties extérieures les unes aux autres. Je reconnais d'ailleurs que c'est dans le temps spatialisé que nous nous plaçons d'ordinaire. Nous n'avons aucun intérêt à écouter le bourdonnement ininterrompu de la vie profonde. Et pourtant la durée réelle est là. C'est grâce à elle que prennent place dans un seul et même temps les changements plus ou moins longs auxquels nous assistons en nous et dans le monde extérieur.

Ainsi, qu'il s'agisse du dedans ou du dehors, de nous ou des choses, la réalité est la mobilité même. C'est ce que j'exprimais en disant qu'il y a du changement, mais qu'il n'y a pas de choses qui changent.

Devant le spectacle de cette mobilité universelle, quelques-uns d'entre nous seront peut-être pris de vertige. Ils sont habitués à la terre ferme ; ils ne peuvent se faire au roulis et au tangage. Il leur faut des points « fixes » auxquels attacher la pensée et l'existence. Ils estiment que si tout passe, rien n'existe ; et que si la réalité est mobilité, elle n'est déjà plus au moment où on la pense, elle échappe à la pensée. Le monde matériel, disent-ils, va se dissoudre, et l'esprit se noyer dans le flux torrentueux des choses. — Qu'ils se rassurent ! Le changement, s'ils consentent à le regarder directement, sans voile interposé, leur apparaîtra comme ce qu'il peut y avoir au monde de plus substantiel et de plus durable. Sa solidité est infiniment supérieure à celle d'une fixité qui n'est qu'un arrangement éphémère entre des mobilités. (...)

Par la philosophie, nous pouvons nous habituer à ne jamais isoler le présent du passé qu'il traîne avec lui. (...) La réalité n'apparaît plus alors à l'état statique, dans sa manière d'être ; elle s'affirme dynamiquement, dans la continuité et la variabilité de sa tendance. Ce qu'il y avait d'immobile et de glacé dans notre perception se réchauffe et se met en mouvement. Tout s'anime autour de nous, tout se revivifie en nous. Un grand élan emporte les êtres et les choses. Par lui nous nous sentons soulevés, entraînés, portés. Nous vivons davantage, et ce surcroît de vie amène avec lui la conviction que de plus graves énigmes philosophiques pourront se résoudre ou même peut-être qu'elles ne doivent pas se poser, étant nées d'une vision figée du réel et n'étant que la traduction, en termes de pensée, d'un certain affaiblissement artificiel de notre vitalité. Plus, en effet, nous nous habituons à penser et à percevoir toutes choses *sub specie durationis*, plus nous nous enfonçons dans la durée réelle. Et plus nous nous y enfonçons, plus nous nous replaçons dans la direction du principe, pourtant transcendant, dont nous participons et dont l'éternité ne doit pas être une éternité d'immobilité, mais une éternité de vie : comment, autrement, pourrions-nous vivre et nous mouvoir en elle ? *In ea vivimus et movemur et sumus.* »

Henri Bergson, « La Perception du changement » dans *La Pensée et le mouvant*

Question d'interprétation philosophique : Dans quelle mesure ce texte de Bergson permet-il de faire l'hypothèse que penser l'histoire des arts comme une histoire des ruptures peut être une illusion ?

Oral collectif : l'art peut-il changer le monde ?



« Rendre des services splendides » ou propager l'incendie au risque de s'y brûler les doigts ? Considérer la tradition, en faire l'histoire, ou la mépriser en toisant les étoiles d'un air de défi ? Construction, déconstruction ou destruction ? Continuité ou rupture ? L'art est-il autotélique (voir les vidéos en ligne sur le Philofil pour comprendre ce mot et ce à quoi il renvoie) ou destiné à changer le monde et améliorer la vie des hommes ?

Vous êtes un groupe de trois jeunes artistes en visite à l'exposition universelle de 1937. Vous pouvez être architecte, poète, peintre, manier le métal ou la laine, à votre guise... Attablés au restaurant roumain, un soir de mai 1937, vous débattiez de cette question : l'art peut-il changer le monde ? Vous avez vu *Guernica* et *La Fée électricité* ; vous avez assisté à la projection du *Triomphe de la volonté* : vous parlez de

toutes ces découvertes. Il est à supposer, pour la fécondité du dialogue, que vos points de vue ne s'accordent pas immédiatement... Vous pouvez même vous traiter de « crétins » et de « goitreux », à condition de ne pas en venir aux mains...



L'Exposition internationale des arts et des techniques appliqués à la vie moderne se tient à Paris du 25 mai au 25 novembre 1937. « Cette rencontre est le dernier espoir pour la paix en Europe. Cinquante nations y sont représentées, mais l'image mythique de cette manifestation reste pour le monde entier celle de deux tours qui se font face (le pavillon de l'Allemagne hitlérienne et celui de la Russie stalinienne), chacune couronnée de motifs sculpturaux symboliques et agressifs : l'aigle nazi, et le couple de kolkhoziens brandissant la faucille et le marteau. »

Gilles Néret, historien de l'art

La loi du 6 juillet 1934 décide l'organisation d'une Exposition internationale à Paris. Le 19 juillet, Edmond Labbé est nommé commissaire général par le gouvernement français. Il choisit de démontrer que l'art et la technique ne s'opposent pas mais que leur union est au contraire indispensable : « **le Beau et l'Utile doivent être, dit-il, indissolublement liés** ». Dans un contexte de crise économique et de tensions politiques internationales, l'Exposition de 1937 doit également promouvoir la paix : la couleur bleue doit dominer.

Lire plus, pour comprendre mieux...



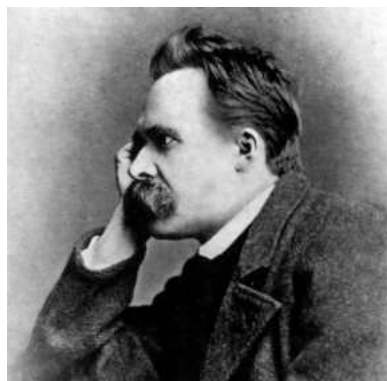
« La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle. Les représentations, la pensée, le commerce intellectuel des hommes apparaissent ici encore comme l'émanation directe de leur comportement matériel. Il en va de même de la production intellectuelle telle qu'elle se présente dans la langue de la politique, celle des lois, de la morale, de la religion, de la métaphysique, etc. de tout un peuple. Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc., mais les hommes réels, agissants, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et des rapports qui y correspondent, y compris les formes les plus larges que ceux-ci peuvent prendre. La conscience ne peut jamais être autre chose que l'être conscient [1] et l'être des hommes est leur processus de vie réel. Et si, dans toute l'idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une *camera obscura*, ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique.

A l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la terre, c'est de la terre au ciel que l'on monte ici. Autrement dit, on ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent ni non plus de ce qu'ils sont dans les paroles, la pensée, l'imagination et la représentation d'autrui, pour aboutir ensuite aux hommes

en chair et en os ; non, on part des hommes dans leur activité réelle, c'est à partir de leur processus de vie réel que l'on représente aussi le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus vital. Et même les fantasmagories dans le cerveau humain sont des sublimations résultant nécessairement du processus de leur vie matérielle que l'on peut constater empiriquement et qui repose sur des bases matérielles. De ce fait, la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, perdent aussitôt toute apparence d'autonomie. Elles n'ont pas d'histoire, elles n'ont pas de développement ; ce sont au contraire les hommes qui, en développant leur production matérielle et leurs rapports matériels, transforment, avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée et les produits de leur pensée. Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience. Dans la première façon de considérer les choses, on part de la conscience comme étant l'individu vivant, dans la seconde façon, qui correspond à la vie réelle, on part des individus réels et vivants eux-mêmes et l'on considère la conscience uniquement comme leur conscience. »

[1] le texte décompose le mot allemand *Bewusstsein* (conscience) en ses deux éléments : *Das bewusste Sein* (l'être conscient).

Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*



« L'art pour l'art. — La lutte contre le but en l'art est toujours une lutte contre les tendances moralisatrices dans l'art, contre la subordination de l'art sous la morale. L'art pour l'art veut dire : « Que le diable emporte la morale ! » — Mais cette inimitié même dénonce encore la puissance prépondérante du préjugé. Lorsque l'on a exclu de l'art le but de moraliser et d'améliorer les hommes, il ne s'en suit pas encore que l'art doive être absolument sans fin, sans but et dépourvu de sens, en un mot, l'art pour l'art — un serpent qui se mord la queue. « Être plutôt sans but, que d'avoir un but moral ! » ainsi parle la passion pure. Un psychologue demande au contraire : que fait toute espèce d'art ? ne loue-t-elle point ? ne glorifie-t-elle point ? n'isole-t-elle point ? Avec tout cela l'art fortifie ou affaiblit certaines évaluations... N'est-ce là qu'un accessoire, un hasard ? Quelque chose à quoi l'instinct de l'artiste ne participerait pas du tout ? Ou bien la faculté de pouvoir de l'artiste n'est-elle pas la condition première de l'art ? L'instinct le plus profond de l'artiste va-t-il à l'art, ou bien n'est-ce pas plutôt au sens de l'art, à la vie, à un désir de vie ? — L'art est le grand stimulant à la vie : comment pourrait-on l'appeler sans fin, sans but, comment pourrait-on l'appeler l'art pour l'art ? — Il reste une question : l'art ne fait-il pas paraître beaucoup de choses qu'il emprunte à la vie, laides, dures, douteuses ? — Et en effet il y a eu des philosophes qui lui prêtèrent ce sens : « s'affranchir de la volonté », voilà

l'intention que Schopenhauer prêtait à l'art, « disposer à la résignation », voilà pour lui la grande utilité de la tragédie qu'il vénérât. — Mais ceci — je l'ai déjà donné à entendre — c'est l'optique d'un pessimiste, c'est le « mauvais œil » — : il faut en appeler aux artistes eux-mêmes. L'artiste tragique, que nous communique-t-il de lui-même ? N'affirme-t-il pas précisément l'absence de crainte devant ce qui est terrible et incertain ? — Cet état lui-même est un désir supérieur ; celui qui le connaît l'honore des plus grands hommages. Il le communique, il faut qu'il le communique, en admettant qu'il soit artiste, génie de la confiance. La bravoure et la liberté du sentiment, devant un ennemi puissant, devant un sublime revers, devant un problème qui éveille l'épouvante — c'est cet état victorieux que l'artiste tragique choisit, qu'il glorifie. Devant le tragique, la cour martiale de notre âme célèbre ses saturnales ; celui qui est habitué à la souffrance, celui qui cherche la souffrance, l'homme héroïque, célèbre son existence dans la tragédie, — c'est seulement à sa propre vie que l'artiste tragique offre la coupe de cette cruauté, la plus douce. »

Nietzsche, *Crépuscule des idoles ou Comment on philosophe avec un marteau ; Flâneries inactuelles*, 24

« Il y a deux écoles, je dirais volontiers deux religions dans les arts. La première dédaigne la médiocrité, le nombre, le public. Elle dit, avec raison, que peu de personnes peuvent comprendre les choses élevées et qu'il faut travailler pour le peu d'esprits délicats sans s'occuper des autres ; elle appelle vulgarité tout ce qui est une concession à la lente et lourde intelligence des masses, c'est l'école de Beethoven. L'autre école dit qu'il faut être compris de tous, parce que, dès que l'on se met en rapport avec la foule, il faut se mettre en communication avec les cœurs et les consciences ; ne veut-on être compris que de soi, qu'on chante tout seul au fond des bois ! Mais, si un auditoire accourt, fût-il composé de faunes, et que l'on continue à chanter, il faut se résigner à parler à ces génies incultes de façon à les éclairer et à les élever au-dessus d'eux-mêmes par des paraboles claires ou tout au moins pénétrables. J'ai longtemps hésité entre ces deux écoles. Je me suis rangée à celle de Mozart, en me disant que, si j'avais dans l'âme un bon ou un beau sentiment, je devais lui trouver une expression qui le fit entrer dans beaucoup d'autres âmes ; que je ne devais en dédaigner aucune ; enfin que, si Mozart et Molière n'eussent pas daigné être clairs, je ne serais jamais arrivée à comprendre Dante et Beethoven. D'où j'ai conclu, en me disputant parfois avec de très grands esprits, que le talent impose des devoirs. L'art pour l'art est un vain mot. L'art pour le vrai, l'art pour le beau et le bon, voilà la religion que je cherche, et, si je vous parle de moi, pour qui la célébrité est un martyre et la retraite un paradis, c'est pour vous dire que, ayant fait une belle chose, vous avez pour devoir de la publier, tout en la rendant accessible au vulgaire. C'est mon plaidoyer. Vous jugerez dans votre propre cause, et laissez-moi vous dire encore qu'après avoir fait les concessions que j'ose vous conseiller, il n'est pas certain que votre œuvre ait le retentissement qu'elle mérite. Le succès tient à beaucoup de hasards ; mais, quand vous et moi aurons fait notre possible pour mettre à l'eau une barque bien grée, qu'elle fasse un grand ou un petit voyage, notre conscience littéraire et philosophique sera tranquille. »

George Sand, *Lettre à M. Alexandre Saint-Jean, à Nîmes, 19 avril 1872*



« Ah ! esprits ! soyez utiles ! servez à quelque chose. Ne faites pas les dégoûtés quand il s'agit d'être efficaces et bons. L'art pour l'art peut être beau, mais l'art pour le progrès est plus beau encore. Rêver la rêverie est bien, rêver l'utopie est mieux. Ah ! il vous faut du songe ? Eh bien, songez l'homme meilleur. Vous voulez du rêve ? en voici : l'idéal. Le prophète cherche la solitude, mais non l'isolement. Il débrouille et développe les fils de l'humanité noués et roulés en écheveau dans son âme ; il ne les casse pas. Il va dans le désert penser, à qui ? aux multitudes. Ce n'est pas aux forêts qu'il parle, c'est aux villes. Ce n'est pas l'herbe qu'il regarde plier au vent, c'est l'homme ; ce n'est pas contre les lions qu'il rugit, c'est contre les tyrans. Malheur à toi, Achab ! malheur à toi, Osée ! malheur à vous, rois ! malheur à vous, pharaons ! c'est là le cri du grand solitaire. Puis il pleure. Sur quoi ? sur cette éternelle captivité de Babylone, subie par Israël jadis, subie par la Pologne, par la Roumanie, par la Hongrie, par Venise, aujourd'hui. Il veille, le penseur bon et sombre ; il épie, il guette, il écoute, l'oreille dans le silence, œil dans la nuit, griffe à demi allongée vers les méchants. Parlez-lui donc de l'art pour l'art, à ce cénobite de l'idéal. Il a son but et il y va, et son but, c'est ceci : le mieux. Il s'y dévoue.

Il ne s'appartient pas, il appartient à son apostolat. Il est chargé de ce soin immense, la mise en marche du genre humain. Le génie n'est pas fait pour le génie, il est fait pour l'homme. Le génie sur la terre, c'est Dieu qui se donne. Chaque fois que paraît un chef-d'œuvre, c'est une distribution de Dieu qui se fait. Le chef-d'œuvre est une variété du miracle. De là, dans toutes les religions et chez tous les peuples, la foi aux hommes divins. On se trompe si l'on croit que nous nions la divinité des chrétiens.

Au point où la question sociale est arrivée, tout doit être action commune. Les forces isolées s'annulent, l'idéal et le réel sont solidaires. L'art doit aider la science. Ces deux roues du progrès doivent tourner ensemble.

Génération des talents nouveaux, noble groupe d'écrivains et de poètes, légion des jeunes, ô avenir vivant de mon pays ! vos aînés vous aiment et vous saluent. Courage ! dévouons-nous. Dévouons-nous au bien, au vrai, au juste. Cela est bon.

Quelques purs amants de l'art, émus d'une préoccupation qui, du reste, a sa dignité et sa noblesse, écartent cette formule, l'art pour le progrès, le Beau Utile, craignant que l'utile ne déforme le beau. Ils tremblent de voir les bras de la muse se terminer en mains de servante. Selon eux, l'idéal peut gauchir dans trop de contact avec la réalité. Ils sont inquiets pour le sublime s'il descend jusqu'à l'humanité. Ah ! ils se trompent.

L'utile, loin de circonscrire le sublime, le grandit. L'application du sublime aux choses humaines produit des chefs-d'œuvre inattendus. L'utile, considéré en lui-même et comme élément à combiner avec le sublime, est de plusieurs sortes ; il y a de l'utile qui est tendre, et il y a de l'utile qui est indigné. Tendre, il désaltère les malheureux et crée l'épopée sociale ; indigné, il flagelle les mauvais, et crée la satire divine. Moïse passe à Jésus la verge, et, après avoir fait jaillir l'eau du rocher, cette verge auguste, la même, chasse du sanctuaire les vendeurs.

Quoi ! l'art décroîtrait pour s'être élargi ! Non. Un service de plus, c'est une beauté de plus.

Mais on se récrie. Entreprendre la guérison des plaies sociales, amender les codes, dénoncer la loi au droit, prononcer ces hideux mots, baigne, argousin, galérien, fille publique, contrôler les registres d'inscription de la police, rétrécir les dispensaires, sonder le salaire et le chômage, goûter le pain noir du pauvre, chercher du travail à l'ouvrière, confronter aux oisifs du lorgnon les paresseux du haillon, jeter bas la cloison de l'ignorance, faire ouvrir des écoles, montrer à lire aux petits enfants, attaquer la honte, l'infamie, la faute, le vice, le crime, l'inconscience, prêcher la multiplication des abécédaires, proclamer l'égalité du soleil, améliorer la nutrition des intelligences et des cœurs, donner à boire et à manger, réclamer des solutions pour les problèmes et des souliers pour les pieds nus, ce n'est pas l'affaire de l'azur. L'art, c'est l'azur.

Oui, l'art, c'est l'azur ; mais l'azur du haut duquel tombe le rayon qui gonfle le blé, jaunit le maïs, arrondit la pomme, dore l'orange, sucre le raisin. Je le répète, un service de plus, c'est une beauté de plus. Dans tous les cas, où est la diminution ? Mûrir la betterave, arroser la pomme de terre, épaissir la luzerne, le trèfle et le foin, entrer en collaboration avec le laboureur, le vigneron et le maraîcher, cela n'ôte pas au ciel une étoile. Ah ! l'immensité ne méprise pas l'utilité, et qu'y perd-elle ? Est-ce que le vaste fluide vital, que nous appelons magnétique ou électrique, fait de moins splendides éclairs dans la profondeur des nuées parce qu'il consent à servir de pilote à une barque, et à tenir toujours tournée vers le nord la petite aiguille qu'on lui confie, à ce guide énorme ? L'aurore est-elle moins magnifique, a-t-elle moins de pourpre et moins d'émeraude, subit-elle une décroissance quelconque de majesté, de grâce et d'éblouissement, parce que, prévoyant la soif d'une mouche, elle secrète soigneusement dans la fleur la goutte de rosée dont a besoin l'abeille ?

On insiste : poésie sociale, poésie humaine, poésie pour le peuple, bougonner contre le mal et pour le bien, promulguer les colères publiques, insulter les despotes, désespérer les coquins, émanciper l'homme mineur, pousser les âmes en avant et les ténèbres en arrière, savoir qu'il y a des voleurs et des tyrans, nettoyer les cages pénales, vider le baquet des malpropretés publiques, Polymnie, manches retroussées, faire ces grosses besognes, fi donc ! Pourquoi pas ? »

Hugo, *William Shakespeare*, livre VI, Le Beau, serviteur du vrai



« Non, imbéciles, non, crétiens et goitreux que vous êtes, un livre ne fait pas de la soupe à la gélatine ; — un roman n'est pas une paire de bottes sans couture ; un sonnet, une seringue à jet continu ; un drame n'est pas un chemin de fer, toutes choses essentiellement civilisantes, et faisant marcher l'humanité dans la voie du progrès.

De par les boyaux de tous les papes passés, présents et futurs, non et deux cent mille fois non.

On ne se fait pas un bonnet de coton d'une métonymie, on ne chausse pas une comparaison en guise de pantoufle ; on ne se peut servir d'une antithèse pour parapluie ; malheureusement, on ne saurait se plaquer sur le ventre quelques rimes bariolées en manière de gilet. J'ai la conviction intime qu'une ode est un vêtement trop léger pour l'hiver, et qu'on ne serait pas mieux habillé avec la strophe, l'antistrophe et l'épode, que cette femme du cynique qui se contentait de sa seule vertu pour chemise, et allait nue comme la main, à ce que raconte l'histoire.

Cependant le célèbre M. de La Calprenède eut une fois un habit, et, comme on lui demandait quelle étoffe c'était, il répondit : Du *Silvandre*. — *Silvandre* était une pièce qu'il venait de faire représenter avec succès.

De pareils raisonnements font hausser les épaules par-dessus la tête, et plus haut que le duc de Gloucester.

Des gens qui ont la prétention d'être des économistes, et qui veulent rebâtir la société de fond en comble, avancent sérieusement de semblables billevesées.

Un roman a deux utilités : — l'une matérielle, l'autre spirituelle, si l'on peut se

servir d'une pareille expression à l'endroit d'un roman. — L'utilité matérielle, ce sont d'abord les quelques mille francs qui entrent dans la poche de l'auteur, et le lestent de façon que le diable ou le vent ne l'emportent ; pour le libraire, c'est un beau cheval de race qui piaffe et saute avec son cabriolet d'ébène et d'acier, comme dit Figaro ; pour le marchand de papier, une usine de plus sur un ruisseau quelconque, et souvent le moyen de gâter un beau site ; pour les imprimeurs, quelques tonnes de bois de campêche, pour se mettre hebdomadairement le gosier en couleur ; pour le cabinet de lecture, des tas de gros sous très proléairement vert-de-grisés, et une quantité de graisse, qui, si elle était convenablement recueillie et utilisée, rendrait superflue la pêche de la baleine. — L'utilité spirituelle est que, pendant qu'on lit des romans, on dort, et on ne lit pas de journaux utiles, vertueux et progressifs, ou telles autres drogues indigestes et abrutissantes.

Qu'on dise après cela que les romans ne contribuent pas à la civilisation. — Je ne parlerai pas des débitants de tabac, des épiciers et des marchands de pommes de terre frites, qui ont un intérêt très grand dans cette branche de littérature, le papier qu'elle emploie étant, en général, de qualité supérieure à celui des journaux.

En vérité, il y a de quoi rire d'un pied en carré, en entendant disserter messieurs les utilitaires républicains ou saint-simoniens. — Je voudrais bien savoir d'abord ce que veut dire précisément ce grand flandrin de substantif dont ils truffent quotidiennement le vide de leurs colonnes, et qui leur sert de Schibboleth et de terme sacramentel. — Utilité : quel est ce mot, et à quoi s'applique-t-il ?

Il y a deux sortes d'utilité, et le sens de ce vocable n'est jamais que relatif. Ce qui est utile pour l'un ne l'est pas pour l'autre. Vous êtes savetier, je suis poète. — Il est utile pour moi que mon premier vers rime avec mon second. — Un dictionnaire de rimes m'est d'une grande utilité ; vous n'en avez que faire pour carreler une vieille paire de bottes, et il est juste de dire qu'un tranchet ne me servirait pas à grand-chose pour faire une ode. — Après cela, vous objecterez qu'un savetier est bien au-dessus d'un poète, et que l'on se passe mieux de l'un que de l'autre. Sans prétendre rabaisser l'illustre profession de savetier, que j'honore à l'égal de la profession de monarque constitutionnel, j'avouerai humblement que j'aimerais mieux avoir mon soulier dé cousu que mon vers mal rimé, et que je me passerais plus volontiers de bottes que de poèmes. Ne sortant presque jamais et marchant plus habilement par la tête que par les pieds, j'use moins de chaussures qu'un républicain vertueux qui ne fait que courir d'un ministère à l'autre pour se faire jeter quelque place.

Je sais qu'il y en a qui préfèrent les moulins aux églises, et le pain du corps à celui de l'âme. À ceux-là, je n'ai rien à leur dire. Ils méritent d'être économistes dans ce monde, et aussi dans l'autre.

Y a-t-il quelque chose d'absolument utile sur cette terre et dans cette vie où nous sommes ? D'abord, il est très peu utile que nous soyons sur terre et que nous vivions. Je défie le plus savant de la bande de dire à quoi nous servons, si ce n'est à ne pas nous abonner au *Constitutionnel* ni à aucune espèce de journal quelconque.

Ensuite, l'utilité de notre existence admise *a priori*, quelles sont les choses réellement utiles pour la soutenir ? De la soupe et un morceau de viande deux fois par jour, c'est tout ce qu'il faut pour se remplir le ventre, dans la stricte acception du mot. L'homme, à qui un cercueil de deux pieds de large sur six de long suffit et au-delà, après sa mort, n'a pas besoin dans sa vie de beaucoup plus de place. Un cube creux de sept à huit pieds dans tous les sens, avec un trou pour respirer, une seule alvéole de la ruche, il n'en faut pas plus pour le loger et empêcher qu'il ne lui pleuve sur le dos. Une couverture, roulée convenablement autour du corps, le défendra aussi bien et mieux contre le froid que le frac de Staub le plus élégant et le mieux coupé.

Avec cela, il pourra subsister à la lettre. On dit bien qu'on peut vivre avec 25 sous par jour ; mais s'empêcher de mourir, ce n'est pas vivre ; et je ne vois pas en quoi une ville organisée utilitairement serait plus agréable à habiter que le Père-Lachaise.

Rien de ce qui est beau n'est indispensable à la vie. — On supprimerait les fleurs, le monde n'en souffrirait pas matériellement ; qui voudrait cependant qu'il n'y eût plus de fleurs ? Je renoncerais plutôt aux pommes de terre qu'aux roses, et je crois qu'il n'y a qu'un utilitaire au monde capable d'arracher une plate-bande de tulipes pour y planter des choux.

À quoi sert la beauté des femmes ? Pourvu qu'une femme soit médicalement bien conformée, en état de faire des enfants, elle sera toujours assez bonne pour des économistes.

À quoi bon la musique ? à quoi bon la peinture ? Qui aurait la folie de préférer Mozart à M. Carrel, et Michel-Ange à l'inventeur de la moutarde blanche ?

Il n'y a de vraiment beau que ce qui ne peut servir à rien ; tout ce qui est utile est laid, car c'est l'expression de quelque besoin, et ceux de l'homme sont ignobles et dégoûtants, comme sa pauvre et infirme nature. — L'endroit le plus utile d'une maison, ce sont les latrines.

Moi, n'en déplaise à ces messieurs, je suis de ceux pour qui le superflu est le nécessaire, — et j'aime mieux les choses et les gens en raison inverse des services qu'ils me rendent. Je préfère à certain vase qui me sert un vase chinois, semé de dragons et de mandarins, qui ne me sert pas du tout (...) »

Bruno Zevi (1918-2000) commence ses études d'architecture en 1936 tout en s'engageant dans la lutte antifasciste. L'antisémitisme croissant du régime de Mussolini le force à quitter l'Italie pour Londres en 1939, où il poursuit ses études à l'Architectural Association, avant de rejoindre New York en 1940, s'inscrivant à Columbia puis à Harvard, dont il est diplômé en 1941 sous la direction de Walter Gropius. De retour à Londres en 1943, il retrouve Rome en 1944, continuant à mener de front l'action politique, dans des organisations de la gauche non marxiste, et la pratique architecturale. Il fonde l'Association pour l'architecture organique, qui fait de l'œuvre de Frank Lloyd Wright la référence majeure d'une architecture moderne soucieuse d'un engagement civique démocratique. Aux Etats-Unis, il a découvert la pensée de John Dewey (*Art as Experience*, 1934) qui le conforte dans son attachement au pragmatisme européen de Benedetto Croce, et ne pourra jamais séparer la pensée de l'action.



Devenu professeur d'histoire à l'institut universitaire d'architecture de Venise en 1948, il publie la même année *Saper Vedere l'architettura (Apprendre à voir l'architecture)*, devenu un best-seller mondial. Il s'agit pour Zevi de donner à chaque citoyen les moyens intellectuels qui lui permettront d'intégrer l'architecture dans le quotidien. Traduit dans une quinzaine de langues, cet ouvrage devient le livre d'initiation à l'architecture pour des générations d'étudiants. S'y manifeste avec force l'intimité de la relation entre pensée et histoire, mais une histoire « vivante » loin de tout historicisme et fidèle à la leçon de Croce selon laquelle l'histoire se fait toujours « au contemporain ». En 1955, il débute sa chronique d'architecture dans l'hebdomadaire *L'Espresso*, et devient le directeur du mensuel spécialisé *L'Architettura - cronache e storia*. Appelé en 1963 à la chaire d'histoire de la faculté d'architecture de Rome, Bruno Zevi la quittera en 1979, après une violente polémique contre l'« enseignement de masse » qui laisse les étudiants diplômés « en état d'analphabétisme ». Il ne dénonce pas tant l'arrivée de milliers d'étudiants dans les facultés que les conditions intellectuelles dans lesquelles on les reçoit, s'opposant à Aldo Rossi qui s'adapte à cet enseignement de masse en rendant la connaissance architecturale simpliste et donc aisément accessible au grand nombre. Zevi demande la transformation des structures pédagogiques par la multiplication des lieux d'enseignement, permettant le maintien d'une relation exigeante et directe entre professeurs et étudiants. N'obtenant pas ces moyens et ne voulant pas cautionner ce qu'il estime être un enseignement supérieur au rabais, il préfère renoncer à sa position universitaire et développer davantage son activité éditoriale.

L'une de ses plus belles réussites est son étude, publiée en 1971, du projet de Biaggio Rossetti pour la Ferrare de la Renaissance, pour laquelle il forge le terme d'« urbatecture » ; architecture et urbanisme ne sont pas deux disciplines séparées, mais deux dimensions conceptuelles sur lesquelles s'articule la « progettazione » (progettazione) de la ville et celle des édifices singuliers.



Tout l'effort théorique de Zevi vise à comprendre comment l'espace architectural, entendu dans ses trois niveaux (édifice, ville et territoire), peut être conçu comme l'outil d'édification, conceptuel et pratique, d'un espace de la communauté des hommes, où la liberté des individus peut s'épanouir face à la puissance de la collectivité. Jusque dans ses outrances, Bruno Zevi était animé par une générosité sans limite. Elle fit de lui un incorrigible « rebelle » en architecture, à l'exemple de son cher Frank Lloyd Wright, aussi bien qu'en politique.

1. — Dans le curriculum du Bauhaus, comme on le sait, il manquait un enseignement de l'histoire de l'architecture. Gropius ne le jugeait pas utile. Plus tard aussi, quand il était président de la Graduate School of Design de l'Université de Harvard, l'histoire de l'architecture était considérée comme une matière secondaire, négligeable, ennuyeuse, au point que le séminaire tenu par Dean Joseph Hudnut ne réussissait à attirer que quelques rares étudiants, et pas toujours les meilleurs.

Plusieurs questions viennent à l'esprit : Gropius avait-il raison ? Avait-il tort ? L'exclusion de l'histoire était-elle un choix volontaire ou bien obligatoire ? Quelles conséquences a-t-il provoquées dans la profession, dans l'image que l'architecte a fournie de lui aux intellectuels et au public, et surtout dans la pratique didactique qui a suivi, jusqu'à nos jours ? Dans nos écoles, certes, on enseigne l'histoire ; mais est-ce d'une manière intégrée au projet, ou bien comme un appendice substantiellement étranger, auquel on attribue un rôle de préparation culturelle générale et non une fonction opérative ?

2. — A quoi sert l'histoire ? Elle naquit dans l'antique Grèce pour combattre le dogme. En pratique, elle peut être utilisée à n'importe quelle fin et, des traités de la Renaissance à l'École des Beaux-Arts, elle a souvent constitué l'instrument, et l'alibi, pour consolider le dogme des « ordres », de la proportion, de la symétrie, des axes, etc. Peut-être le meilleur argument que l'on puisse invoquer pour expliquer l'exclusion de l'histoire du curriculum du Bauhaus est-il celui-ci : il n'existait pas alors d'historiens anticlassiques, c'est-à-dire antidogmatiques, ou du moins Gropius ne fut-il pas en mesure d'en trouver un capable de contribuer positivement à l'orientation rénovatrice de l'école. Il est probable qu'il ne le chercha même pas, et ce fut là son tort. Parce qu'il aurait dû comprendre que l'historicisme n'offre pas un remède efficace contre l'historiographie réactionnaire, que l'on peut vaincre seulement grâce à une histoire nouvelle, interprétée en termes modernes.

3. — Chaque génération doit réécrire l'histoire du passé, selon ses propres expériences. La tâche du Bauhaus était donc de réfuter, par une méthode scientifique, une historiographie largement falsifiée dans le but d'appuyer les canons et les préceptes de l'École des Beaux-Arts. Une telle tâche ne fut sentie par aucun des maîtres de la période entre les deux guerres mondiales. Le seul vraiment intéressé à l'histoire fut Le Corbusier, dont les notes de voyage révèlent une extraordinaire capacité de s'alimenter aux sources, en en découvrant, avec des yeux nouveaux, les aspects et les valeurs modernes. Il n'était pas historien, mais il n'en a pas moins relu l'histoire en fonction du « jeu savant des volumes assemblés sous la lumière » et des « objets à réaction poétique », comme l'avait relue Henry Van de Velde en fonction de la ligne Art Nouveau. Le Bauhaus, au contraire, ne l'a pas relue.

4. — Une première conséquence de ce « renoncement à l'histoire » a été de faire apparaître l'architecture moderne comme une rupture draconienne, un chapitre complètement et éternellement scindé de la tradition. Chaque époque créative polémique avec le

passé, et le critique ; il suffit de rappeler le mépris que la Renaissance nourrissait à l'égard du Moyen-Âge, ou le refus de tout héritage baroque de la part de l'illuminisme. Toutefois, on s'est toujours rattaché à quelque précédent historique, grec, romain, moyenâgeux, peut-être en le mythifiant : comme cela s'était passé pour le mouvement *Arts and Crafts* de William Morris, et pour l'Art Nouveau avec le gothique. Si les hommes du Bauhaus, au contraire, niaient justement ces mythes, ils n'en finissaient pas moins, ensuite, par exalter ceux de la machine, de l'industrie, de l'abstraction, c'est-à-dire le mythe du présent. Sur le terrain didactique, cette situation a engendré une opposition entre l'enseignement historique (lié à l'académie) et l'enseignement du projet (propulsé vers le futur), qui n'a été dépassée qu'après la Seconde Guerre mondiale dans les universités les plus avancées. Mais, paradoxalement, au cours de ces dernières décennies, avec la position a-historique du Bauhaus, est entrée en crise toute la didactique de Weimar et de Dessau. (...)

5. — Une fois l'histoire éliminée par le Bauhaus, quelle autre force aurait pu la remplacer ? Seulement un nouveau « langage » architectural, codifié de façon précise, telle que les architectes puissent s'en servir pour « écrire », les historiens et les critiques pour « lire », et le public pour « parler » en termes architecturaux ? Un code sémiologique était indispensable pour orienter une école. Mais ce code, le Bauhaus ne l'a pas produit. Le Corbusier, en énonçant ses fameux « principes », a codifié non pas un langage, mais sa propre poétique. Gropius ne possédait pas de poétique personnelle, et par conséquent ne pouvait pas la codifier. Il croyait au *team-work*, au travail de groupe, et il eut la chance et l'habileté d'attirer au Bauhaus quelques-unes parmi les plus grandes personnalités artistiques de cette période. Soucieux de rendre possible leur « vie en commun » et de trouver un compromis entre expressionnistes et rationalistes, il ne tenta même pas de favoriser un rapprochement et un accord entre constructivistes, futuristes, expressionnistes, cubistes et néo-plasticiens, c'est-à-dire de passer d'une anthologie de poétiques à un langage commun.

6. — Cela paraît étrange, inexplicable. En 1913, Guillaume Apollinaire avait réussi à lancer un « front des avant-gardes ». Son *Manifeste-synthèse* (qui, non par hasard, exalte la « suppression de l'histoire »), porte, parmi beaucoup d'autres, les signatures de Marinetti, Picasso, Boccioni, Matisse, Braque, Archipenko, Balla, Léger, Kandinsky, Picabia, Duchamp. La signification de cette initiative n'aurait pas dû échapper au Bauhaus, qui pouvait même l'étendre aux constructivistes soviétiques et au groupe hollandais « De Stijl ». En définitive, Apollinaire et Boccioni, déjà en 1913, avaient compris que le cubisme, le futurisme et l'expressionnisme, bien que poursuivant des objectifs différents et souvent contraires, devaient de quelque manière collaborer et s'intégrer pour éviter, par un contrôle réciproque, les dangers inhérents à chacun des trois mouvements. Le futurisme, avec son idéal de « se rendre soi-même dynamique de l'objet », de la représentation « *in moto* », aurait empêché le cubisme de tomber dans une automacé statique et de se replier dans le classicisme ; le cubisme aurait offert à l'« action » futuriste une structure ; l'expressionnisme aurait récupéré la valeur de la matière et du geste. Apollinaire et Boccioni eurent l'intuition que des principales composantes de l'art moderne, il était possible de tirer un « langage » commun. Le Bauhaus, au contraire, ne le comprit pas et, après des années de lutte entre expressionnistes et cubistes, choisit le cubisme sans même le proclamer avec clarté. Il écarta l'hypothèse d'un langage synthétique et, en même temps, l'hypothèse d'une poétique cohérente.

7. — Le moment culminant de l'a-historisme du Bauhaus se produisit avec la collision violente entre Théo van Doesburg et Gropius. Le chef de « De Stijl » fut invité à Weimar, mais il ne lui fut pas permis d'entrer au Bauhaus. Pour quelle raison ? Gropius a toujours expliqué ce « scandale » en affirmant que van Doesburg avait mauvais caractère et ne savait pas vivre avec les autres. C'est vrai, mais ce « mauvais caractère » dépendait de sa volonté de formuler un langage pour l'architecture moderne, en combattant l'éclectisme du Bauhaus.

(...)

10. — Le drame de l'architecture moderne consiste à avoir créé un langage nouveau, mais de ne pas l'avoir codifié ; de ce drame, le Bauhaus aussi est certainement responsable, à cause de son attitude a-historique. La conséquence en a été que, dès que des problèmes non prévisibles ont surgi dans la phase entre les deux guerres, au lieu de développer le mouvement moderne, on en a décrété la crise, l'écroulement. Aujourd'hui on a coutume d'affirmer que l'architecture moderne est morte. (...) Si nous discutons avec tant de passion sur le Bauhaus, c'est parce que nous sentons qu'il contient des éléments encore actuels et féconds, des valeurs que nous ne devons pas gaspiller. Notre tâche peut être synthétisée en trois objectifs :

A. Mener à fond la recherche sémiologique que le Bauhaus a laissée en suspens, et pour cela mûrir un langage architectural nouveau, accompli, et le substituer à cet attachement au classicisme qui marque encore l'extrême majorité des édifices construits et projetés aujourd'hui.

B. Relire l'histoire à la lumière de ce nouveau langage, en en consolidant les racines. Le classicisme est l'idéologie du pouvoir, une abstraction répressive de la vie, alors que le langage moderne, basé sur la déstructuration des préceptes académiques, sur les contenus et sur la dissonance, sur les espaces dynamiques et sur l'intégration édifice-cité-territoire, trouve dans le passé d'innombrables, de splendides précédents. Tous les artistes créateurs, dans le passé aussi, ont employé ce langage en se rebellant contre le code du pouvoir.

C. Rapporier les problèmes actuels — l'informel, les poétiques du geste et de la matière, l'action-architecture, le pop-urbanisme, la rencontre avec le kitsch, l'architecture « pauvre » et l'architecture « conceptuelle », les nouvelles techniques et les nouvelles utopies — à l'héritage du mouvement moderne, et par conséquent au Bauhaus, en démontrant qu'il s'agit de faits et d'exigences différents, mais insolubles en dehors de l'histoire de l'architecture ancienne et moderne, et contre elle. »

Bruno Zevi, *L'a-historisme du Bauhaus et ses conséquences* (texte édité en 1976)



L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique a été écrit par Walter Benjamin, philosophe, critique littéraire, critique d'art et traducteur allemand, né en 1892 à Berlin et mort en 1940 à Portbou. Le texte intégral est en ligne sur le Philofil. Ce texte, rédigé pour la première fois en 1935, modifié en 1936, fut publié de façon posthume en 1955. En 1936, Walter Benjamin en rédige une version française, puis une quatrième et dernière version en 1939.

Ce texte, riche et complexe, se propose d'étudier les nouvelles conditions de production et de réception de l'œuvre d'art au XX^{ème} siècle. Avec l'apparition de la photographie puis du cinéma, le contexte de la création artistique se trouve en effet bouleversé dans une société industrielle en pleine transformation. Que devient l'œuvre d'art dans cette nouvelle ère technologique ?

L'ancien rapport religieux de recueillement devant une œuvre unique est modifié, par la survenue d'un art reproductible et qui s'adresse par nature aux masses, comme la photographie et le cinéma. Pour défendre sa thèse, Benjamin développe le concept d'aura pour nommer le caractère unique de l'œuvre d'art, son *hic et nunc* (ici et maintenant). Il s'interroge sur le déclin de l'aura.

Benjamin s'interroge aussi sur le contexte fasciste de son époque, et l'existence d'une esthétique fasciste, qu'il nomme esthétisation de la politique qu'il entend combattre par une politisation de l'art.

La réflexion de Benjamin s'organise en trois parties : Le concept d'aura et les valeurs attachées à l'œuvre d'art : valeur rituelle, valeur culturelle, valeur d'exposition. (Chapitres 1 à 5). Dans une société de masse, l'avènement de la photographie et du cinéma et ses conséquences sur la peinture (Chapitres 6 à 14). Esthétisation de la politique ou politisation de l'art. (Chapitre 15).

L'aura d'une œuvre d'art est ce qui en fait un objet unique et irremplaçable. Pour illustrer son propos, Benjamin compare l'aura d'une œuvre à l'émotion ressentie devant un paysage : le spectateur sait qu'il s'agit d'un moment unique qu'il ne pourra plus jamais retrouver à l'identique. Si les œuvres d'art ont toujours été reproductibles, que ce soit par exemple les élèves recopiant leurs maîtres dans les ateliers de peinture, ou les bronzes, terres cuites et monnaies grecs reproduits, Benjamin se demande ce qu'il advient de l'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique. En effet le développement de la photographie et la naissance du cinéma démultiplient de façon complètement nouvelle et illimitée les anciennes possibilités de reproduction des œuvres d'art.

Avec la reproduction technique des œuvres d'art par les moyens de la photographie et du cinéma, Benjamin prédit la fin de l'aura et un bouleversement complet des conditions de production et de réception de l'œuvre d'art dans une société désormais de masse.

L'œuvre d'art avait à ses origines une valeur rituelle, une valeur d'usage qui la définissait avant tout, elle n'avait pas nécessairement besoin d'être vue d'un public. Mais on est passé des valeurs rituelle et culturelle à la valeur d'exposition de l'œuvre d'art. Benjamin démontre ainsi la nouveauté fondamentale apportée par la photographie, « pour la première fois la valeur d'exposition l'emporte décidément sur la valeur culturelle », même si dans les premiers temps avec l'usage fréquent du portrait, la photographie garde encore un aspect cultuel.

Benjamin s'enthousiasme aussi sur ces nouvelles fonctions de l'art : « pour la première fois dans l'histoire universelle, l'œuvre d'art s'émancipe de l'existence parasitaire qui lui était impartie dans le cadre du rituel. De plus en plus, l'œuvre d'art reproduite devient reproduction d'une œuvre d'art conçue pour être reproductible ». Ce n'est plus le critère d'authenticité qui prédomine, ne reposant plus sur le rituel, la fonction de l'art se fonde désormais sur la politique, explique Benjamin. On est passé ainsi d'un art rituel à un art politique, une fonction sociale de l'art. Cette fonction sociale de l'art est importante pour Benjamin, qui affiche une sympathie pour les idées marxistes.

Benjamin s'interroge sur les bouleversements apportés à la peinture, par l'apparition de la photographie puis celle du cinéma. Il évoque la virulence des critiques contre cette nouvelle expression à ses débuts, et également la volonté par ses défenseurs de l'associer à une valeur culturelle, ce qui lui semble absurde. Il souligne que le spectateur n'est plus en contact direct avec l'acteur de cinéma comme il l'est avec l'acteur de théâtre, tout comme l'acteur de cinéma n'est plus en contact direct avec le spectateur, mais avec l'appareil, la caméra.

Dans cette partie de son analyse, Benjamin critique certaines des conséquences de la reproduction technique, à savoir la perte de l'aura pour l'acteur de cinéma et la marchandisation de l'art et de la culture. Il insiste sur la nouvelle importance des masses dans ce nouveau rapport à l'art, et sur le risque de perte de qualité devant la quantité. Sa critique se retrouve dans les écrits de ses amis philosophes Max Horkheimer et Theodor Adorno avec leur concept d'« industrie culturelle », traduction littérale de l'allemand *Kulturindustrie*. Ils désignaient ainsi la production industrielle des biens culturels résultant du prodigieux développement des médias – cinéma, presse, radio, télévision, publicité, disque – que connaissait l'Amérique, et dénonçaient la standardisation de la culture et la manipulation des masses.

Ces risques liés à la culture de masse, Benjamin les montrent également en évoquant la marchandisation de l'art. En perdant son aura, l'acteur de cinéma vend avant tout son image de la même manière que l'homme politique vend son image devenue publique. En ressort le culte de la vedette.



La critique de Benjamin porte sur le risque de totalitarisme du à la société de masse. Benjamin était contemporain du fascisme et du nazisme, il s'inquiétait donc de l'utilisation totalitaire des nouveaux moyens du cinéma et de la photographie. Par la suite l'apparition de la télévision dans les années 1960 vint renforcer ces moyens de manipulation des masses, des théoriciens tels qu'Herbert Marcuse ou Guy Debord ont, en quelque sorte, actualisé la critique de Benjamin.

Dans son livre *La Société du spectacle*, en 1967, Guy Debord écrit « Toute la vie des sociétés dans lesquelles règnent les conditions modernes de production s'annonce comme une immense accumulation de spectacles. Tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation », cela rejoint les propos de Benjamin sur la perte de l'aura, de l'authenticité, l'éloignement de l'acteur de cinéma de son public, l'importance de la caméra, la mise en spectacle de la politique.

Mais en dehors de ces critiques, Benjamin s'enthousiasme sur les possibilités apportées par ces nouvelles techniques de reproduction, comme le changement de mode de perception de la réalité qu'amène le cinéma. La caméra nous permet de voir ce que l'œil humain ne perçoit pas nécessairement, ce que cherchait aussi à faire le cubisme par exemple.

Benjamin reconnaît dans le cinéma un art de divertissement, de distraction, qu'il oppose à un ancien rapport de recueillement face à la peinture. En effet, là où la peinture s'adressait encore, au XIXème siècle, à une élite, au XXème le cinéma s'adresse aux masses. Il ne voit pas là un aspect négatif à la distraction, il note l'évolution du rapport à l'œuvre d'art, dans cette démocratisation de l'accès à l'œuvre d'art que représentent la photographie et le cinéma.

Esthétisation de la politique ou politisation de l'art ? Si cette réflexion est sous-jacente tout au long de l'ouvrage de Benjamin, puisqu'il explique que l'œuvre d'art après avoir eu une valeur culturelle a maintenant une valeur politique, elle est surtout développée dans l'épilogue. Ici Benjamin s'attaque au fascisme, qui est une des formes du capitalisme en crise. Pour Benjamin, le fascisme permet aux masses de s'exprimer, mais pas de changer leurs conditions de vie, ni de changer le régime de la propriété qui reste aux mains de la bourgeoisie. Il s'agit donc de duper les masses en glorifiant la beauté de la guerre et les envoyer au massacre. Le mouvement futuriste italien vient ici soutenir le fascisme, sa théorie et ses œuvres servent l'esthétique fasciste, en glorifiant la guerre.

« Avant-Propos

Lorsque Marx entreprit l'analyse du mode de production capitaliste, ce mode de production était à ses débuts. Marx orienta ses analyses de telle sorte qu'elles reçurent valeur de pronostic. Il remonta aux rapports fondamentaux de la production capitaliste et les représenta de telle façon qu'ils révélèrent ce qu'on pouvait encore, dans l'avenir, attendre du capitalisme. La conclusion fut qu'on pouvait en attendre, non seulement une exploitation renforcée des prolétaires, mais finalement aussi l'instauration de conditions qui rendent possible sa propre suppression. La transformation de la superstructure, plus lente que celle de l'infrastructure, a demandé plus d'un demi-siècle pour faire valoir dans tous les domaines culturels le changement des conditions de production. Sous quelle forme s'est fait ce changement, on ne peut le préciser qu'aujourd'hui. On est en droit d'attendre de ces précisions qu'elles aient aussi valeur de pronostic. Mais à ces attentes correspondent moins des thèses sur l'art prolétarien après la prise du pouvoir, encore moins sur la société sans classes, que des thèses sur les tendances évolutives de l'art dans les conditions présentes de la production. Leur dialectique n'est pas moins perceptible dans la superstructure que dans l'économie. C'est pourquoi on aurait tort de sous-estimer la valeur polémique de pareilles thèses. Elles écartent une série de concepts traditionnels – création et génie, valeur d'éternité et mystère –, dont l'application incontrôlée (et pour l'instant difficile à contrôler) conduit à l'élaboration des faits dans un sens fasciste. Dans ce qui suit, les concepts que nous introduisons dans la théorie de l'art se distinguent des concepts plus courants en ce qu'ils sont complètement inutilisables pour les buts du fascisme. En revanche ils sont utilisables pour formuler des exigences révolutionnaires dans la politique de l'art. »

« XIX

La prolétarisation croissante de l'homme d'aujourd'hui, ainsi que la formation croissante de masses, ne sont que les deux aspects du même phénomène. L'Etat totalitaire essaye d'organiser les masses prolétarisées nouvellement constituées, sans toucher aux conditions de propriété, à l'abolition desquelles tendent ces masses. Il voit son salut dans le fait de permettre à ces masses l'expression de leur nature, non pas certes celle de leurs droits. Les masses tendent à la transformation des conditions de propriété. L'Etat totalitaire cherche à donner une expression à cette tendance tout en maintenant les conditions de propriété. En d'autres termes : l'Etat totalitaire aboutit nécessairement à une esthétisation de la vie politique. Tous les efforts d'esthétisation politique culminent en un point. Ce point, c'est la guerre moderne. La guerre, et rien que la guerre permet de fixer un but aux mouvements de masses les plus vastes, en conservant les conditions de propriété. Voilà comment se présente l'état de choses du point de vue politique. Du point de vue technique, il se présenterait ainsi : seule la guerre permet de mobiliser la totalité des moyens techniques de l'époque actuelle en maintenant les conditions de propriété. Il est évident que l'apothéose de la guerre par l'état totalitaire ne se sert pas de pareils arguments, et cependant il sera profitable d'y jeter un coup d'œil. Dans le manifeste de Marinetti sur la guerre italo-éthiopienne, il est dit : « *depuis vingt-sept ans, nous autres futuristes nous nous élevons contre l'affirmation que la guerre n'est pas esthétique... Aussi sommes-nous amenés à constater... La guerre est belle, parce que grâce aux masques à gaz, aux terrifiants mégaphones, aux lance-flammes et aux petits tanks, elle fonde la suprématie de l'homme sur la machine subjuguée. La guerre est belle, parce qu'elle inaugure la métallisation rêvée du corps humain. La guerre est belle, parce qu'elle enrichit un pré fleuri des flamboyantes orchidées des mitrailleuses. La guerre est belle, parce qu'elle unit les coups de fusils, les canonnades, les pauses du feu, les parfums et les odeurs de la décomposition dans une symphonie. La guerre est belle, parce qu'elle crée de nouvelles architectures telle celle des grands tanks, des escadres géométriques d'avions, des spirales de fumée s'élevant des villages en flammes, et beaucoup d'autres choses encore... Poètes et artistes du futurisme... souvenez-vous de ces principes d'une esthétique de la guerre, afin que votre lutte pour une poésie et une plastique nouvelle en soit éclairée !* »

Ce manifeste a l'avantage de la netteté. Sa façon de poser la question mérite d'être adoptée par le dialecticien. A ses yeux, l'esthétique de la guerre contemporaine se présente de la manière suivante. Lorsque l'utilisation naturelle des forces de production est retardée et refoulée par l'ordre de la propriété, l'intensification de la technique, des rythmes de la vie, des générateurs d'énergie tend à une utilisation contre-nature. Elle la trouve dans la guerre, qui par ses destructions vient prouver que la société n'était pas mûre pour faire de la technique son organe, que la technique n'était pas assez développée pour juguler les forces sociales élémentaires. La guerre moderne, dans ses traits les plus immondes, est déterminée par le décalage entre les puissants moyens de production et leur utilisation insuffisante dans le processus de la production (en d'autres termes, par le chômage et le manque de débouchés).

Dans cette guerre, la technique insurgée pour avoir été frustrée par la société de son matériel naturel extorque des dommages-intérêts au matériel humain. Au lieu de canaliser des cours d'eau, elle remplit ses tranchées de flots humains. Au lieu d'ensemencer la terre du haut de ses avions, elle y sème l'incendie. Et dans ses laboratoires chimiques elle a trouvé un procédé nouveau et immédiat pour supprimer l'aura.

Fiat ars, pereat mundus, dit la théorie totalitaire de l'Etat qui, de l'aveu de Marinetti, attend de la guerre la saturation artistique de la perception transformée par la technique. C'est apparemment là le parachèvement

de l'art pour l'art. L'humanité, qui jadis avec Homère avait été objet de contemplation pour les dieux olympiens, l'est maintenant devenue pour elle-même. Son aliénation d'elle-même par elle-même a atteint ce degré qui lui fait vivre sa propre destruction comme une sensation esthétique de tout premier ordre. Voilà où en est l'esthétisation de la politique perpétrée par les doctrines totalitaires. Les forces constructives de l'humanité y répondent par la politisation de l'art. »



Walter Benjamin, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*

L'Internationale situationniste (« IS », 1957-1971) est fondée en tant que groupe d'artistes se donnant pour projet de « construire des situations » de vie en intervenant sur son cadre (par la construction d'ambiances, de jeux et de désirs nouveaux). Elle est le résultat de l'association entre plusieurs petits groupes d'avant-garde menés respectivement par l'artiste et théoricien français Guy Debord (1931-1994) et le peintre danois Asger Jorn (1914-1973), ancien membre du groupe Cobra. Elle affirme dès sa fondation une transgression éthique et un radicalisme politique caractéristiques des avant-gardes culturelles du XXe siècle (futurisme, dadaïsme, surréalisme, Tel Quel) Mais plus encore, elle entame au cours des années 1960 une mutation qui l'amène à s'engager directement en tant que groupe politique dans la mouvance conseilliste (marxiste et anarchiste). Plus que d'une simple « politisation », la transformation des activités du groupe situationniste témoigne en effet de son inscription dans le sous-champ politique radical, qu'on peut définir avec Philippe Gottraux comme le « réseau constitué par les groupes, organisations, partis (ou fractions de partis), partageant des référents anticapitalistes et révolutionnaires, se revendiquant du prolétariat et/ou des sujets sociaux dominés et cherchant, enfin, dans une praxis (où se rencontrent réflexion et action) à transformer le monde qui les entoure. » En même temps, l'IS fait figure avant tout de groupe de théoriciens. Elle est prise à ce titre dans les enjeux de concurrence propres au champ intellectuel, défini ici comme espace de lutte entre les producteurs des représentations et analyses légitimes du monde social/politique (qu'ils soient écrivains, artistes, scientifiques, universitaires, journalistes, ou encore militants). Au cours des années 1960, le groupe situationniste met donc en partie ses activités artistiques entre parenthèses, tout en continuant de se présenter comme « le seul mouvement qui puisse, en englobant la survie de l'art dans l'art de vivre, répondre au projet de l'artiste authentique ». Et il tente alors de synchroniser les projets de « dépassement de l'art » et de rénovation de la théorie et de la pratique révolutionnaires. Aussi intervient-il dans les champs intellectuel et politique d'une façon singulière. En effet, les situationnistes se démarquent du modèle du militant de l'organisation politique traditionnelle, comme du modèle de l'intellectuel engagé sartrien (qui intervient dans la politique en tant que garant des valeurs de vérité, liberté, etc., et au titre du capital symbolique qu'il a accumulé dans le champ intellectuel), ou encore celui de l'expert, qui intervient dans la politique en tant que spécialiste et au titre d'une

compétence certifiée sur un domaine spécialisé. Ils interviennent dans les luttes politiques en tant que théoriciens et expérimentateurs d'une vie « passionnante », au titre d'une maîtrise autoproclamée du « qualitatif », c'est-à-dire d'une connaissance de la pauvreté « qualitative » de la vie quotidienne et de la réalité des désirs qui viseraient à la « libérer ».



« Contre le spectacle, la culture situationniste réalisée introduit la participation totale. Contre l'art conservé, c'est une organisation du moment vécu, directement. Contre l'art parcellaire, elle sera une pratique globale portant à la fois sur tous les éléments employables. Elle tend naturellement à une production collective et sans doute anonyme. (...) Contre l'art unilatéral, la culture situationniste sera un art du dialogue, un art de l'interaction. Les artistes – avec toute la culture visible – en sont venus à être entièrement séparés de la société, comme ils sont séparés entre eux par la concurrence. Mais avant même cette impasse du capitalisme, l'art était essentiellement unilatéral, sans réponse. Il dépassera cette ère close de son primitivisme pour une communication complète. Tout le monde devenant artiste à un stade supérieur, c'est-à-dire inséparablement producteur-consommateur d'une création culturelle totale, on assistera à la dissolution rapide du critère de nouveauté (...). Nous inaugurons maintenant ce qui sera, historiquement, le dernier des métiers. Le rôle de situationniste, d'amateur-professionnel, d'anti-spécialiste est encore une spécialisation jusqu'au moment d'abondance économique et mentale où tout le monde deviendra "artiste", à un sens que les artistes n'ont pas atteint : la construction de leur propre vie. »

« Le temps historique qui envahit l'art s'est exprimé d'abord dans la sphère même de l'art, à partir du *baroque*. Le baroque est l'art d'un monde qui a perdu son centre : le dernier ordre mythique reconnu par le Moyen Age, dans le cosmos et le gouvernement terrestre – l'unité de la Chrétienté et le fantôme d'un Empire – est tombé. L'art du changement doit porter en lui le principe éphémère qu'il découvre dans le monde. Il a choisi, dit Eugenio d'Ors, « la vie contre l'éternité ». Le théâtre et la fête, la fête théâtrale, sont les moments dominants de la réalisation baroque, dans laquelle toute expression artistique particulière ne prend son sens que par sa référence au décor d'un lieu construit, à une construction qui doit être pour elle-même le centre d'unification ; et ce centre est le *passage*, qui est inscrit comme un équilibre menacé dans le désordre dynamique de tout. L'importance, parfois excessive, acquise par le concept de baroque dans la discussion esthétique contemporaine, traduit la prise de conscience de l'impossibilité d'un classicisme artistique : les efforts en faveur d'un classicisme ou néo-classicisme normatifs, depuis trois siècles, n'ont été que de brèves constructions factices parlant le langage extérieur de l'Etat, celui de la monarchie absolue ou de la bourgeoisie révolutionnaire habillée à la romaine. Du romantisme au cubisme, c'est finalement un art toujours plus individualisé de la négation, se renouvelant perpétuellement jusqu'à l'émiettement et la négation achevés de la sphère artistique, qui a suivi le

cours général du baroque. La disparition de l'art historique qui était lié à la communication interne d'une élite, qui avait sa base sociale semi-indépendante dans les conditions partiellement ludiques encore vécues par les dernières aristocraties, traduit aussi ce fait que le capitalisme connaît le premier pouvoir de classe qui s'avoue dépouillé de toute qualité ontologique ; et dont la racine du pouvoir dans la simple gestion de l'économie est également la perte de toute *maîtrise* humaine. L'ensemble baroque, qui pour la *création* artistique est lui-même une unité depuis longtemps perdue, se retrouve en quelque manière dans la *consommation* actuelle de la totalité du passé artistique. La connaissance et la reconnaissance historiques de tout l'art du passé, rétrospectivement constitué en art mondial, le relativisent en un désordre global qui constitue à son tour un édifice baroque à un niveau plus élevé, édifice dans lequel doivent se fondre la production même d'un art baroque et toutes ses résurgences. Les arts de toutes les civilisations et de toutes les époques, pour la première fois, peuvent être tous connus et admis ensemble. C'est une « recollection des souvenirs » de l'histoire de l'art qui, en devenant possible, est aussi bien *la fin du monde de l'art*. C'est dans cette époque des musées, quand aucune communication artistique ne peut plus exister, que tous les moments anciens de l'art peuvent être également admis, car aucun d'eux ne pâtit plus de la perte de ses conditions de communication particulières, dans la perte présente des conditions de communication *en général*.

L'art à son époque de dissolution, en tant que mouvement négatif qui poursuit le dépassement de l'art dans une société historique où l'histoire n'est pas encore vécue, est à la fois un art du changement et l'expression pure du changement impossible. Plus son exigence est grandiose, plus sa véritable réalisation est au-delà de lui. Cet art est forcément *d'avant-garde*, et il *n'est pas*. Son avant-garde est sa disparition. »

Guy Debord, *La Société du spectacle* (1967)

« On peut voir se déchaîner soudainement, avec une allégresse carnavalesque, une fin parodique de la division du travail ; d'autant mieux venue qu'elle coïncide avec le mouvement général de disparition de toute vraie compétence. Un financier va chanter, un avocat va se faire indicateur de police, un boulanger va exposer ses préférences littéraires, un acteur va gouverner, un cuisinier va philosopher sur les moments de cuisson comme jalons dans l'histoire universelle. Chacun peut surgir dans le spectacle afin de s'adonner publiquement, ou parfois pour s'être livré secrètement, à une activité complètement autre que la spécialité par laquelle il s'était d'abord fait connaître. Là où la possession d'un « statut médiatique » a pris une importance infiniment plus grande que la valeur de ce que l'on a été capable de faire réellement, il est normal que ce statut soit aisément transférable, et confère le droit de briller, de la même façon, n'importe où ailleurs. Le plus souvent, ces particules médiatiques accélérées poursuivent leur simple carrière dans l'admirable statutairement garanti. Mais il arrive que la transition médiatique fasse la couverture entre beaucoup d'entreprises, officiellement indépendantes, mais en fait secrètement reliées par différents réseaux ad hoc. »

Guy Debord, *Commentaires sur La Société du spectacle* (1988)

« Comment ne pas voir que la logique du profit, surtout à court terme, est la négation stricte de la culture qui suppose des investissements à fonds perdus, voués à des retours incertains et bien souvent posthumes ? Ce qui est en jeu, c'est la perpétuation d'une production culturelle qui ne soit pas orientée vers des fins exclusivement commerciales et qui ne soit pas soumise aux verdicts de ceux qui dominent la production médiatique de masse, à travers notamment le pouvoir qu'ils détiennent sur les grands moyens de diffusion. En fait, une des difficultés du combat qu'il faut mener en ces matières est qu'il peut avoir des apparences antidémocratiques, dans la mesure où les productions de masse de la culture industrielle sont en quelque sorte plébiscitées par le grand public, et en particulier par les jeunes de tous les pays du monde, à la fois parce qu'ils font l'objet d'une sorte de snobisme paradoxal : c'est la première fois en effet dans l'histoire que s'imposent comme chics les produits les plus cheap d'une culture populaire (d'une société économiquement et politiquement dominante) ; les adolescents de tous les pays qui portent des baggy pants, pantalons dont le fond tombe à mi-cuisse, ne savent sans doute pas que la mode vestimentaire qu'ils pensent à la fois ultra-chic et ultramoderne a pris naissance dans les prisons des Etats-Unis, comme un certain goût des tatouages ! C'est dire que le « civilisation » du jean, du coca-cola et du McDonald's a pour elle non seulement le pouvoir économique, mais aussi le pouvoir symbolique qui s'exerce par l'intermédiaire d'une séduction à laquelle les victimes elles-mêmes contribuent. En faisant des enfants et des adolescents, surtout les plus dépourvus de systèmes de défense immunitaires spécifiques, les cibles privilégiées de leur politique commerciale, les grandes entreprises de production et de diffusion culturelle, et spécialement de cinéma, s'assurent, avec l'appui de la publicité et des médias, à la fois contraints et complices, une emprise extraordinaire, sans précédent, sur l'ensemble des sociétés contemporaines qui s'en trouvent comme infantilisées. »



Pierre Bourdieu, « La Marchandisation de la culture », *Inter*



« Le rapport que nos sociétés ont au passé, au présent et à l'avenir évolue au fil des siècles, influençant nos lectures de l'histoire. Ce que nous appelons réforme et révolution renvoie toujours à des notions de continuité ou de rupture du temps. L'historien François Hartog a consacré ses travaux aux formes historiques de temporalisation.

Comment a évolué notre rapport au passé et à l'histoire ?

Au fil des siècles, il y a eu plusieurs façons de se rapporter au passé. En particulier cette grande période qui voyait l'histoire comme la maîtresse de la vie (*historia magistra vitae* : la formule est de Cicéron), qui se mit en place dès la fin du Ve siècle avant notre ère, avec Thucydide [un historien athénien]. Le rapport au temps amenait alors à regarder de manière privilégiée en direction du passé, quand on souhaitait se repérer dans le présent. Cela ne signifiait pas imiter le passé, au sens d'une simple répétition. Le premier mouvement était celui-ci : on allait vers le passé pour y chercher des exemples, des modèles. Il ne s'agissait pas de les reproduire, mais de faire l'analogie de ce que les gens d'autrefois avaient eux-mêmes fait pour agir sur leur présent. Ce grand modèle de l'*historia magistra perdura*, bon an mal an, jusqu'au XVIIIe siècle environ, avec des moments de crises graves.

L'une d'entre elles est l'irruption du christianisme, pour qui le passé n'est plus le modèle. L'accomplissement du temps, la *plenitudo temporis* dont parle Augustin, devient, avec l'événement de l'incarnation, le pivot central. Avec la résurrection du Christ, ce sont la *renovatio* ou la *regeneratio* qui viennent au premier plan pour celui qui croit. Donc ce qui est avant, l'ancien (testament), n'est plus directement un modèle. Mais il n'est pas non plus à jeter par-dessus bord, puisqu'il est l'annonce, la préfiguration de ce qui doit venir. (...) S'installe alors un rapport au passé radicalement différent de ce qui avait eu cours jusqu'alors dans les sociétés antiques. Mais ce nouveau rapport a lui-même été pris dans un temps qui passe. Ainsi, ce premier moment de l'histoire de l'Eglise est à son tour devenu un passé. L'Eglise a fini par reprendre à sa façon le modèle de l'*historia magistra*, en plaçant au centre la figure de Jésus. C'est toute la thématique de l'imitation du Christ. Ce double rapport au passé a perduré. Le concept moderne de l'histoire a conservé quelque chose du modèle de l'*historia magistra*. Dans le même temps, il a rompu avec lui quand s'est instauré, vers la fin du XVIIIe siècle, le temps moderne. Ce nouveau régime de temporalité est ouvert sur l'avenir et il est porté par l'idée de progrès. L'histoire a essayé de tenir ces deux composantes, mettant alternativement l'accent sur l'une et sur l'autre. L'histoire traditionnelle est plutôt portée sur la thématique des leçons à tirer de l'histoire exemplaire qui privilégie la continuité ; et l'autre composante envisage l'histoire comme porteuse de ruptures et comme introduisant un autre rapport au passé, celui d'un passé dépassé. Toute la thématique de l'événement est inscrite dans ce temps nouveau. L'événement est ce qui arrive, ce qui surgit. Le temps moderne implique l'unicité de l'événement, qui est ce qui ne se répète pas. Par conséquent, l'événement est ce qu'il faut saisir, mais, une fois qu'il est passé, il ne fait pas leçon. C'est de cette façon que l'on peut traduire l'expression attribuée à Frédéric le Grand : « *La seule leçon de l'histoire, c'est qu'il n'y a pas de leçon.* » Elle est énoncée précisément à cette époque, la fin du XVIIIe siècle, où toutes les choses bougent. Les paramètres de la temporalité se modifient considérablement.

Les 500 ans de la Réforme ont été célébrés cette année. Comment comprendre l'ampleur historique de cet événement ?

Une telle ampleur n'était évidemment pas prévue au début. Luther ne visait pas une rupture avec l'Eglise. Il parlait de *reformatio*, et ce qu'il proposait, ce à quoi il aspirait, s'inscrivait dans la continuité. La rupture est apparue à partir du moment où il a été condamné par l'Eglise. La Réforme visait l'instauration d'un certain rapport au passé, celui, en particulier, des premiers temps du christianisme qui en représentaient la vérité. Une rupture franche n'était pas désirée, mais un élément de discontinuité s'est malgré tout introduit. Il s'agissait, en effet, de revenir vers ce temps primordial, mais il fallait passer pour cela par-dessus le temps intermédiaire, considéré comme un temps de dérive ou de pourrissement. Luther et les réformateurs du XVIe siècle sont parties prenantes du rapport au temps instauré par les humanistes qui, eux, ne parlaient pas de *reformatio* mais de *restitutio*, autrement dit de retour à l'Antiquité, tout particulièrement l'Antiquité romaine. Le mot de *restitutio* doit donc être pris au sens fort. Il s'agit littéralement de refonder. Il y a dans ce choix une rupture avec le passé proche. Toute une part du travail des humanistes a consisté à circonscrire le Moyen Age comme un âge « intermédiaire », tenu pour une époque d'ignorance et d'obscurité. Il ne faut pas oublier non plus leur intention politique, dirigée en particulier contre les Français, envahisseurs barbares. Les Réformateurs participent de ce mouvement, puisqu'il fallait passer, là aussi, par-dessus une Eglise qui avait dérivé. Telle fut, à grands traits, la configuration du XVIe siècle. Ultérieurement, la dimension de retour vers quelque chose qui fut au commencement sera progressivement recouverte par celle de rupture. L'Eglise y a fortement contribué puisqu'elle a rejeté la Réforme comme hérétique. La thématique de la Contre-Réforme montre comment le mot « réforme » est devenu synonyme de rupture. (...)

La notion de progrès s'affirme chez Condorcet (1743-1794). Pour lui, l'histoire n'est pas très importante. Il existe bien une succession d'étapes, on dira plus tard de stades, mais l'essentiel est de prouver la « perfectibilité » indéfinie de l'Esprit humain. Le schéma du progrès est à la base des temps modernes, ce qui fait que le temps devient un acteur de l'histoire. Il ne sera leste d'histoire que dans la première moitié du XIXe siècle, avec les historiens libéraux : une contribution de la Révolution française et de la rupture qu'elle représente, et de la Restauration qui s'ensuit avec son idée de revenir à ce qui existait avant, l'Ancien Régime. On cherchera donc à renouer le fil du passé par-delà la rupture de la Révolution. C'est un thème dominant des années 1820-1830. C'est ainsi que Michelet commence son *Histoire*. Mais pour lui, c'est la Révolution de 1830 qui permet ce renouement de continuité, car elle marque ce moment où la France réussit enfin ce qui avait été manqué avec la Révolution de 1789, soit une monarchie constitutionnelle. 1830 était tout à la fois une sorte de fin de l'Histoire et le point de vue à partir duquel il devenait possible de récapituler toute l'Histoire antérieure comme marche vers cet aboutissement. On retrouve ainsi la tension dans laquelle se trouve pris le concept d'histoire, entre une ouverture vers le futur et un rapport fort au passé dont on est séparé, en deçà de la révolution. Le concept d'histoire au sens moderne se fabrique dans ce contexte, et il y reste pris jusqu'à aujourd'hui : entre recherche de la continuité et saisie de la rupture.

La notion de progrès ne fait plus recette. Le futur semble menaçant, à la différence du régime de modernité que vous avez évoqué.

C'est ce moment contemporain que j'essaie d'analyser en mettant l'accent sur les transformations de nos rapports au temps à partir des années 1970 environ. Le modèle moderne de temporalité est remis en question. Ces années coïncident avec la disparition de l'horizon révolutionnaire, de la révolution comme chemin vers l'avenir. Cette figure est très présente tout au long du XIXe siècle et dans une bonne part du XXe. C'était le concept directeur, voire la figure même de l'avenir. Mais le deuxième centenaire du début de la Révolution, fêté en 1989, a entériné l'effacement de cette perspective révolutionnaire : ne reste plus que la commémoration. Le futur n'est plus investi de tous les désirs, de toutes les intentions, de toutes les injonctions. Mais par ailleurs, les pays occidentaux sont aussi moins portés à remettre en marche le modèle de l'*historia magistra*, car on est dans l'ère mémorielle, un temps où le passé récent, abominable, remonte aux mémoires. On assiste donc à un resserrement sur le présent, qui se retrouve investi de la charge principale et valorisé de manière étonnante. Le mot d'ordre devient la nécessité d'être présent au présent.

Qu'est-ce que devient la notion de réforme dans cette affaire ?

En France, autour de 1840, dans le contexte de la Monarchie de Juillet, ce mot était devenu un slogan. Réclamer la réforme, c'était une manière polie (pour contourner la censure) de se réclamer de la Révolution. On voulait bien ultimement la révolution, mais par étapes : à commencer par l'instauration du suffrage universel qui, s'il avait été prévu par la Constitution de 1793, n'avait jamais été appliqué. Ainsi, la réforme, c'était la Révolution, mais sans la Terreur. Elle visait à rouvrir la marche vers le progrès, en s'opposant à tous ceux qui, dans les dernières années du régime de Juillet en particulier, s'étaient employés à l'empêcher ou à la retarder. La réforme est ainsi devenue un concept politique de mouvement, qui porte en lui le temps moderne et une histoire conçue comme processus. Il est une expression du régime moderne d'historicité. Que peut-elle signifier du coup dans notre régime présentiste ? Réforme devient simplement synonyme d'ajustement, d'adaptation, de flexibilité. C'est ce qui fait sauter les obstacles, ce qui rend les circuits plus fluides, les systèmes plus efficaces. Il n'y a plus ni la dimension de passé ni celle de futur. D'où la multiplication des réformes, puisqu'il faut en faire tous les jours rien que pour maintenir le système en état de marche. A chaque instant, les configurations changent et il faut savoir s'y adapter : le plus vite étant le mieux. On assiste donc à une prolifération des réformes, dont on perd complètement le fil et qui ne sont portées par aucune perspective ni aucune vision ! »

DOSSIER N° 5 – L'HUMANITE EN QUESTION / HISTOIRE ET VIOLENCE

L'histoire contemporaine a connu des destructions et des massacres sans précédent par leur nature et par leurs dimensions, en particulier mais non exclusivement lors des deux guerres mondiales. Par ailleurs, elle a vu de nombreux peuples soumis jusque-là à diverses formes de domination revendiquer leur dignité et leur indépendance. Jamais sans doute écrivains et philosophes n'auront été autant confrontés à l'histoire et à sa violence, avec la nécessité, selon les uns, d'inventer des formes de langage à la mesure d'épreuves et de situations souvent extrêmes ; et, selon les autres, de soumettre à un nouvel examen critique l'ancienne confiance « humaniste » en un progrès continu de la civilisation. La violence dont toutes les sociétés humaines ont fait l'expérience est-elle irréductible ? Ou bien l'histoire universelle donne-t-elle les signes d'une marche vers des relations pacifiées dans le cadre d'Etats de droit et d'institutions internationales ? Si la violence précède le droit, quel droit pourra la limiter dans la plus grande mesure et de la manière la plus durable ? Avec les tragédies et les horreurs du XX^e siècle, ces questions d'anthropologie, de philosophie de l'histoire et de philosophie politique n'ont fait que gagner en intensité. En outre, qu'appelle-t-on « violence » ? Toutes les violences sont-elles comparables ? Il convient de distinguer entre les types de guerre (par exemple, une guerre de conquête n'est pas une guerre de libération) et entre les régimes politiques (un régime oppressif n'est pas nécessairement une entreprise totalitaire) comme entre les formes de violence sociale (au sein d'une même société, certaines violences quotidiennes et parfois diffuses, peuvent prendre d'autres formes que celle de l'agression physique). Pour dire ou tenter de dire les différentes formes de violence, mais aussi pour les soumettre au jugement, la littérature a ses pouvoirs propres, que ce soit sous la forme du témoignage, avec l'effort d'objectivation qu'il implique, ou dans des œuvres d'engagement et de dénonciation qui prétendent agir sur le cours de l'histoire. Mais la littérature dispose d'un autre pouvoir encore, celui d'exprimer dans l'écriture la réalité de la violence jusque dans sa dimension d'inhumanité.

CONSIGNES :

1. Le **but de ce cinquième dossier** est de continuer l'investigation philosophique, la lecture des textes et leur explication. Il est accompagné d'un exercice d'interprétation philosophique à réaliser en classe et son étude se conclut par un oral de synthèse.
2. La **présentation** doit être soignée ; l'**expression** doit être correcte (attention à la syntaxe et à l'orthographe).
3. Ce devoir est à réaliser en **groupe**.



« Depuis six mille ans la guerre
Plait aux peuples querelleurs,
Et Dieu perd son temps à faire
Les étoiles et les fleurs.

Les conseils du ciel immense,
Du lys pur, du nid doré,
N'ôtent aucune démençe
Du cœur de l'homme effaré.

Les carnages, les victoires,
Voilà notre grand amour ;
Et les multitudes noires
Ont pour grelot le tambour.

La gloire, sous ses chimères
Et sous ses chars triomphants,
Met toutes les pauvres mères
Et tous les petits enfants.

Notre bonheur est farouche ;
C'est de dire : Allons ! mourons !
Et c'est d'avoir à la bouche
La salive des clairons.

L'acier luit, les bivouacs fument ;
Pâles, nous nous déchaînons ;
Les sombres âmes s'allument
Aux lumières des canons.

Et cela pour des altesses
Qui, vous à peine enterrés,
Se feront des politesses
Pendant que vous pourrirez,

Et que, dans le champ funeste,
Les chacals et les oiseaux,
Hideux, iront voir s'il reste
De la chair après vos os !

Aucun peuple ne tolère
Qu'un autre vive à côté ;
Et l'on souffle la colère
Dans notre imbécillité.

C'est un Russe ! Egorge, assomme.
Un Croate ! Feu roulant.
C'est juste. Pourquoi cet homme
Avait-il un habit blanc ?

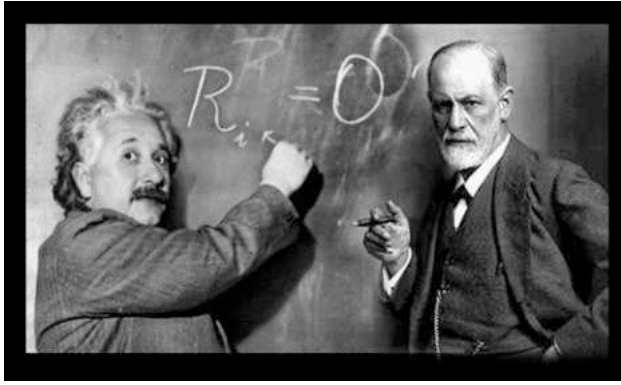
Celui-ci, je le supprime
Et m'en vais, le cœur serein,
Puisqu'il a commis le crime
De naître à droite du Rhin.

Rosbach ! Waterloo ! Vengeance !
L'homme, ivre d'un affreux bruit,
N'a plus d'autre intelligence
Que le massacre et la nuit.

On pourrait boire aux fontaines,
Prier dans l'ombre à genoux,
Aimer, songer sous les chênes ;
Tuer son frère est plus doux.

On se hache, on se harponne,
On court par monts et par vaux ;
L'épouvante se cramponne
Du poing aux crins des chevaux.

Et l'aube est là sur la plaine !
Oh ! j'admire, en vérité,
Qu'on puisse avoir de la haine
Quand l'alouette a chanté. »



Nous sommes en 1932. La crise économique dévaste l'Europe et les Etats-Unis. Les gouvernements démocratiques chancellent. La révolution bolchévique s'est imposée en Russie. La Première Guerre mondiale est encore une cicatrice béante pour toutes les familles d'Europe. Et si la boucherie de 14 n'était finalement pas « la der des der » ? Que deviendrait le monde occidental si une nouvelle guerre se déclençait avec les armes modernes qui foisonnent ? Dans ce contexte tendu, la Société des nations (SDN), ancêtre de l'ONU, a fort à faire. Le Comité de coopération intellectuelle en est une émanation : il est chargé de développer au niveau international les relations entre intellectuels. Albert Einstein, pacifiste engagé, en est un représentant éminent

et actif. C'est sous l'égide de ce Comité qu'il propose à Sigmund Freud d'échanger avec lui une correspondance qui sera rendue publique, une sorte de lettre ouverte, sur l'éducation à la paix. *Pourquoi la guerre ? (Warum Krieg ?)* rassemble cet échange épistolaire. Il est publié en 1933, en France, en Allemagne et en Angleterre, sous la forme d'un opuscule.

Potsdam, le 30 juillet 1932

« Monsieur et Cher Ami, (...)

Existe-t-il un moyen d'affranchir les hommes de la menace de la guerre ?

D'une façon assez générale, on s'entend aujourd'hui à reconnaître que les progrès de la technique ont rendu pareille question proprement vitale pour l'humanité civilisée, et cependant les ardents efforts consacrés à la solution de ce problème ont jusqu'ici échoué dans d'effrayantes proportions. (...) comment est-il possible que la masse, par les moyens que nous avons indiqués, se laisse enflammer jusqu'à la folie et au sacrifice ? Je ne vois pas d'autre réponse que celle-ci : L'homme a en lui un besoin de haine et de destruction. En temps ordinaire, cette disposition existe à l'état latent et ne se manifeste qu'en période anormale ; mais elle peut être éveillée avec une certaine facilité et dégénérer en psychose collective. C'est là, semble-t-il, que réside le problème essentiel et le plus secret de cet ensemble de facteurs. Là est le point sur lequel, seul, le grand connaisseur des instincts humains peut apporter la lumière.

Nous en arrivons ainsi à une dernière question : Existe-t-il une possibilité de diriger le développement psychique de l'homme de manière à le rendre mieux armé contre les psychoses de haine et de destruction ? Et loin de moi la pensée de ne songer ici qu'aux êtres dits incultes. J'ai pu éprouver moi-même que c'est bien plutôt la soi-disant « intelligence » qui se trouve être la proie la plus facile des funestes suggestions collectives, car elle n'a pas coutume de puiser aux sources de l'expérience vécue, et que c'est au contraire par le truchement du papier imprimé qu'elle se laisse le plus aisément et le plus complètement saisir.

Et, pour terminer, ceci encore : je n'ai parlé jusqu'ici que de la guerre entre Etats, en d'autres termes, des conflits dits internationaux. Je n'ignore pas que l'agressivité humaine se manifeste également sous d'autres formes et dans d'autres conditions (par exemple la guerre civile, autrefois causée par des mobiles religieux, aujourd'hui par des mobiles sociaux, la persécution des minorités nationales). Mais c'est à dessein que j'ai mis en avant la forme du conflit la plus effrénée qui se manifeste au sein des communautés humaines, car c'est en partant de cette forme là qu'on décèlera le plus facilement les moyens d'éviter les conflits armés (...)

Très cordialement à vous,

Albert Einstein »

Existe-t-il un moyen d'affranchir les hommes de la menace de la guerre ? De canaliser l'agressivité de l'être humain et de le rendre psychiquement mieux armé contre ses pulsions de haine et de destruction ? Alors que la violence fasciste et nazie s'étend en Europe, le père de la psychanalyse, répond à Einstein en septembre. Il explique les soubassements psychiques du comportement humain, et précise les voies possibles vers une cessation des conflits qui déchirent les hommes.

« (...) Les conflits d'intérêts surgissant entre les hommes sont donc, en principe, résolus par la violence. Ainsi en est-il dans tout le règne animal, dont l'homme ne saurait s'exclure ; pour l'homme, il s'y ajoute encore, bien entendu, des conflits d'opinion, qui s'élèvent jusqu'aux plus hauts sommets de l'abstraction et dont la solution semble nécessiter une technique différente. Mais cette complication n'est apparue que plus tard.

A l'origine, dans une horde restreinte, c'est la supériorité de la force musculaire qui décidait ce qui devrait appartenir à l'un, ou quel était celui dont la volonté devait être appliquée. La force musculaire se trouve secondée et bientôt remplacée par l'usage d'instruments ; la victoire revient à qui possède les meilleures armes ou en use avec le plus d'adresse. L'intervention de l'arme marque le moment où déjà la suprématie intellectuelle commence à prendre la place de la force musculaire ; le but dernier de la lutte reste le même : l'une des parties aux prises doit être contrainte, par le dommage qu'elle subit et par l'étranglement de ses forces, à abandonner ses revendications ou son opposition. Ce résultat est acquis au maximum lorsque la violence élimine l'adversaire de façon durable, le tue par conséquent.

Ce procédé offre deux avantages : l'adversaire ne pourra reprendre la lutte à une nouvelle occasion et son sort dissuadera les autres de suivre son exemple. Par ailleurs, la mise à mort de l'ennemi satisfait une disposition instinctive, sur laquelle nous aurons à revenir. Il arrive qu'au dessein de tuer vienne s'opposer le calcul selon lequel l'ennemi peut être employé pour rendre d'utiles services, si, une fois tenu en respect, on lui laisse la vie sauve. En pareil cas, la violence se contente d'asservir au lieu de tuer. C'est ainsi qu'on commence à épargner l'ennemi, mais le vainqueur a, dès lors, à compter avec la soif de vengeance aux aguets chez le vaincu, et il abandonne une part de sa propre sécurité. (...)

Vous vous étonnez qu'il soit si facile d'exciter les hommes à la guerre et vous présumez qu'ils ont en eux un principe actif, un instinct de haine et de destruction tout prêt à accueillir cette sorte d'excitation. Nous croyons à l'existence d'un tel penchant et nous nous sommes précisément efforcé, au cours de ces dernières années, d'en étudier les manifestations.

Pourrais-je, à ce propos, vous exposer une partie des lois de l'instinct auxquelles nous avons abouti, après maints tâtonnements et maintes hésitations ? Nous admettons que les instincts de l'homme se ramènent exclusivement à deux catégories : d'une part, ceux qui veulent conserver et unir ; nous les appelons érotiques, exactement au sens d'Eros dans le *Banquet* de

Platon, ou sexuels, en donnant explicitement à ce terme l'extension du concept populaire de sexualité ; d'autre part, ceux qui veulent détruire et tuer ; nous les englobons sous les termes de pulsion agressive ou pulsion destructrice.

Ce n'est en somme, vous le voyez, que la transposition théorique de l'antagonisme universellement connu de l'amour et de la haine, qui est peut-être une forme de la polarité d'attraction et de répulsion qui joue un rôle dans votre domaine. (...)

Si la propension à la guerre est un produit de la pulsion destructrice, il y a donc lieu de faire appel à l'adversaire de ce penchant, à l'Eros. Tout ce qui engendre, parmi les hommes, des liens de sentiment doit réagir contre la guerre.

Ces liens peuvent être de deux sortes. En premier lieu, des rapports tels qu'il s'en manifeste à l'égard d'un objet d'amour, même sans intentions sexuelles. La psychanalyse n'a pas à rougir de parler d'amour, en l'occurrence, car la religion use d'un même langage : aime ton prochain comme toi-même. Obligation facile à proférer, mais difficile à remplir. La seconde catégorie de liens sentimentaux est celle qui procède de l'identification. C'est sur eux que repose, en grande partie, l'édifice de la société humaine. (...)

L'Etat idéal résiderait naturellement dans une communauté d'hommes ayant assujéti leur vie instinctive à la dictature de la raison. Rien ne pourrait créer une union aussi parfaite et aussi résistante entre les hommes, même s'ils devaient pour autant renoncer aux liens de sentiment les uns vis-à-vis des autres. Mais il y a toute chance que ce soit là un espoir utopique. (...)

Depuis des temps immémoriaux, l'humanité subit le phénomène du développement de la culture. (D'aucuns préfèrent, je le sais, user ici du terme de civilisation.) C'est à ce phénomène que nous devons le meilleur de ce dont nous sommes faits et une bonne part de ce dont nous souffrons. (...)

Les transformations psychiques qui accompagnent le phénomène de la culture sont évidentes et indubitables. Elles consistent en une éviction progressive des fins instinctives, jointe à une limitation des réactions impulsives. Des sensations qui, pour nos ancêtres, étaient chargées de plaisir, nous sont devenues indifférentes et même intolérables ; il y a des raisons organiques à la transformation qu'ont subie nos aspirations éthiques et esthétiques.

Au nombre des caractères psychologiques de la culture, il en est deux qui apparaissent comme les plus importants : l'affermissement de l'intellect, qui tend à maîtriser la vie instinctive, et la réversion intérieure du penchant agressif, avec toutes ses conséquences favorables et dangereuses. Or, les conceptions psychiques vers lesquelles l'évolution de la culture



nous entraîne se trouvent heurtées de la manière la plus vive par la guerre, et c'est pour cela que nous devons nous insurger contre elle ; nous ne pouvons simplement plus du tout la supporter ; ce n'est pas seulement une répugnance intellectuelle et affective, mais bien, chez nous, pacifistes, une intolérance constitutionnelle, une idiosyncrasie en quelque sorte grossie à l'extrême. Et il semble bien que les dégradations esthétiques que comporte la guerre ne comptent pas pour beaucoup moins, dans notre indignation, que les atrocités qu'elle suscite.

Et maintenant combien de temps faudra-t-il encore pour que les autres deviennent pacifistes à leur tour ? On ne saurait le dire, mais peut-être n'est-ce pas une utopie que d'espérer dans l'action de ces deux éléments, la conception culturelle et la crainte justifiée des répercussions d'une conflagration future, pour mettre un terme à la guerre, dans un avenir prochain. Par quels chemins ou détours, nous ne pouvons le deviner. En attendant, nous pouvons nous dire : tout ce qui travaille au développement de la culture travaille aussi contre la guerre. »

Freud explique la disposition des hommes à l'agression en invoquant les pulsions, c'est-à-dire des forces psychiques, d'origine inconsciente, qui nous poussent à agir d'une façon déterminée. Ces pulsions sont naturelles, elles sont inhérentes à l'homme. Cette pulsion agressive nous pousse à nous rapporter aux autres non comme à des égaux, des personnes, des sujets, mais comme à des objets sur lesquels exercer des violences diverses.

Freud s'appuie sur les expériences de la vie et de l'histoire pour affirmer la disposition naturelle des hommes à l'agression. Mais on peut discuter cette thèse en montrant que ce n'est pas tant la nature de l'homme qui cause la violence que la culture (l'organisation économique, sociale et politique), dans la mesure où certaines organisations sociales engendrent des injustices et dans la mesure aussi où il existe des valorisations culturelles de la violence, des prescriptions culturelles d'être violent pour être tenu pour un homme. Tel n'est pas l'avis de Freud : selon lui, la violence n'est pas un des effets de la vie sociale mais de notre nature.

C'est parce que l'homme est naturellement disposé à la violence alors que la vie sociale lui est nécessaire, que la culture doit s'imposer. Notre penchant à l'agression l'emporterait sur toute autre considération, si la culture n'imposait pas en plus de l'organisation économique une organisation sociale et politique destinée à juguler la violence.

Or, de ce point de vue, la réponse de la culture, au-delà de la répression et de la menace qui ne sont que des instruments au service de ses buts, a consisté surtout à imposer aux hommes qu'ils inhibent d'eux-mêmes ce penchant, qu'ils ne lui donnent pas libre cours, qu'ils le contiennent. En poussant les hommes à se tenir pour des semblables et des égaux, en contrôlant étroitement leur vie sexuelle et en les poussant ainsi à transformer leur pulsion sexuelle de façon à la rendre inoffensive (sous la forme de l'amitié, de la cordialité, de la civilité, processus de sublimation de la pulsion sexuelle) et finalement en imposant un idéal moral et religieux de l'amour de l'autre, la culture réussit à imposer la coexistence des individus. La culture provoque ainsi une transformation profonde des hommes, contraire à leur nature brute, afin d'imposer la paix, à laquelle ils aspirent et dont ils ont besoin par ailleurs.

Cette solution imposée par la culture a un coût pour les individus. D'abord, elle modifie profondément leur psychisme, leur fonctionnement psychologique. L'agressivité qu'il ne peuvent plus exercer sur les autres n'est pas détruite : elle change de direction, est retournée contre soi-même sous la forme de la conscience morale (du Surmoi) qui se manifeste comme sentiment de culpabilité et du besoin d'être puni pour en être délivré. Les désirs des individus sont la cible de leur propre agressivité retournée contre eux après avoir été structurée par l'éducation parentale sous la forme d'interdits divers.

Par ailleurs, ne pouvant plus satisfaire leurs pulsions ou seulement sous des formes inoffensives et donc assez éloignées de leur forme immédiate, les individus souffrent de la perte de cette satisfaction. Si les pulsions ne sont pas sans débouché ni donc sans satisfaction, les satisfactions permises et valorisées par la culture sont moins satisfaisantes que celles que se donnent les pulsions brutes. Ce qui engendre frustrations et névroses. Les désirs refoulés ou les formes de satisfactions interdites travaillent de l'intérieur le psychisme des individus et les perturbent dans leur rapport à eux-mêmes et aux autres. La culture ne cultive pas tant en l'homme ses dispositions naturelles qu'elle ne les métamorphose de façon à les rendre inoffensives, mais au prix de leur satisfaction.

Contrairement à Kant (voir, infra, l'extrait de l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique), Freud estime que tous les mauvais penchants, ceux qui conduisent à la destruction de la vie sociale, ne concourent pas à faire entrer les hommes dans l'ordre de la culture, mais doivent au contraire être inhibés ou sublimés par la culture. Pour Freud, on ne peut pas dire que la nature a bien fait les choses, comme le soutient Kant. Il faut au contraire la métamorphoser par la culture pour que la vie sociale soit possible.

Question d'interprétation philosophique :



« Au nombre des caractères psychologiques de la culture, il en est deux qui apparaissent comme les plus importants : l'affermissement de l'intellect, qui tend à maîtriser la vie instinctive, et la réversion intérieure du penchant agressif, avec toutes ses conséquences favorables et dangereuses. Or, les conceptions psychiques vers lesquelles l'évolution de la culture nous entraîne se trouvent heurtées de la manière la plus vive par la guerre, et c'est pour cela que nous devons nous insurger contre elle ; nous ne pouvons simplement plus du tout la supporter ; ce n'est pas seulement une répugnance intellectuelle et affective, mais bien, chez nous, pacifistes, une intolérance constitutionnelle, une idiosyncrasie en quelque sorte grossie à l'extrême. Et il semble bien que les dégradations esthétiques que comporte la guerre ne comptent pas pour beaucoup moins, dans notre indignation, que les atrocités qu'elle suscite.

Et maintenant combien de temps faudra-t-il encore pour que les autres deviennent pacifistes à leur tour ? On ne saurait le dire, mais peut-être n'est-ce pas une utopie que d'espérer dans l'action de ces deux éléments, la conception culturelle et la crainte justifiée des répercussions d'une conflagration future, pour mettre un terme à la guerre, dans un avenir prochain. Par quels chemins ou détours, nous ne pouvons le deviner. En attendant, nous pouvons nous dire : tout ce qui travaille au développement de la culture travaille aussi contre la guerre. »

Sigmund Freud, *Pourquoi la guerre ?*

Pensez-vous que l'on puisse dire, avec Freud que « tout ce qui travaille au développement de la culture travaille aussi contre la guerre » ?

En écho... un peu grinçant...



La Grande Guerre avait commencé. Le 4 octobre 1914, le manifeste des 93 proclama le soutien des intellectuels allemands à l'empereur et à l'armée. Sous la forme d'un manifeste s'adressant « au monde civilisé », ils affirmaient leur fervente allégeance au militarisme prussien. Ecrivains, peintres, biologistes, physiciens, philosophes ou encore historiens : parmi les 93 signataires, on trouve Gerhardt Hauptmann, Max Liebermann, Ernst Haeckel, Max Planck (Prix Nobel de physique en 1918), Max Scheler et Karl Lamprecht...

« Appel au monde civilisé,
En qualité de représentants de la science et de l'art allemands, nous, soussignés, protestons solennellement devant le monde civilisé contre les mensonges et les calomnies dont nos ennemis tentent de salir la juste et noble cause de l'Allemagne dans la terrible lutte qui nous a été imposée et

qui ne menace rien de moins que notre existence. La marche des événements s'est chargée de réfuter cette propagande mensongère qui n'annonçait que des défaites allemandes. Mais on n'en travaille qu'avec plus d'ardeur à dénaturer la vérité et à nous rendre odieux. C'est contre ces machinations que nous protestons à haute voix : et cette voix est la voix de la vérité.

Il n'est pas vrai que l'Allemagne ait provoqué cette guerre. Ni le peuple, ni le gouvernement, ni l'empereur allemand ne l'ont voulue. Jusqu'au dernier moment, jusqu'aux limites du possible, l'Allemagne a lutté pour le maintien de la paix. Le monde entier n'a qu'à juger d'après les preuves que lui fournissent les documents authentiques. Maintes fois pendant son règne de vingt-six ans, Guillaume II a sauvegardé la paix, fait que maintes fois nos ennemis mêmes ont reconnu. Ils oublient que cet Empereur, qu'ils osent comparer à Attila, a été pendant de longues années l'objet de leurs railleries provoquées par son amour inébranlable de la paix. Ce n'est qu'au moment où il fut menacé d'abord et attaqué ensuite par trois grandes puissances en embuscade, que notre peuple s'est levé comme un seul homme.

Il n'est pas vrai que nous avons violé criminellement la neutralité de la Belgique. Nous avons la preuve irrécusable que la France et l'Angleterre, sûres de la connivence de la Belgique, étaient résolues à violer elles-mêmes cette neutralité. De la part de notre patrie, c'eût été commettre un suicide que de ne pas prendre les devants.

Il n'est pas vrai que nos soldats aient porté atteinte à la vie ou aux biens d'un seul citoyen belge sans y avoir été forcés par la dure nécessité d'une défense légitime. Car, en dépit de nos avertissements, la population n'a cessé de tirer traitreusement sur nos troupes, a mutilé des blessés et égorgé des médecins dans l'exercice de leur profession charitable. On ne saurait commettre d'infamie plus grande que de passer sous silence les atrocités de ces assassins et d'imputer à crime aux Allemands la juste punition qu'ils se sont vus forcés d'infliger à des bandits.

Il n'est pas vrai que nos troupes aient brutalement détruit Louvain. Perfidement assaillies dans leurs cantonnements par une population en fureur, elles ont dû, bien à contrecœur, user de représailles et canonner une partie de la ville. La plus grande partie de Louvain est restée intacte. Le célèbre hôtel de ville est entièrement conservé : au péril de leur vie, nos soldats l'ont protégé contre les flammes. Si dans cette guerre terrible, des œuvres d'art ont été détruites ou l'étaient un jour, voilà ce que tout Allemand déplorera sincèrement. Tout en contestant d'être inférieur à aucune autre nation dans notre amour de l'art, nous refusons énergiquement d'acheter la conservation d'une œuvre d'art au prix d'une défaite de nos armes.

Il n'est pas vrai que nous fassions la guerre au mépris du droit des gens. Nos soldats ne commettent ni actes d'indiscipline ni cruautés. En revanche, dans l'Est de notre patrie la terre boit le sang des femmes et des enfants massacrés par les hordes russes, et sur les champs de bataille de l'Ouest les projectiles dum-dum de nos adversaires déchirent les poitrines de nos braves soldats. Ceux qui s'allient aux Russes et aux Serbes, et qui ne craignent pas d'exciter des Mongols et des nègres contre la race blanche, offrant ainsi au monde civilisé le spectacle le plus honteux qu'on puisse imaginer, sont certainement les derniers qui aient le droit de prétendre au rôle de défenseurs de la civilisation européenne.

Il n'est pas vrai que la lutte contre ce que l'on appelle notre militarisme ne soit pas dirigée contre notre culture, comme le prétendent nos hypocrites ennemis. Sans notre militarisme, notre civilisation serait anéantie depuis longtemps. C'est pour la protéger que ce militarisme est né dans notre pays, exposé comme nul autre à des invasions qui se sont renouvelées de siècle en siècle. L'armée allemande et le peuple allemand ne font qu'un. C'est dans ce sentiment d'union que fraternisent aujourd'hui 70 millions d'Allemands sans distinction de culture, de classe ni de parti.

Le mensonge est l'arme empoisonnée que nous ne pouvons arracher des mains de nos ennemis. Nous ne pouvons que déclarer — à haute voix devant le monde entier — qu'ils rendent faux témoignage contre nous. À vous qui nous connaissez et, avez été, comme nous, les gardiens des biens les plus précieux de l'humanité, nous crions : Croyez-nous ! Croyez que dans cette lutte nous irons jusqu'au bout en peuple civilisé, en peuple auquel l'héritage d'un Goethe, d'un Beethoven et d'un Kant est aussi sacré que son sol et son foyer. Nous vous en répondons sur notre nom et sur notre honneur. »

En écho toujours... terrifiant, cette fois...



A voir sur le Philofil, *Les Damnés*, de Luchino Visconti.

A la sortie du film, « certains critiques prêtent aux *Damnés* une dimension universelle, qui dépasse les égarements du XXe siècle dans la folle aventure du nazisme. Pour *Combat*, « la fameuse "fresque historique et sociale" (si chère aux exégètes marxistes de son œuvre) n'est jamais conçue par Visconti en termes d'histoire illustrée. Ce qui intéresse le cinéaste dans l'évocation du passé, c'est une manière d'éclairer le présent, en montrant brutalement les divers cheminements de l'hérésie humaine ». Ce n'est pas tant l'horreur nazie qui est le sujet du film, mais le cheminement de cette idéologie dans le cœur des hommes. Comme l'écrit Claude Garson dans *L'Aurore* : « Le plus important est la manière dont Visconti a disséqué l'aviilissement d'un peuple sous un régime totalitaire ». « On peut se demander si Luchino Visconti, par le biais d'une famille de magnats de la sidérurgie, n'a pas voulu traiter le

crépuscule d'une civilisation toute entière, les premiers signes de l'effondrement d'un humanisme, la tentation de la destruction et du néant », s'interroge *Paris-press*. Ainsi, *Les Damnés* témoigneraient, au-delà d'une époque précise et d'un milieu déterminé, du déchaînement de sauvagerie que provoque tout totalitarisme, dès lors que les digues commencent de craquer. » (plus d'informations sur le site de la Cinémathèque – www.cinematheque.fr – et sur le Philofil)

Oral collectif :

Bruxelles, 29 juillet 1914, à quelques jours de l'assassinat de Jaurès et du déclenchement de la Première Guerre mondiale...

« Réunis le 29 juillet, les leaders de l'Internationale socialiste tentent encore de conjurer les périls. Décision est prise d'organiser à Paris une grande manifestation pour la paix. La date a été fixée au 9 août...

Ils sont plus de 8 000 à se presser dans la chaleur moite, sous les dorures de la salle du Cirque royal de Bruxelles. Et peut-être autant dehors, immobiles, attentifs, tendant l'oreille faute d'avoir pu pénétrer dans l'enceinte du meeting. A la tribune, une armée de drapeaux rouges encadrent les orateurs. Il est 20h45, ce 29 juillet, 1914 lorsque Emile Vandervelde, secrétaire du Parti ouvrier belge, ouvre la réunion avec retard. Sous les acclamations, il « salue les membres du Bureau socialiste international qui sont venus délibérer pour la paix et la fraternité des peuples ».

Et il passe rapidement la parole à Jean Jaurès. Le député SFIO se redresse. Sur ce fond pourpre, sa silhouette trapue se découpe lentement. Comme chaque fois que l'angoisse l'accable, une lancinante migraine ne l'a pas quitté depuis le matin. La réunion à laquelle Jaurès a participé tout l'après-midi à la Maison du Peuple toute proche a été longue et tendue. Avec ses pairs et camarades européens, il a passé en revue les moyens de sauver la paix. Et les premières dissensions sont apparues. La fraternité socialiste a commencé à se lézarder. L'Allemande Rosa Luxemburg s'est emportée contre l'Autrichien Adler et le Tchèque Nemeč. Elle leur a reproché de baisser les bras devant la montée du nationalisme parmi leurs peuples. Et les a accusés d'être prêts à plier et à se résoudre à faire la guerre à la Serbie. Le président du Parti socialiste allemand, Hugo Haase, l'a rassurée. Il a dépeint avec lyrisme le cortège des 100 000 travailleurs pacifistes qui ont traversé les rues de Berlin la veille. Rosa Luxemburg et Jean Jaurès sont tombés dans les bras l'un de l'autre. Le conclave s'est achevé en décidant que le congrès de l'Internationale, prévu à Vienne, aurait finalement lieu à Paris et qu'il serait précédé d'une grande manifestation pour la paix. Avec l'assentiment de Rosa Luxemburg, Jaurès a rédigé la déclaration du bureau. La date du défilé a été fixée au 9 août. Mais sera-t-il encore temps ?

On comprend donc que le député de Carmaux soit soucieux au moment de prendre la parole. Lorsqu'il se lève, la salle, fiévreuse, crie : « Vive Jaurès ! », « Vive la France ! », « Vive la République ! » Jaurès saisit la balle au bond : « Citoyens, je dirai à mes compatriotes, à mes camarades du parti en France avec quelle émotion j'ai entendu, moi qui suis dénoncé comme un sans-patrie, acclamer ici, avec le nom de la France, le souvenir de la Grande Révolution ! » Sous les rires, l'orateur moque les palinodies d'une diplomatie impuissante, au moment où se répondent les ordres de mobilisation à Saint-Petersbourg comme à Vienne : « On négocie, il paraît qu'on se contentera de prendre à la Serbie un peu de son sang et non un peu de chair ; nous avons donc un peu de répit pour assurer la paix. » Puis, d'un ton presque las, Jaurès se mue en philosophe et s'interroge à haute voix : « Quand vingt siècles de christianisme ont passé sur les peuples ; quand depuis cent ans ont triomphé les principes des droits de l'homme, est-il possible que des millions d'hommes, sans savoir pourquoi, sans que les dirigeants le sachent, s'entre-déchirent sans se haïr ? »

Le tribun reprend de la vigueur. La voix tonne, vrombit, se cabre. Jaurès use de tous les registres. Grandiloquent, il se fait poète funèbre en esquissant les contours de « la Mort, prête à devenir visible, qui marche » et s'avance aux côtés des « couples heureux de nos cités ». Un murmure parcourt le public. « Ce qui me navre le plus, soupire-t-il, c'est l'inintelligence de la diplomatie. » La guerre rôde. Et la salle plongée dans la pénombre prend des reflets de cimetière. Et puis, d'un coup, Jaurès se ressaisit. Puisque le canon ne retentit pas encore, c'est que l'espoir demeure, l'espoir est là. L'orateur le ressuscite. Il moque la faiblesse des gouvernants qui « mènent les peuples au bord de l'abîme et, au dernier moment, hésitent. Cette hésitation des dirigeants, il faut que nous la mettions à profit pour organiser la paix ». Le socialiste se lance alors dans une fervente défense du gouvernement français, ce cabinet Viviani qu'il n'a pas voulu, mais qui lui semble, encore et toujours, œuvrer pour la paix : « J'ai le droit de dire devant le monde qu'à l'heure actuelle le gouvernement français est le meilleur allié de la paix de cet admirable gouvernement anglais qui a pris l'initiative de la conciliation, et il donne à la Russie des conseils de prudence et de patience. »

Inlassablement, Jaurès plaide pour une inaccessible complicité entre Paris et Berlin. « Je n'ai jamais hésité à assurer sur ma tête la haine de nos chauvins par ma volonté obstinée et qui ne faiblira jamais d'un rapprochement franco-allemand », explique-t-il. Avant de faire du prolétariat l'instrument de ce rapprochement et l'ultime rempart contre la guerre : « Voulez-vous que je vous dise la différence entre la classe ouvrière et la classe bourgeoise ? C'est que la classe ouvrière hait la guerre collectivement, mais ne la craint pas individuellement, tandis que



les bourgeois, collectivement, célèbrent la guerre, mais la craignent individuellement. C'est pourquoi, quand les bourgeois chauvins ont rendu l'orage menaçant, ils prennent peur et demandent si les socialistes ne vont pas agir pour l'empêcher. » Au bout de l'estrade, Rosa Luxemburg semble acquiescer d'un discret hochement de tête.

Et Jaurès de conclure d'un dernier appel, pathétique, à la mobilisation : « Hommes humains de tous les pays, voilà l'œuvre de paix et de justice que nous devons accomplir. » « Hommes humains », l'expression parle encore et touche juste. La salle se dresse d'un bond. La foule l'acclame. Les hommes jettent leur chapeau, les rares femmes agitent leur mouchoir. L'espoir est réapparu quand tout semblait perdu. Par la grâce du timbre de Jaurès, la paix, ténue, fragile, presque imperceptible, ne semble plus tout à fait inaccessible. Le tribun regagne sa place. Assis à sa droite, le socialiste Charles Rappoport lui lance un regard admiratif. Jaurès n'a plus mal au crâne. Comme par miracle, la migraine s'est dissipée. Épuisé, il regagne le quartier de la gare du Midi et sa chambre à l'Hôtel de l'Espérance.

Le lendemain matin, au cours d'une dernière réunion du bureau de l'Internationale socialiste (IS), Jaurès semble de nouveau optimiste. Comme si le bain de foule de la veille l'avait ragaillardé. Il visite le musée des primitifs flamands avant de sauter dans son train pour Paris, qui part à 13h01 de la gare du Midi. Durant les quatre heures du trajet, la fatigue l'accable de nouveau. Arrivé gare du Nord, il achète un exemplaire du *Temps*. La nouvelle de la mobilisation russe s'étale en première page. Ses épaules ploient. Mais Jaurès ne renonce pas. Il débarque au Palais-Bourbon, une valise marron dans une main, une affiche dans l'autre. On y lit : « Contre la guerre, pour la paix. » Il rapporte au groupe socialiste les décisions du bureau de l'IS, puis il est reçu par le président du Conseil, René Viviani. Celui-ci le rassure et endort sa vigilance. Au sortir de l'entrevue, Jaurès glisse au député qui l'accompagne : « Vous savez, si nous étions à leur place, je ne sais pas ce que nous pourrions faire de mieux pour assurer la paix... » De retour à *L'Humanité*, il trouve encore la force de rédiger un éditorial. Le dernier. Sous le titre « Sang-froid nécessaire », il repousse « l'énerverment qui gagne » et « l'inquiétude qui se propage » et conclut : « Le péril est grand, mais il n'est pas invincible. »

Le 31 juillet, Jean Jaurès se lève tôt. Comme toujours. Toute la journée, il court et court encore, du Palais-Bourbon au Quai-d'Orsay. Il se bat. Pour la paix. Le soir, avant de s'atteler à la rédaction de son article, il descend se restaurer. Il est 21h40. Le ciel est lourd. Les Grands Boulevards sont noirs de monde. Avec quelques journalistes, Jaurès est attablé au Café du Croissant, dos à la fenêtre. Il mange une part de tarte aux fraises. Derrière le rideau qui fait office d'entrée, une main armée s'avance. L'homme qui tient le revolver s'appelle Raoul Villain. Il a 29 ans. C'est un étudiant en archéologie qui milite au sein d'un groupe nationaliste, la Ligue des Jeunes Amis de l'Alsace-Lorraine. Deux coups de feu claquent. Et aussitôt les premiers cris : « On a tiré sur Jaurès ! Ils ont tué Jaurès ! »

Renaud Dély, L'Obs, décembre 2013

Discours de Léon Jouhaux aux obsèques de Jaurès, 4 août 1914

Le 4 août 1914, trois jours après la mobilisation générale et au lendemain de la déclaration de guerre de l'Allemagne à la France, les obsèques de Jean Jaurès, assassiné, permettent à la gauche réunie de confirmer son passage dans le camp de la défense nationale. Léon Jouhaux, secrétaire général de la C.G.T., se fait le porte-parole de cette initiative au cours de la cérémonie funéraire, n'omettant pas de faire l'éloge du chef de file des socialistes, mythe vivant de la gauche.

« Devant ce cercueil, où gît, froid, insensible désormais, le plus grand des nôtres, nous avons le devoir de dire, de clamer avec force, qu'entre lui et nous, classe ouvrière, il n'y eut jamais de barrière. On a pu croire que nous avions été les adversaires de Jaurès. Ah ! comme on s'est trompé ! Oui, c'est vrai, entre nous et lui, il y eut quelques divergences de tactique. Mais ces divergences n'étaient, pour ainsi dire, qu'à fleur d'âme. Son action et la nôtre se complétaient. Son action intellectuelle engendrait notre action virile. Elle la traduisait lumineusement dans les grands débats oratoires que soulevaient, dans les pays, les programmes sociaux. C'est avec lui que nous avons toujours communiqué.

Jaurès était notre pensée, notre doctrine vivante ; c'est dans son image, c'est dans son souvenir que nous puiserons nos forces dans l'avenir. Passionné pour la lutte qui élève l'humanité et la rend meilleure, il n'a jamais douté. Il a rendu à la classe ouvrière, cet hommage immense, de croire à sa mission rénovatrice. Partisan du travail, il était pour l'activité, estimant que même dans ces outrances, l'activité recèle toujours des principes bons.

Penché sur la classe ouvrière, il écoutait monter vers lui ses pulsations, il les analysait, les traduisait intelligiblement pour tous. Il vivait la lutte de la classe ouvrière, il en partageait ses espoirs. Jamais de mots durs à l'égard des prolétaires. Il enveloppait ses conseils, ses avertissements du meilleur de lui-même. Sa critique, aux moments de difficile compréhension, à ces moments où l'action déterminée par les nécessités de la vie rompt brusquement avec les traditions morales et où il faut, pour saisir, avoir vécu ces nécessités, se faisait tendre, s'entourait de toutes les garanties de tact et de sincérité, pour ne pas froisser ceux qu'ils savaient ardemment épris de leur indépendance.

C'était le grand savant humain qui se penchait plus encore anxieux, hésitant à formuler son jugement, ayant peur, par un mot qui choque, d'arrêter ne fût-ce qu'une minute ce gigantesque travail d'enfantement social.

Jaurès a été notre réconfort dans notre action passionnée pour la paix. Ce n'est pas sa faute, ni la nôtre, si la paix n'a pas triomphé.

Avant d'aller vers le grand massacre, au nom des travailleurs qui sont partis, au nom de ceux qui vont partir, dont je suis, je crie devant ce cercueil toute notre haine de l'impérialisme et du militarisme sauvage qui déchaînent l'horrible crime. Cette guerre, nous ne l'avons pas voulue, ceux qui l'ont déchaînée, despotes aux visées sanguinaires, aux rêves d'hégémonie criminelle, devront en payer le châtement. Acculés à la lutte, nous nous levons pour repousser l'envahisseur, pour sauvegarder le patrimoine de la civilisation et d'idéologie généreuse que nous a légué l'histoire. Nous ne voulons pas que sombrent les quelques libertés si péniblement arrachées aux forces mauvaises. Notre volonté fut toujours d'agrandir les droits populaires, d'élargir le champ des libertés. C'est en harmonie avec cette volonté que nous répondons présent à l'ordre de mobilisation. »



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Dès le 1^{er} août, de nombreux signes avaient indiqué que la gauche française se ralliait à la guerre. Même certains des antimilitaristes les plus irréductibles basculent. Ainsi, le journal *La Guerre sociale*, de Gustave Hervé, sort une édition spéciale avec trois titres : « *Défense nationale d'abord, Ils ont assassiné Jaurès, Nous n'assassinerons pas la France* ». Le *Bonnet rouge*, journal anarchiste d'Almeryda, titre : « *Jaurès est mort ! Vive la France* ». Le *Bataille syndicaliste*, organe de la CGT, adopte le même ton. A la salle Wagram, le 2 août, à la réunion du Parti socialiste qu'avait convoquée Jaurès, Édouard Vaillant, le vieux révolutionnaire de la Commune, déclare : « *En présence de l'agression, les socialistes rempliront tout leur devoir. Pour la Patrie, pour la République, pour l'Internationale* ». Le 4 août au matin, les obsèques officielles de Jaurès sont célébrées. Un catafalque est dressé au coin de l'avenue Henri-Martin. Sont présentes, devant une foule immense, toutes les autorités de la République, comme le président du Conseil, Viviani, le président de la Chambre des députés, Paul Deschanel, la plupart des ministres, les dirigeants de toute la gauche socialiste et syndicale, et même l'opposition nationaliste, Maurice Barrès en tête. C'est la première manifestation de l'Union nationale. Léon Jouhaux, le secrétaire général de la CGT, dans le discours qui fit le plus d'impression, y lance un appel aux armes. Il crie sa haine de la guerre, de l'impérialisme, du militarisme. Le même jour, la volonté présidentielle d'« union » est rapportée aux deux chambres par le président du Conseil René Viviani : « *Dans la guerre qui s'engage, la France [...] sera héroïquement défendue par tous ses fils, dont rien ne brisera, devant l'ennemi, l'Union sacrée* ». Au palais Bourbon, les socialistes votent à l'unanimité les crédits militaires. À l'issue de la cérémonie des obsèques, le corps de Jean Jaurès est transporté en train à Albi où il est inhumé, deux jours plus tard, au cimetière des Planques. Le 26 août, un gouvernement d'union nationale est constitué par Viviani. Les socialistes, dont le vieux dirigeant révolutionnaire Jules Guesde, ministre d'Etat, ou les proches de Jaurès comme Marcel Sembat, ministre des Travaux publics, y participent. Dans un manifeste du 29 août, la direction du Parti socialiste SFIO affirme que « *dès lors qu'il ne s'agit pas de l'ordinaire participation à un gouvernement bourgeois [...mais] de l'avenir de la Nation, le parti n'a pas hésité* ». Seule une minorité refuse la guerre et l'union sacrée, parmi lesquels le socialiste Charles Rappoport ou le syndicaliste Pierre Monatte. En Allemagne, la majorité des socialistes se rallie également à l'union sacrée. En décembre 1914, le seul député allemand à s'opposer au vote des crédits de guerre est Karl Liebknecht, qui participe avec Rosa Luxemburg à la création de la Ligue spartakiste, composée de socialistes opposés à la guerre.



10 ans après...

Vous êtes quatre bacheliers, la vraie crème des écoliers, et vous assistez, en ce 23 novembre 1924, au défilé du cercueil de Jean Jaurès jusqu'au Panthéon.

Vous n'avez pas participé aux combats de la Grande Guerre, vous étiez trop jeunes. Mais vous en avez évidemment entendu parler.

Vous n'êtes pas d'accord, mais vous discutez ensemble pour savoir si la guerre peut être juste.

Il n'est pas impossible, ce jour-là, que vous ayez croisé Bloyé, Laforgue et Rosenthal, les héros de *La Conspiration*. Peut-être étiez-vous

en classe avec eux, qui sait... Mais il n'est pas dit que vous partagiez leurs idées, et encore moins leurs engagements. Libre à vous de décider de l'organisation et de la conclusion de votre discussion.

La Conspiration, le troisième et dernier roman de Paul Nizan, paraît en 1938. Il raconte, dans sa première partie située en 1928, le cheminement communiste d'un clan de normaliens, qui les conduit de la création d'une revue subversive à une conspiration avortée. Cet échec est suivi de plusieurs autres et leurs aventures se soldent par un suicide et une trahison. Les désillusions s'accumulent ainsi en un bilan pessimiste quant au possible succès de l'engagement révolutionnaire d'adolescents intellectuels. Au quatrième chapitre du roman, on peut lire le récit du « *premier souvenir politique de l'équipe* », lequel oriente leurs choix par la suite. A la fin du mois de novembre 1924, les amis assistent au transfert au Panthéon de la dépouille de Jaurès, assassiné dix ans auparavant. Cet épisode raconte l'instant mémorable où Bloyé, Laforgue et Rosenthal, spectateurs de la procession funéraire, quittent spontanément le trottoir pour « *se jeter* » sur la chaussée et prendre part au grand mouvement populaire. Cette expérience de la multitude urbaine contribue à modeler les êtres en formation que sont ces lycéens. S'engrangent en eux des « *réserves* » de « *violents souvenirs* » qui sauront en leur temps déboucher sur « *toutes les suites pratiques qu'ils devaient comporter* ». La panthéonisation de Jaurès joue ainsi dans l'œuvre un rôle catalyseur : dès lors, pour eux, « *il n'y a [plus] de question. [Ils savent] avec qui il faut être* ». Ils sont convertis à la gauche.

« Les mineurs de Carmaux, qui portaient leurs blouses noires du fond et leurs chapeaux de cuir, se rangèrent maladroitement autour du catafalque où les huissiers et les porteurs des Pompes funèbres empilaient les couronnes flétries qui venaient de faire le voyage dans l'ombre glaciale du wagon. Personne ne pleurait : dix ans de mort tarissent toutes les larmes, mais des hommes se fabriquaient des masques. [...] »

Dans ce grand alvéole de pierre, Laforgue et ses amis avaient l'impression d'être les complices silencieux de politiques habiles qui avaient adroitement escamoté cette bière héroïque et cette poussière d'homme assassiné, qui devaient être les pièces importantes d'un jeu dont les autres pions étaient sans doute des monuments, des hommes, des conversations, des votes, des promesses, des médailles et des affaires d'argent : ils se sentaient moins que rien parmi tous ces types calculateurs et cordiaux. Heureusement, il venait parfois, à travers les murailles et la rumeur étouffée des piétinements et des musiques, comme une rafale de cris, et ils se disaient alors qu'il devait exister dans la nuit une espèce de vaste mer qui se brisait avec de la rage et de la tendresse contre les falaises aveugles de la Chambre ; ils ne distinguaient pas de quels mots ces cris étaient faits, mais ils devinaient quelquefois Jaurès au bout de ces clameurs. [...]

Le lendemain, vers le commencement de l'après-midi, ils s'étaient installés au coin de la rue Soufflot et du boulevard Saint-Michel et ils circulaient entre les groupes : ils commençaient à aimer les échos et les chances des grands rassemblements.

C'était le 25 novembre, il faisait un temps gris, les femmes n'avaient pas chaud avec ce petit vent dans les jambes, sous les manteaux. Une voix s'éleva derrière eux : « *Un vrai temps de Toussaint...* » Une autre voix répondit : « *C'est le mois, hein... Un temps d'enterrement, vous pouvez le dire. Il devait faire meilleur le jour qu'il est mort, Jaurès, en juillet 14...* »

Dans l'ensemble, on était plutôt satisfait du climat de circonstance, puisque c'était une parade de la mort qui allait se dérouler au départ du Palais-Bourbon pour finir dans les cryptes glacées du Panthéon dans un entassement de banderoles et d'immortelles, et qu'on n'aime pas les contradictions du ciel et des hommes, les funérailles de printemps au moment où les cimetières fleurissent, et les mariages sous la pluie.

La foule était épaisse sur les trottoirs depuis l'Ecole de Droit jusqu'à la rue de Bourgogne : elle attendait patiemment avec sa sagesse de foule, en toussant et tapant du pied, les grands hommes du cortège et les communistes qui s'étaient rassemblés vers midi le long des Champs-Élysées jusqu'au métro Marbeuf, disait-on. Le boulevard était vide comme un lit de rivière à sec. De temps en temps, une voiture sombre de la préfecture passait lentement et ses pneus crissaient sur le sable. On entendit enfin une rumeur qui venait de l'ouest, puis une onde grossissante de cris où il y avait du soulagement, de la colère et de la joie.

- « *Si c'est la suite de la nuit dernière, dit Rosenthal, ça va faire une belle saloperie.* »

- « *Savoir, dit Laforgue. N'oublions pas les gens qui réclamaient Jaurès cette nuit devant la Chambre comme s'ils avaient eu assez de force pour le ressusciter et qui n'avaient pas l'air content...* »

Le catafalque roulant arriva, un étrange échafaud rouge et or qui rappelait les appareils civiques de la Révolution française, ses estrades drapées, ses chars baroques de la moisson, de la jeunesse, de la guerre, du patriotisme et de la mort.

Le cortège suivit : c'était un mince ruban d'hommes en deuil et de magistrats, de professeurs, de militaires, où il y avait des képis, des chapeaux haut de forme, des plastrons blancs, des écharpes sur la poitrine, sur le ventre, des hermines, de robes en poul-de-soie, des rubans maçonniques d'un bleu lavé, des médailles, des sabres, des visages célèbres qui jetaient des regards furtifs à droite et à gauche le long de ce torrent pétrifié, vers les deux crêtes mouvantes de poitrines, de têtes, de jambes et de cris qui allaient peut-être déferler sur la chaussée. On pensait naturellement au passage de la mer Rouge, et sans doute le président du Conseil n'était-il pas beaucoup plus fier que Moïse, avec ce Pharaon et ses chars de guerre qui lui galopaient sur les talons et les deux murailles liquides qui s'impatientsaient d'être si miraculeuses, et sans doute avait-il hâte d'être arrivé sur la rive du Panthéon.

Un espace vide s'étendit, puis des voix dirent dans les rangs de la foule : « *Les voilà !* »

Le boulevard s'emplit : c'étaient les ouvriers de banlieue, la masse des quartiers denses de l'est et du nord de la ville ; ils tenaient la chaussée d'un bord à l'autre, le fleuve finalement s'était mis à couler. Les gens du premier cortège, qui étaient des gens dignes, ne chantaient pas, et comme ils chantaient *L'Internationale*, les locataires de la rue Soufflot et du boulevard Saint-Michel, qui n'en avaient jamais tant vu et qui commençaient à ne pas se sentir fiers derrière leurs rideaux à embrasses et leur brise-bise, se mirent à crier des injures et à tendre le poing, mais comme personne n'entendait leurs cris, ces manifestations des sédentaires n'avaient pas autrement d'importance.

Les spectateurs sur les trottoirs ouvraient les yeux et ils lisaient en se tordant le cou les inscriptions des pancartes qui étaient dans ce style : *Jaurès victime de la guerre est glorifié par ses assassins*, et qui protestaient contre le plan Dawes, le Bloc des gauches, le fascisme, la guerre, et réclamaient la révolution et la mise en jugement des responsables de la guerre devant un tribunal révolutionnaire ; peut-être étaient-ce des mots d'ordre légèrement utopiques, mais il n'y avait pas de doute à avoir sur la jeune vérité de ces cris de ralliement, quand on se disait que les députés socialistes venaient de voter les fonds secrets de l'Intérieur.

On ne pouvait penser qu'à des puissances drues, à la sève, à un fleuve, au cours du sang. Le boulevard méritait soudain son nom d'artère. Les hommes et les femmes des trottoirs avaient peut-être eu depuis le commencement envie de rester calmes, parce qu'ils étaient venus là en famille, par curiosité, ou par reconnaissance, ou pour voir au passage des hommes célèbres, ou par fidélité aux images sentimentales que Paris gardait de Jean Jaurès, et de son canotier, et de sa vieille jaquette, et de ses poings levés contre la guerre devant le grand ciel du Pré-Saint-Gervais, mais il n'y avait pas moyen de rester calmes.

On a beau être Parisien et habitué aux grandes funérailles, avec tous les ministres, les cardinaux, les académiciens, les généraux qui meurent, aux revues, aux cortèges, il n'y a pas de fièvre qui se propage plus vite que les flammes des grandes processions, et comme les manifestants arrivés des Champs-Élysées n'avaient pas songé une seconde à prendre des figures de circonstance, les trottoirs se disaient que Jaurès, s'il revenait tout à coup, serait probablement assez content de voir les gens joyeux d'être deux cent mille en son honneur, et que la chaussée était dans le vrai : c'est pourquoi les trottoirs se laissèrent séduire après avoir un moment hésité.

Les hommes immobiles ne résistèrent plus aux hommes en mouvement, les spectateurs au spectacle, les taciturnes aux chanteurs, ils descendirent pour connaître le mouvement du fleuve ; Laforgue, Rosenthal et Bloyé perdirent ce qui leur restait de respect humain, ils s'y jetèrent aussi et se mirent à chanter. Plus tard, le président du Conseil monta lourdement les degrés du Panthéon entre deux haies de mineurs qui continuaient à jouer un rôle décoratif et symbolique, et commença à parler ; on le voyait écarter les bras, gonfler le thorax, se frapper la place du cœur, mais on n'entendait pas un mot de son discours au milieu de toutes les gerbes d'acclamations et de huées qui fusaient de partout sur la place noire et grise.

Les manifestants qui avançaient avec la lenteur de la lave jetaient leurs pancartes contre les grilles, et *Le Penseur* qui n'avait jamais eu l'air plus vert, plus affamé, regardait vaguement de ses yeux de bronze ce bûcher de bois, de calicot, de carton et d'immortelles qui montaient devant le cercueil de Jaurès comme les béquilles, les ex-voto et les cannes devant un lieu miraculeux. Toute la foule s'écroulait par la rue Valette, la rue de la Montagne-Sainte-Geneviève, la rue Clovis et la rue de l'Estrapade. La nuit commençait à monter, des lumières jaunes s'allumèrent sur cette dislocation. Entre l'hôtel des Grands-Hommes et le coin de la rue des Fossés-Saint-Jacques, Laforgue dit en soupirant :

« *Il n'y a pas de question... On sait avec qui il faut être.* »

- *Il fallait ce second cortège*, répondit Rosenthal, *qui se sentait un peu ivre, pour nous nettoyer de notre nuit des ruses...* »

Paul Nizan, *La Conspiration*

Armons-nous en pensée :

Faucon ou colombe ? Hobbes ou Rousseau ? La violence est-elle naturelle ou culturelle ? Les préhistoriens peuvent-ils de répondre à cette question ?

« A peu près tout ceux qui travaillent sur la violence s'accordent à dire qu'elle existe depuis des temps extrêmement anciens. Mais en ce qui concerne la guerre, il en va différemment. Certains parmi eux pensent également qu'elle est aussi vieille que l'humanité, d'autres non. Pour les seconds, *ipso facto*, il y a une frontière temporelle qui sépare une période de l'histoire humaine durant laquelle la guerre n'existait pas, d'une autre (la nôtre) où elle existe. Cette frontière n'est pas tant un seuil au-delà duquel, à leurs yeux, la guerre ne serait plus démontrable, qu'une limite que l'on peut qualifier de conceptuelle, qui en pratique se manifeste sous deux formes. D'un côté, il y a ceux qui n'admettent tout simplement pas l'existence de la guerre avant une certaine époque ; elle serait donc apparue tardivement. De l'autre, il y a les auteurs qui ont une position plus nuancée, intermédiaire entre la précédente et l'idée que la guerre a toujours existé : tout en reconnaissant la présence de quelque chose qui s'apparente à la guerre au-delà de la frontière, ils ont des réticences à utiliser le terme, doutant qu'il soit réellement adapté. En France, ces deux positions sont par exemple représentées respectivement par M. Patou-Mathis (2016) et J. Guilaine (2011). En pratique, selon les chercheurs, cette frontière se situe généralement quelque part entre la fin des temps glaciaires et la néolithisation, mais certains la déplacent même jusqu'au début des âges des métaux. (...)

Dans l'immense domaine des études auxquelles la guerre a donné lieu au cours des dernières décennies, il est possible de distinguer deux grands courants épistémologiques, dont, suite à K. Otterbein (1997), les partisans sont qualifiés par les Anglo-Saxons respectivement de faucons et de colombes (*hawks* et *doves*, en référence à la guerre anglo-américaine de 1812). Plus classiquement, ces courants se réfèrent aux positions adoptées d'un côté par Thomas Hobbes et de l'autre par Jean-Jacques Rousseau : à l'état de nature, pour le premier c'est « *la guerre de tous contre tous* », pour le second l'homme est un « *bon sauvage* ».

Les faucons sont donc les représentants du courant que l'on peut qualifier de manière générale d'hobbesien. L'homme est vu par eux comme naturellement agressif, et il n'a été domestiqué que peu à peu, par la civilisation. De ce fait, la guerre est dans la nature humaine : c'est un phénomène plus ou moins universel qui, s'il n'a toujours existé, possède au moins une très grande ancienneté. (...) Les colombes sont les représentants du courant rousseauiste, selon lequel l'homme est naturellement pacifique et la guerre n'aurait émergé que tardivement dans l'histoire de l'humanité, à partir d'un certain niveau de développement, qui toutefois varie selon les auteurs. Dans ce cadre, d'une manière générale les sociétés « primitives » ne connaissent pas la guerre, ou en tout cas pas la « vraie guerre », mais tout au plus une guerre qualifiée elle aussi de « primitive » ou de « proto-guerre », une façon de dire que ce n'en est pas vraiment une. (...)

Aborder la question de la guerre préhistorique demande d'abord de s'affranchir de la vision strictement rousseauiste ou de celle strictement hobbesienne. Il n'est pas plus raisonnable de considérer l'homme comme un bon sauvage que comme un loup pour l'homme, et une approche scientifique équilibrée suppose avant toute chose de se libérer des *a priori* et d'adopter une attitude à la fois intermédiaire et mesurée, à l'image de K. Otterbein. Examinées objectivement, les données



ethnohistoriques démontrent qu'il y a toute une gamme entre des sociétés très belliqueuses et d'autres qui le sont peu. Plus encore, chaque groupe social entretient des rapports sociaux différents avec ses voisins, tantôt de coopération ou d'échange, tantôt d'hostilité donnant lieu à une lutte armée ; ce n'est ni tout l'un ni tout l'autre. De ce point de vue, les données ethnographiques montrent aussi une très forte corrélation entre la nature des rapports et la distance sociale entre les groupes : plus celle-ci augmente, plus les sentiments d'inimitié sont grands. L'étranger, celui que l'on ne connaît pas bien, que l'on ne comprend pas, est par défaut un ennemi. Sur un plan théorique, cela rejoint totalement les développements des psychologues sociaux comme Tajfel et Turner. Et l'on ne peut manquer de rappeler que la fameuse sentence « *homo homini lupus est* », si

souvent reprise, notamment par Hobbes, l'a été sous une forme tronquée. Dans celle originelle, chez Plaute (*Asinaria* II, 4), la locution est « *lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit* », ce qui signifie en substance que l'homme que l'on ne connaît pas n'est pas un loup, autrement dit une menace potentielle. Plaute ne mettait pas du tout l'accent sur la nature agressive de l'homme, mais sur sa peur de l'inconnu. Plus que la violence elle-même, c'est peut-être cela qui est dans la nature humaine, la crainte de l'étranger, de celui qui est différent. Au moins sous cet aspect, l'universalisme est une notion moderne et très ethnocentrique.

En ce qui concerne la Préhistoire, démontrer la guerre est un authentique défi, notamment parce que prouver un rapport social d'hostilité prolongé paraît hors de portée. Néanmoins, *a contrario* on ne conçoit aucune raison pour laquelle elle n'aurait pas existé : rien ne laisse penser que ce qui la sous-tend dans les sociétés du passé récent n'était pas déjà présent dans celles du passé ancien. Cela vaut en particulier pour les sociétés dites simples, étant entendu qu'il faut absolument abandonner cette idée que la guerre naîtrait de la complexification des sociétés : la complexification ne fait qu'ajouter de nouvelles motivations pour faire la guerre à d'autres déjà existantes, à commencer par le pillage des richesses. Mais d'une manière générale, il serait naïf de croire que l'inimitié est un sentiment qui est brutalement apparu à la fin des temps glaciaires. Et puis, il ne faut pas laisser la sémantique masquer l'essentiel : guerre ou non, état d'hostilité prolongé ou non, on tue rarement ses alliés ou ses amis. C'est pourquoi toutes les manifestations d'une violence que l'on peut interpréter comme intergroupe, massacres ou cas d'exocannibalisme, sont des témoignages évidents d'actes hostiles, pour le Paléolithique comme pour d'autres périodes. D'un point de vue terminologique, on parlera cependant de guerre uniquement si ces actes traduisent une hostilité persistante, et non momentanée. La différence est-elle vraiment fondamentale ? Quoi qu'il en soit, si l'on ne peut archéologiquement démontrer que ces témoignages correspondent à de la guerre, au minimum il faut inclure celle-ci dans la liste des hypothèses. Cela ne signifie pas pour autant que les sociétés paléolithiques passaient toutes leur temps à se battre. Comme en ethnologie, il a probablement existé toute une gamme dans la bellicosité, allant de très à très peu, et chaque groupe devait probablement entretenir des relations différentes avec ses voisins. Et cela ne signifie pas non plus que la guerre est naturelle, inscrite dans nos gènes : fondamentalement, la guerre est l'un des comportements possibles de l'homme en société. »

Bruno Boulestin, *Ceci n'est pas une guerre (mais ça y ressemble) : entre doctrine et sémantique, comment aborder la question de la guerre préhistorique ?* (<https://journals.openedition.org/paleo/5073>)



« La nature a-t-elle voulu la guerre ? Répétons, une fois de plus, que la nature n'a rien voulu, si l'on entend par volonté une faculté de prendre des décisions particulières. Mais elle ne peut poser une espèce animale sans dessiner implicitement les attitudes et mouvements qui résultent de sa structure et qui en sont les prolongements. C'est en ce sens qu'elle les a voulus. Elle a doté l'homme d'une intelligence fabricante. Au lieu de lui fournir des instruments, comme elle l'a fait pour bon nombre d'espèces animales, elle a préféré qu'il les construisît lui-même. Or l'homme a nécessairement la propriété de ses instruments, au moins pendant qu'il s'en sert. Mais puisqu'ils sont détachés de lui, ils peuvent lui être pris ; les prendre tout faits est plus facile que de les faire. Surtout, ils doivent agir sur une matière, servir d'armes de chasse ou de pêche, par exemple ; le groupe dont il est membre aura jeté son dévolu sur une forêt, un lac, une rivière ; et cette place, à son tour, un autre groupe pourra juger plus commode de s'y installer que de chercher ailleurs. Dès lors, il faudra se battre. Nous parlons d'une forêt où l'on chasse, d'un

lac où l'on pêche : il pourra aussi bien être question de terres à cultiver, de femmes à enlever, d'esclaves à emmener. Comme aussi c'est par des raisons variées qu'on justifiera ce qu'on aura fait. Mais peu importent la chose que l'on prend et le motif qu'on se donne : l'origine de la guerre est la propriété, individuelle ou collective, et comme l'humanité est prédestinée à la propriété par sa structure, la guerre est naturelle. L'instinct guerrier est si fort qu'il est le premier à apparaître quand on gratte la civilisation pour retrouver la nature. On sait combien les petits garçons aiment à se battre. Ils recevront des coups. Mais ils auront eu la satisfaction d'en donner. On a dit avec raison que les jeux de l'enfant étaient les exercices préparatoires auxquels la nature le convie en vue de la besogne qui incombe à l'homme fait. Mais on peut aller plus loin, et voir des exercices préparatoires ou des jeux dans la plupart des guerres enregistrées par l'histoire. Quand on considère la futilité des motifs qui provoquent bon nombre d'entre elles, on pense aux duellistes de *Marion Delorme* qui s'entre-tuaient « *pour rien, pour le plaisir* », ou bien encore à l'Irlandais cité par Lord Bryce, qui ne pouvait voir deux hommes échanger des coups de poing dans la rue sans poser la question : « *Ceci est-il une affaire privée, ou peut-on se mettre de la partie ?* » En revanche, si l'on place à côté des querelles accidentelles les guerres décisives, qui aboutirent à l'anéantissement d'un peuple, on comprend que celles-ci furent la raison d'être de celles-là : il fallait un instinct de guerre, et parce qu'il existait en vue de guerres féroces qu'on pourrait appeler naturelles, une foule de guerres accidentelles ont eu lieu, simplement pour empêcher l'arme de se rouiller. — Qu'on songe maintenant à l'exaltation des peuples au commencement d'une guerre ! Il y a là sans

doute une réaction défensive contre la peur, une stimulation automatique des courages. Mais il y a aussi le sentiment qu'on était fait pour une vie de risque et d'aventure, comme si la paix n'était qu'une halte entre deux guerres. L'exaltation tombe bientôt, car la souffrance est grande. Mais si on laisse de côté la dernière guerre, dont l'horreur a dépassé tout ce qu'on croyait possible, il est curieux de voir comme les souffrances de la guerre s'oublient vite pendant la paix. On prétend qu'il existe chez la femme des mécanismes spéciaux d'oubli pour les douleurs de l'accouchement : un souvenir trop complet l'empêcherait de vouloir recommencer. Quelque mécanisme de ce genre semble vraiment fonctionner pour les horreurs de la guerre, surtout chez les peuples jeunes. — La nature a pris de ce côté d'autres précautions encore. Elle a interposé entre les étrangers et nous un voile habilement tissé d'ignorances, de préventions et de préjugés. Qu'on ne connaisse pas un pays où l'on n'est jamais allé, cela n'a rien d'étonnant. Mais que, ne le connaissant pas, on le juge, et presque toujours défavorablement, il y a là un fait qui réclame une explication. Quiconque a séjourné hors de son pays, et voulu ensuite initier ses compatriotes à ce que nous appelons une « mentalité » étrangère, a pu constater chez eux une résistance instinctive. La résistance n'est pas plus forte s'il s'agit d'un pays plus lointain. Bien au contraire, elle varierait plutôt en raison inverse de la distance. Ceux qu'on a le plus de chances de rencontrer sont ceux qu'on veut le moins connaître. La nature ne s'y fût pas prise autrement pour faire de tout étranger un ennemi virtuel, car si une parfaite connaissance réciproque n'est pas nécessairement sympathie, elle exclut du moins la haine. Nous avons pu le constater pendant la dernière guerre. Tel professeur d'allemand était aussi bon patriote que n'importe quel autre Français, aussi prêt à donner sa vie, aussi « monté » même contre l'Allemagne, mais ce n'était pas la même chose. Un coin restait réservé. Celui qui connaît à fond la langue et la littérature d'un peuple ne peut pas être tout à fait son ennemi. On devrait y penser quand on demande à l'éducation de préparer une entente entre nations. La maîtrise d'une langue étrangère, en rendant possible une imprégnation de l'esprit par la littérature et la civilisation correspondantes, peut faire tomber d'un seul coup la prévention voulue par la nature contre l'étranger en général. Mais nous n'avons pas à énumérer tous les effets extérieurs visibles de la prévention cachée. Disons seulement que les deux maximes opposées *Homo homini deus* et *Homo homini lupus* se concilient aisément. Quand on formule la première, on pense à quelque compatriote. L'autre concerne les étrangers. »

Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*

« Il était devant les rayons de la bibliothèque. Ses doigts suivaient les reliures d'une caresse légère.
 – « ... Balzac, Barrès, Baudelaire, Beaumarchais, Boileau, Buffon... Chateaubriand, Corneille, Descartes, Fénelon, Flaubert... La Fontaine, France, Gautier, Hugo... Quel appel ! » dit-il avec un rire léger et hochant la tête. « Et je n'en suis qu'à la lettre H !... Ni Molière, ni Rabelais, ni Racine, ni Pascal, ni Stendhal, ni Voltaire, ni Montaigne, ni tous les autres !... » Il continuait de glisser lentement le long des livres, et de temps en temps il laissait échapper un imperceptible « Ha ! », quand, je suppose, il lisait un nom auquel il ne songeait pas. « Les Anglais, reprit-il, on pense aussitôt Shakespeare. Les Italiens : Dante. L'Espagne : Cervantès. Et nous, tout de suite : Goethe. Après, il faut chercher. Mais si on dit : et la France ? Alors, qui surgit à l'instant ? Molière ? Racine ? Hugo ? Voltaire ? Rabelais ? ou quel autre ? Ils se pressent, ils sont comme une foule à l'entrée d'un théâtre, on ne sait pas qui faire entrer d'abord. »
 Il se retourna et dit gravement :
 – « Mais pour la musique, alors c'est chez nous : Bach, Haendel, Beethoven, Wagner, Mozart... quel nom vient le premier ? »
 « Et nous nous sommes fait la guerre ! » dit-il lentement en remuant la tête. Il revint à la cheminée et ses yeux souriants se posèrent sur le profil de ma nièce. « Mais c'est la dernière ! Nous ne nous battons plus : nous nous marierons ! » »



Vercors, *Le Silence de la mer*



« Pourquoi me tuez-vous ? »
 « Et quoi, ne demeurez-vous pas de l'autre côté de l'eau ? Mon ami, si vous demeuriez de ce côté, je serais un assassin et cela serait injuste de vous tuer de la sorte. Mais puisque vous demeurez de l'autre côté, je suis un brave et cela est juste. »

Pascal, *Pensées*, édition Brunschvicg, fragment 293

« Justice force.
 Il est juste que ce qui est juste soit suivi. Il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi.
 La justice sans la force est impuissante. La force sans la justice est tyrannique.
 La justice sans force est contredite parce qu'il y a toujours des méchants. La force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force, et pour cela faire que ce qui est juste soit fort ou que ce qui est fort soit juste.
 La justice est sujette à dispute. La force est très reconnaissable et sans dispute.
 Ainsi on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice, et a dit qu'elle était injuste, et a dit que c'était elle qui était juste.
 Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste. »

Pascal, *Pensées*, édition Brunschvicg, fragment 298

« Opinions du peuple saines.
 Le plus grand des maux est les guerres civiles.

Elles sont sûres, si on veut récompenser les mérites, car tous diront qu'ils méritent. Le mal à craindre d'un sot qui succède par droit de naissance n'est ni si grand, ni si sûr. »

Pascal, *Pensées*, édition Brunschvicg, fragment 313

« La guerre représente bien le paroxysme de l'existence des sociétés modernes. Elle constitue le phénomène total qui les soulève et les transforme entièrement, tranchant par un terrible contraste sur l'écoulement calme du temps de paix. C'est la phase de l'extrême tension de la vie collective, celle du grand rassemblement des multitudes et de leur effort. Chaque individu est ravi à sa profession, à son foyer, à ses habitudes, à son loisir enfin. La guerre détruit brutalement le cercle de liberté que chacun ménage autour de soi pour son plaisir et qu'il respecte chez son voisin. Elle interrompt le bonheur et les querelles des amants, l'intrigue de l'ambitieux et l'œuvre poursuivie dans le silence par l'artiste, l'érudit ou l'inventeur. Elle ruine indistinctement l'inquiétude et la placidité, rien ne subsiste qui soit privé, ni création ni jouissance ni angoisse même. Nul ne peut rester à l'écart et s'occuper à une autre tâche, car il n'est personne qui ne puisse être employé à celle-ci de quelque façon. Elle a besoin de toutes les énergies.

Ainsi succède à cette sorte de cloisonnement où chacun compose son existence à sa guise, sans participer beaucoup aux affaires de la cité, un temps où la société convie tous ses membres à un sursaut collectif qui les place soudain côte à côte, les rassemble, les dresse les aligne, les rapproche de corps et d'âme. L'heure est venue où elle cesse brusquement d'être tolérante, indulgente et comme soucieuse de se faire oublier par ceux dont elle protège la prospérité. Elle s'empare maintenant des biens, exige le temps, la fatigue, le sang même des citoyens. L'uniforme endossé par chacun d'eux marque visiblement qu'il abandonne tout ce qui le distinguait d'autrui, pour servir la communauté et non comme il l'entend, mais selon ce que cet uniforme lui commande de faire et au poste qu'il lui désigne.

La similitude de la guerre avec la fête est donc ici absolue : toutes deux inaugurent une période de forte socialisation, de mise en commun intégrale des instruments, des ressources, des forces ; elles rompent le temps pendant lequel les individus s'affairent chacun de son côté en une multitude de domaines différents. A leur tour, ceux-ci dépendent les uns des autres pour se chevaucher mutuellement bien plus que pour occuper une place définie pour une structure rigoureuse. Dans les sociétés modernes, la guerre représente pour ce motif l'unique moment de concentration et d'absorption intense dans le groupe de tout ce qui tend ordinairement à maintenir à son égard une certaine zone d'indépendance. C'est pourquoi, de préférence aux vacances et aux jours de fête, elle appelle la comparaison avec l'antique saison de l'effervescence collective. »

Roger Caillois, *L'Homme et le sacré*



« Chez tous les peuples, la guerre se présente à l'origine comme un fait divin. J'appelle divin tout ce qui dans la nature procède immédiatement de la puissance créatrice, dans l'homme, de la spontanéité de l'esprit ou de la conscience. J'appelle divin, en autres termes, tout ce qui, se produisant en dehors de la série, ou servant de terme initial à la série, n'admet de la part du philosophe ni question, ni doute. Le divin s'impose de vive force : il ne répond point aux interrogations qu'on lui adresse, et ne souffre pas de démonstrations. Je dis donc que la guerre est, du moins qu'elle est restée jusqu'à présent pour nous une chose divine : tour à tour célébrée et maudite, sujet inépuisable d'accusations et de panégyriques ; au fond, soustraite jusqu'ici à l'empire de notre volonté, et impénétrable à notre raison comme une théophanie.

Mais en quoi consiste cette divinité de la guerre ? Si la guerre, ainsi que je le disais tout à l'heure, n'était que le conflit des forces, des passions, des intérêts, elle ne se distinguerait pas des combats que se livrent les bêtes ; elle rentrerait dans la catégorie des manifestations animales : ce serait, comme la colère, la haine, la luxure, un effet de l'orgasme vital, et tout serait dit. Il y a même lieu de croire que depuis bien des siècles elle aurait disparu sous l'action combinée de la raison et de la conscience. Par respect de lui-même, l'homme aurait cessé de faire la guerre à l'homme, comme il a cessé de le manger, de le faire esclave, de vivre dans la promiscuité, d'adorer des crocodiles et des serpents.

Mais il existe dans la guerre autre chose : c'est un élément moral, qui fait d'elle la manifestation la plus splendide et en même temps la plus horrible de notre espèce. Quel est cet élément ? La jurisprudence des trois derniers siècles, hors d'état de le découvrir, a pris le parti de le nier. Elle pose comme axiome, cette jurisprudence d'ailleurs si estimable, si digne de reconnaissance, que la guerre, chez l'un ou au moins des parties belligérantes, est nécessairement injuste, attendu, dit-elle, que le blanc et le noir ne peuvent être justes en même temps. Puis, à la faveur de cet axiome, elle assimile les faits de guerre, partie à des actes de brigandage, partie aux moyens de contrainte qu'autorise, contre le malfaiteur et le débiteur de mauvaise foi, la loi civile. En sorte que le guerrier, selon que la cause qu'il sert est juste ou injuste, doit être logiquement réputé un héros ou un scélérat. Or, je soutiens et je prouverai que c'est là une théorie gratuite, hautement démentie par les faits, et dont nous démontrerons la dangereuse et profonde immoralité. La guerre, comme on verra, la vraie guerre, par sa nature, par son idée, par ses motifs, par son but avoué, par la tendance éminemment juridique de ses formes, non seulement n'est pas plus injuste d'un côté que de l'autre, elle est, des deux parts et nécessairement, juste, vertueuse, morale, sainte, ce qui fait d'elle un phénomène d'ordre divin, je dirai même miraculeux, et l'élève à la hauteur d'une religion. [...]

Salut à la guerre ! C'est par elle que l'homme, à peine sorti de la boue qui lui servit de matrice, se pose dans sa majesté et dans sa vaillance ; c'est sur le corps d'un ennemi abattu qu'il fait son premier rêve de gloire et d'immortalité. Ce sang versé à flots, ces carnages fratricides, font horreur à notre philanthropie. J'ai peur que cette mollesse n'annonce le refroidissement de notre vertu. Soutenir une grande cause dans un combat héroïque, où l'honorabilité des combattants et la présomption du droit sont égales, et au risque de donner ou recevoir la mort, qu'y a-t-il là de si terrible ? Qu'y a-t-il surtout d'immoral ? La mort est le couronnement de la vie : comment l'homme, créature intelligente, morale et libre, pourrait-il plus noblement finir ? Les loups, les lions, pas plus que les moutons et les castors, ne se font entre eux la guerre : il y a longtemps qu'on a fait de cette remarque une satire contre notre espèce. Comment ne voit-on pas, au contraire, que là est le signe de notre grandeur ; que si, par impossible, la nature avait fait de l'homme un animal exclusivement industriel et sociable, et point guerrier, il serait tombé, dès le premier jour, au niveau des bêtes dont l'association forme toute la destinée ; il aurait perdu, avec l'orgueil de son héroïsme, sa faculté révolutionnaire, la plus merveilleuse de toutes et la plus féconde ? Vivant en communauté pure, notre civilisation serait une étable. Saurait-on ce que vaut l'homme, sans la guerre ? Saurait-on ce que valent les peuples et les races ? Serions-nous en progrès ? Aurions-nous seulement cette idée de valeur, transportée de la langue du guerrier dans celle du commerçant ? Il n'est pas de peuple, ayant acquis dans le monde quelque renom, qui ne se glorifie avant tout de ses annales militaires : ce sont ses plus beaux titres à l'estime de la postérité. Allez-vous en faire des notes d'infamie ? Philanthrope, vous parlez d'abolir la guerre ; prenez garde de dégrader le genre humain...

Mais, dites-vous, par quel abominable sophisme la plus généreuse des créatures a-t-elle pu faire de l'assassinat de son semblable un acte de vertu ? Eh ! c'est vous-même qui faites ici du sophisme, car vous méconnaissez, vous calomniez la conscience humaine, que vous ne comprenez pas. Elle proteste, cette conscience, contre l'assimilation que vous faites de la guerre à l'assassinat. Et c'est justement cette protestation qui constitue le mystère, et qui fait de la guerre un phénomène divin. Comment se fait-il, c'est moi qui vous pose la question, que l'humanité s'éveille à la vertu, à la société, à la civilisation, précisément par la guerre ? Comment le sang humain devient-il la première onction de la royauté ? Comment l'Etat, organisé pour la paix, se fonde-t-il sur le carnage ? Voilà, philanthrope, ce que vous avez à expliquer, sans impatience et sans injure, à peine de mettre votre raison vacillante à la place de la spontanéité du genre humain, et de jeter le trouble dans cette civilisation que vous prétendez servir. [...]

Ainsi l'idée de guerre enveloppe, domine, régit, par la religion, l'universalité des rapports sociaux. Tout, dans l'histoire de l'humanité, la suppose. Rien ne s'explique sans elle ; rien n'existe qu'avec elle : qui sait la guerre, sait le tout du genre humain. Qu'une innocente philanthropie se demande par quels moyens la société triomphera de cette fureur parricide, elle en a le droit. La guerre est un sphinx que notre libre raison est appelée à métamorphoser sinon à détruire.

En rappelant ces faits, je suis loin de céder à une intention critique. Je prends la société telle qu'elle est, sans en approuver ni désapprouver les institutions ; et je demande si, en présence de ces faits si généraux, si persistants, si parfaitement liés, il est raisonnable de traiter de chimère,

de superstition et de fanatisme, une idée qui depuis soixante ou quatre-vingts siècles mène le monde ; qui remplit la société comme la lumière du soleil remplit l'espace planétaire ; qui fait parmi les peuples l'ordre, la sécurité, aussi bien qu'elle fait les dissensions et les révolutions ; une idée qui comprend tout, qui gouverne tout : DIEU, la FORCE, la GUERRE ; car il devient évident, à mesure que nous avançons dans cette revue, qu'au fond ces trois mots, dans l'esprit des masses, sont synonymes.

Je poursuis. C'est par les idées de souveraineté, d'autorité, de gouvernement, de prince, de hiérarchie, de classes, etc., que s'introduit dans la multitude humaine la notion du droit. Or, tout cela dérive de l'idée de guerre. L'égalité vient à la suite ; que signifie l'égalité ? Que chaque citoyen jouit, vis-à-vis de ses semblables, du droit de guerre, en autres termes, du droit de libre concurrence, garanti par l'abolition des jurandes et maîtrises. L'état social est donc toujours, de fait ou de droit, un état de guerre. En cela, je n'affirme rien de moi-même, j'expose ; et il faudrait être aveugle volontaire pour nier l'exactitude de mon exposition. Oui, la guerre est justicière, en dépit de ses ignorants détracteurs. Elle a ses formes, ses lois, ses rites, qui ont fait d'elle la première et la plus solennelle des juridictions, et desquelles est sorti le système entier du droit : droit de la guerre et de la paix ; droit des gens ; droit public ; droit civil ; droit économique ; droit pénal. Qu'est-ce que le débat judiciaire ? Le mot l'indique, une imitation de la guerre, une guerre non sanglante, un combat. Pourquoi des juges ? Ah ! c'est que, dans le combat véritable à main armée, la victoire rend témoignage du droit ; tandis que, dans le débat oral, il faut des arbitres, de même qualité que les plaideurs, et qui attestent et jurent que le droit, autant qu'il est permis de s'en rapporter à raison, est de ce côté-ci, qu'il n'est pas de ce côté-là.

Cette affinité de la justice et de la guerre se révèle jusque dans les choses de l'ordre économique, qui pourtant en semblent la négation. Est-ce que l'esclavage, sur lequel reposait presque tout entière la production chez les anciens, n'est pas la guerre ? Et le servage, qui a remplacé l'esclavage ; et le salariat, qui a remplacé le servage, n'est-ce pas toujours la guerre ? La douane n'est-elle pas la guerre ? L'opposition du travail et du capital, de l'offre et de la demande, du prêteur et de l'emprunteur, des privilèges d'auteurs, inventeurs, perfectionneurs, et des peines infligées aux contrefacteurs, falsificateurs et plagiaires, tout cela n'indique-t-il pas la guerre ?

[...] Eh bien, il en est ainsi de la poésie et de la littérature. La guerre, qui fait fuir, dit-on, les Muses pacifiques, est au contraire l'aliment qui fait vivre, le sujet de leur conversation éternelle. [...] C'est de tous les sujets dont s'inspirent les poètes, les historiens, les orateurs, les romanciers, le plus inépuisable, le plus varié, le plus attachant, celui que la multitude préfère et redemande sans cesse, sans lequel toute poésie s'affadit et se décolore. Supprimez le rapport secret qui fait de la guerre une condition indispensable, de près ou de loin, aux créations de l'idéal, aussitôt vous allez voir l'âme humaine partout abaissée, la vie individuelle et sociale frappée d'un insupportable prosaïsme. Si la guerre n'existait pas, la poésie l'inventerait. Sans doute, le courage guerrier et la flamme poétique ne peuvent se confondre ; la statue n'est pas le marbre dans lequel elle a été taillée. Mais, si l'artiste a eu l'idée de sa statue, n'est-ce pas en partie parce que la nature lui avait fourni le marbre ? Faites donc une Vénus avec des schistes ! Tout de même, si le poète a eu l'idée de ses chants, n'est-ce pas aussi parce qu'il y avait en lui quelque chose de cet enthousiasme qui fait les héros, et en admiration duquel la guerre a été appelée divine ? J'ai donc le droit de dire, et je répète, que la plus puissante révélation de l'idéal, comme de la religion et du droit, c'est la guerre. »

Pierre-Joseph Proudhon, *La Guerre et la paix*



« Ainsi, les trois plus grands peuples d'Occident, les gardiens de la civilisation, s'acharnent à leur ruine ? [...] Ces guerres, je le sais, les chefs d'Etat qui en sont les auteurs criminels n'osent en accepter la responsabilité ; chacun s'efforce surnoisamment d'en rejeter la charge sur l'adversaire. Et les peuples qui suivent, dociles, se résignent en disant qu'une puissance plus grande que les hommes a tout conduit. On entend, une fois de plus, le refrain séculaire : « Fatalité de la guerre, plus forte que toute volonté », — le vieux refrain des troupes, qui font de leur faiblesse un dieu, et qui l'adorent. Les hommes ont inventé le destin, afin de lui attribuer les désordres de l'univers, qu'ils ont pour devoir de gouverner. Point de fatalité ! La fatalité, c'est ce que nous voulons. Et c'est aussi, plus souvent, ce que nous ne voulons pas assez. Qu'en ce moment, chacun de nous fasse son *mea culpa* ! Cette élite intellectuelle, ces Eglises, ces partis ouvriers, n'ont pas voulu la guerre... Soit ! Qu'ont-ils fait pour l'empêcher ? Que font-ils pour l'atténuer ? Ils attisent l'incendie. Chacun y porte son fagot.

Le trait le plus frappant de cette monstrueuse épopée, le fait sans précédent est, dans chacune des nations en guerre, l'unanimité pour la guerre. C'est comme une contagion de fureur meurtrière. [...] A cette épidémie, pas un n'a résisté. Plus une pensée libre qui ait réussi à se tenir hors d'atteinte du fléau. Il semble que sur cette mêlée des peuples, où, quelle qu'en soit l'issue, l'Europe sera mutilée, plane une sorte d'ironie démoniaque. Ce ne sont pas seulement les passions de races, qui lancent aveuglement les millions d'hommes les uns contre les autres, comme des fourmilières, et dont les pays neutres eux-mêmes ressentent le dangereux frisson ; c'est la raison, la foi, la poésie, la science, toutes les forces de l'esprit qui sont enrégimentées, et se mettent, dans chaque Etat, à la suite des armées. Dans l'élite de chaque pays, pas un qui ne proclame et ne soit convaincu que la cause de son peuple est la cause de Dieu, la cause de la liberté et du progrès humains. Et je le proclame aussi.

Allons, ressaisissons-nous ! Quelle que soit la nature et la virulence de la contagion — épidémie morale, forces cosmiques — ne peut-on résister ? On combat une peste, on lutte même pour parer aux désastres d'un tremblement de terre. [...] Ainsi, l'amour de la patrie ne pourrait fleurir que dans la haine des autres patries et le massacre de ceux qui se livrent à leur défense ? Il y a dans cette proposition une féroce absurdité et je ne sais quel dilettantisme néronien, qui me répugnent jusqu'au fond de mon être. Non, l'amour de ma patrie ne veut pas que je haisse et que je tue les âmes pieuses et fidèles qui aiment les autres patries. Il veut que je les honore et que je cherche à m'unir

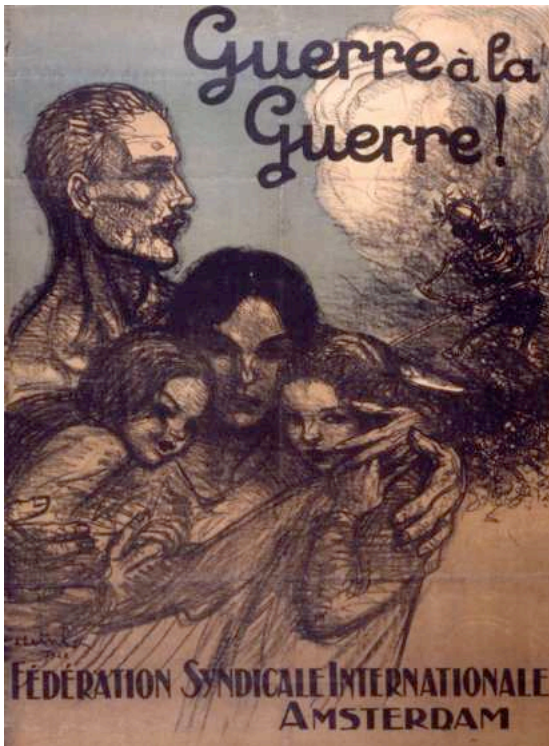
à elles pour notre bien commun.

Vous, chrétiens, pour vous consoler de trahir les ordres de votre Maître, vous dites que la guerre exalte les vertus de sacrifice. Et il est vrai qu'elle a le privilège de faire surgir des cœurs les plus médiocres le génie de la race. Elle brûle dans son bain de feu les scories, les souillures ; elle trempe le métal des âmes ; d'un paysan avaro, d'un bourgeois timoré, elle peut faire demain un héros de Valmy. Mais n'y a-t-il pas de meilleur emploi au dévouement d'un peuple que la ruine des autres peuples ? Et ne peut-on se sacrifier, chrétiens, qu'en sacrifiant son prochain avec soi ? Je sais bien, pauvres gens, que beaucoup d'entre vous offrent plus volontiers leur sang qu'ils ne versent celui des autres... Mais quelle faiblesse, au fond ! Avouez donc que vous qui ne tremblez pas devant les balles et les shrapnells, vous tremblez devant l'opinion soumise à l'idole sanglante, plus haute que le tabernacle de Jésus : l'orgueil de race jaloux ! Chrétiens d'aujourd'hui, vous n'eussiez pas été capables de refuser le sacrifice aux dieux de la Rome impériale. Votre pape, Pie X, est mort de douleur, dit-on, de voir éclater cette guerre. Il s'agissait bien de mourir ! Le Jupiter du Vatican, qui prodigua sa foudre contre les prêtres inoffensifs que tentait la noble chimère du modernisme, qu'a-t-il fait contre ces princes, contre ces chefs criminels, dont l'ambition sans mesure a déchaîné sur le monde la misère et la mort ! Que Dieu inspire au nouveau pontife, qui vient de monter sur le trône de Saint-Pierre, les paroles et les actes qui lavent l'Eglise de ce silence !

Quant à vous, socialistes, qui prétendez, chacun, défendre la tyrannie contre la tyrannie — Français contre le Kaiser, — Allemands contre le Tsar —, s'agit-il de défendre un despotisme contre un autre despotisme ? Combattez-les tous deux et mettez-vous ensemble ! Entre nos peuples d'Occident, il n'y avait aucune raison de guerre. En dépit de ce que répète une presse envenimée par une minorité qui a son intérêt à entretenir

ces haines, frères de France, frères d'Angleterre, frères d'Allemagne, nous ne nous haïssons pas. Je vous connais, je nous connais. Nos peuples ne demandaient que la paix et que la liberté. Le tragique du combat, pour qui serait placé au centre de la mêlée et qui pourrait plonger son regard, des hauts plateaux de Suisse, dans tous les camps ennemis, c'est que chacun des peuples est vraiment menacé dans ses biens les plus chers, dans son indépendance, son honneur et sa vie. Mais qui a lancé sur eux ces fléaux ? Qui les a acculés à cette nécessité désespérée, d'écraser l'adversaire ou de mourir ? Qui, sinon leurs Etats, et d'abord (à mon sens), les trois grands coupables, les trois aigles rapaces, les trois Empires, la tortueuse politique de la maison d'Autriche, le tsarisme dévorant, et la Prusse brutale ! Le pire ennemi n'est pas au dehors des frontières, il est dans chaque nation ; et aucune nation n'a le courage de le combattre. C'est ce monstre à cent têtes, qui se nomme l'impérialisme, cette volonté d'orgueil et de domination, qui veut tout absorber, ou soumettre, ou briser, qui ne tolère point de grandeur libre, hors d'elle. Le plus dangereux pour nous, hommes de l'Occident, celui dont la menace levée sur la tête de l'Europe l'a forcée à s'unir en armes contre lui, est cet impérialisme prussien, qui est l'expression d'une caste militaire et féodale, fléau non pas seulement pour le reste du monde, mais pour l'Allemagne même dont il a savamment empoisonné la pensée. C'est lui qu'il faut détruire d'abord. Mais il n'est pas le seul. Le tsarisme aura son tour. Chaque peuple a, plus ou moins, son impérialisme ; quelle qu'en soit la forme, militaire, financier, féodal, républicain, social, intellectuel, il est la pieuvre qui suce le meilleur sang de l'Europe. Contre lui, reprenons, hommes libres de tous les pays, dès que la guerre sera finie, la devise de Voltaire ! »

Romain Rolland, *Au-dessus de la mêlée*



« Je n'aime pas la guerre. Je n'aime aucune sorte de guerre. Ce n'est pas par sentimentalité. Je suis resté quarante-deux jours devant le fort de Vaux et il est difficile de m'intéresser à un cadavre désormais. Je ne sais pas si c'est une qualité ou un défaut : c'est un fait. Je déteste la guerre. Je refuse de faire la guerre pour la seule raison que la guerre est inutile. Oui, ce simple petit mot. Je n'ai pas d'imagination. Pas horrible ; non, inutile simplement. Ce qui me frappe dans la guerre ce n'est pas son horreur : c'est son inutilité. Vous me direz que cette inutilité précisément est horrible. Oui, mais par surcroît. Il est impossible d'expliquer l'horreur de quarante-deux jours d'attaque devant Verdun à des hommes qui, nés après la bataille, sont maintenant dans la faiblesse et dans la force de la jeunesse. Y réussirait-on qu'il y a pour ces hommes neufs une sorte d'attrait dans l'horreur en raison même de leur force physique et de leur faiblesse. Je parle de la majorité. Il y a toujours, évidemment une minorité qui fait son compte et qu'il est inutile d'instruire. La majorité est attirée par l'horreur ; elle se sent capable d'y vivre et d'y mourir comme les autres ; elle n'est pas fâchée qu'on la force à en donner la preuve. Il n'y a pas d'autre vraie raison à la continuelle acceptation de ce qu'après on appelle le martyre et le sacrifice. Vous ne pouvez pas leur prouver l'horreur. Vous n'avez plus rien à votre disposition que votre parole : vos amis qui ont été tués à côté de vous n'étaient pas les amis de ceux à qui vous parlez ; la monstrueuse magie qui transformait ces affections vivantes en pourriture, ils ne peuvent pas la connaître ; le massacre des corps et la laideur des mutilations s'est dispersée depuis vingt ans et s'est perdue silencieusement au fond de vingt années d'accouchements journaliers d'enfants frais, neufs, entiers, et parfaitement beaux. A la fin des guerres il y a un aveugle, un mutilé de la face, un manchot, un boiteux, un gazé par dix hommes ; vingt ans après il n'y en a plus qu'un par deux cents hommes ; on ne les voit plus ; ils ne sont plus des preuves. L'horreur s'efface.

Et j'ajoute que, malgré toute son horreur, si la guerre était utile, il serait juste de l'accepter. Mais la guerre est inutile et son inutilité est évidente. L'inutilité de toutes les guerres est évidente. Qu'elles soient défensives, offensives, civiles, pour la paix, le droit pour la liberté, toutes les guerres sont inutiles. La succession des guerres dans l'histoire prouve bien qu'elles n'ont jamais conclu, puisqu'il a toujours fallu recommencer les guerres. La guerre de 1914 a d'abord été pour

nous, Français, une guerre dite défensive. Nous sommes-nous défendus ? Non, nous sommes au même point qu'avant. Elle devait être ensuite la guerre du droit. A t-elle créé le droit ? Non, nous avons vécu depuis des temps pareillement injustes. Elle devait être la dernière des guerres ; elle était la guerre à tuer la guerre. L'a-t-elle fait ? Non. On nous prépare de nouvelles guerres ; elle n'a pas tué la guerre ; elle n'a tué que des hommes inutilement. La guerre civile d'Espagne n'est pas encore finie qu'on aperçoit déjà son évidente inutilité. Je consens à faire n'importe quel travail utile, même au péril de ma vie. Je refuse tout ce qui est inutile et en premier lieu toutes les guerres car c'est un travail dont l'inutilité pour l'homme est aussi claire que le soleil.

La guerre que vous allez imposer au monde, vous paysans, est aussi inutile que toutes ces guerres-là. Vous avez à vous défendre, vous avez à imposer votre civilisation paysanne qui est la plus naturelle et la plus humaine. Vous avez à vivre ; la guerre tue, avant, pendant et après. Avant : voyez les temps où nous sommes, où il est bientôt impossible de vivre dans l'étouffement de la guerre qui vient. Pendant : inutile de préciser. Après : voyez les temps que nous avons vécu depuis l'armistice de 1918 et qui nous ont peu à peu menés aux temps où nous sommes. Toutes les guerres sont des guerres de cent ans, de mille ans, de dix mille ans. Elles ne s'arrêtent pas sur des ententes et des signatures ; elles continuent à partir de là d'autres cheminements dans des mines souterraines qui font tout s'écrouter et tout s'abîmer de ce qu'on appelle la paix, en attendant la prochaine résurrection du torrent de flammes. Tant qu'on est trompé par le mensonge de l'utilité de la guerre il n'y a pas de paix ; il n'y a que des intervalles troubles dans la succession des guerres. Je connais votre pacifisme paysan. Je sais que c'est le plus, sincère. Je sais que vous êtes décidés à l'imposer au monde avec, s'il le faut, la plus grande des cruautés. Je sais que vous en êtes capables.

Vous ne voulez plus jamais être les soldats de personne. Mais, ne plus jamais être les soldats de personne signifie tout simplement ne jamais plus être soldat. »

Jean Giono, *Lettre aux paysans sur la pauvreté et la paix*

« Par une froide journée d'hiver un troupeau de porcs-épics s'était mis en groupe serré pour se garantir mutuellement contre la gelée par leur propre chaleur. Mais tout aussitôt ils ressentirent les atteintes de leurs piquants, ce qui les fit s'écarter les uns des autres. Quand le besoin de se réchauffer les eut rapprochés de nouveau, le même inconfort se renouvela, de sorte qu'ils étaient ballottés de çà et de là entre les deux maux jusqu'à ce qu'ils eussent fini par trouver une distance moyenne qui leur rendit la situation supportable. Ainsi, le besoin de société, né du vide et de la monotonie de leur vie intérieure, pousse les hommes les uns vers les autres ; mais leurs nombreuses manières d'être antipathiques et leurs insupportables défauts les dispersent de nouveau. La distance moyenne qu'ils finissent par découvrir et à laquelle la vie en commun devient possible, c'est la politesse et les belles manières. En Angleterre on crie à celui qui ne se tient pas à cette distance : *Keep your distance !* Par ce moyen le besoin de se réchauffer n'est, à la vérité, satisfait qu'à moitié, mais, en revanche, on ne ressent pas la blessure des piquants. Cependant celui qui possède assez de chaleur intérieure propre préfère rester en dehors de la société pour ne pas éprouver de désagréments, ni en causer. »

Schopenhauer, *Parerga & Paralipomena*

« Le moyen dont la nature se sert pour mener à bien le développement de toutes les dispositions humaines est leur antagonisme au sein de la Société, dans la mesure où cet antagonisme est en fin de compte la cause d'une organisation régulière de cette Société.

– J'entends ici par antagonisme l'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire leur inclination à entrer en société, inclination qui est cependant doublée d'une répulsion générale à le faire, menaçant constamment de désagréger cette société. L'homme a un penchant à s'associer, car dans un tel état, il se sent plus qu'homme par le développement de ses dispositions naturelles. Mais il manifeste aussi une grande propension à se détacher (s'isoler), car il trouve en même temps en lui le caractère d'insociabilité qui le pousse à vouloir tout diriger dans son sens ; et, de ce fait, il s'attend à rencontrer des résistances de tous côtés, de même qu'il se sait par lui-même enclin à résister aux autres.

C'est cette résistance qui éveille toutes les forces de l'homme, le porte à surmonter son inclination à la paresse, et, sous l'impulsion de l'ambition, de l'instinct de domination ou de cupidité, à se frayer une place parmi ses compagnons qu'il supporte de mauvais gré, mais dont il ne peut se passer. L'homme a alors parcouru les premiers pas, qui, de la grossièreté, le mènent à la culture ; c'est alors que se forme le goût, et que même, cette évolution se poursuivant, commence à se fonder une forme de pensée qui peut, avec le temps, transformer la grossière disposition naturelle au discernement moral en des principes déterminés et enfin transformer un accord pathologiquement extorqué pour former la société en un tout moral. Sans cette insociabilité, attribut, il est vrai, en lui-même fort peu aimable, d'où provient cette résistance que chacun doit nécessairement rencontrer dans ses prétentions égoïstes, tous les talents resteraient cachés dans leur germe pour l'éternité, dans une vie de bergers d'Arcadie, dans la parfaite concorde, la tempérance et l'amour réciproque. Les hommes, inoffensifs comme les moutons qu'ils font paître, ne donneraient à leur existence une valeur guère plus grande que celle de leurs bêtes d'élevage ; ils ne combleraient pas le vide de la création au regard de sa finalité, comme nature raisonnable.

Que la nature soit donc remerciée, pour cette incapacité à se supporter, pour cette vanité jalouse d'individus rivaux, pour l'appétit insatiable de possession mais aussi de domination ! Sans cela, les excellentes dispositions sommeilleraient éternellement en l'humanité à l'état de simples potentialités. L'homme veut la concorde, mais la nature sait mieux ce qui est bon pour son espèce : elle veut la discorde. L'homme veut vivre à son aise et plaisamment, mais la nature veut qu'il soit dans l'obligation de se précipiter hors de son indolence et de sa tempérance inactive dans le travail et les efforts, pour aussi, en revanche, trouver en retour le moyen de s'en délivrer sagement. »

Kant, Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique, 4^{ème} proposition

« Le maître force l'esclave à travailler. Et en travaillant, l'esclave devient maître de la nature. Or, il n'est devenu l'esclave du maître que parce que – au prime abord – il était esclave de la nature, en se solidarissant avec elle et en se subordonnant à ses lois par l'acceptation de l'instinct de conservation. En devenant par le travail maître de la nature, l'esclave se libère donc de sa propre nature, de son propre instinct qui le liait à la nature et qui faisait de lui l'esclave du maître. En libérant l'esclave de la nature, le travail le libère donc aussi de lui-même, de sa nature d'esclave : il le libère du maître. Dans le monde naturel, donné, brut, l'esclave est esclave du maître. Dans le monde technique, transformé par son travail, il règne – ou, du moins, règnera un jour – en maître absolu. Et cette maîtrise qui naît du travail, de la transformation progressive du monde donné et de l'homme donné dans ce monde, sera tout autre chose que la maîtrise "immédiate" du maître. L'avenir et l'Histoire appartiennent donc non pas au maître guerrier, qui ou bien meurt ou bien se maintient indéfiniment dans l'identité avec soi-même, mais à l'esclave travailleur. Celui-ci, en transformant le monde donné par son travail, transcende le donné et ce qui est déterminé en lui-même par ce donné ; il se dépasse donc, en dépassant aussi le maître qui est lié au donné qu'il laisse – ne travaillant pas – intact. Si l'angoisse de la mort incarnée pour l'esclave dans la personne du maître guerrier est la condition sine qua non du progrès historique, c'est uniquement le travail de l'esclave qui le réalise et le parfait. »

Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel



« 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 le 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

Max Weber forge le concept de violence légitime. Il définit l'Etat comme une institution détenant le monopole de l'usage de la force physique sur un territoire donné. La violence légitime consiste à masquer la violence sous le manteau du droit par exemple par des lois, des titres, des mots, des raisons et des justifications.

« Nous entendons uniquement par politique la direction du groupement politique que nous appelons aujourd'hui « Etat », ou l'influence que l'on exerce sur cette direction. Mais qu'est-ce donc qu'un groupement « politique » du point de vue du sociologue ? Qu'est-ce qu'un Etat ? Lui non plus ne se laisse pas connaître logiquement par le contenu de ce qu'il fait. Il n'existe en effet presque aucune tâche dont ne se soit pas occupé un jour un groupement politique quelconque ; d'un autre côté il n'existe pas non plus de tâches dont on puisse dire qu'elles aient de tout temps, du moins exclusivement, appartenu en propre aux groupements politiques que nous appelons aujourd'hui Etats ou qui ont été historiquement les précurseurs de l'Etat moderne. Celui-ci ne se laisse définir sociologiquement que par le moyen spécifique qui lui est propre, ainsi qu'à tout autre groupement politique, à savoir la violence physique.

« *Tout Etat est fondé sur la force* », disait un jour Trotski à Brest-Litovsk. En effet, cela est vrai. S'il n'existait que des structures sociales d'où toute violence serait absente, le concept d'Etat aurait alors disparu et il ne subsisterait que ce qu'on appelle, au sens propre du terme, l'« anarchie ». La violence n'est évidemment pas l'unique moyen normal de l'Etat — cela ne fait aucun doute —, mais elle est son moyen spécifique. De nos jours la relation entre Etat et violence est tout particulièrement intime. Depuis toujours les groupements politiques les plus divers — à commencer par la parentèle — ont tous tenu la violence physique pour le moyen normal du pouvoir. Par contre il faut concevoir l'Etat contemporain comme une communauté humaine qui, dans les limites d'un territoire déterminé — la notion de territoire étant une de ses caractéristiques —, revendique avec succès pour son propre compte le monopole de la violence physique légitime. Ce qui est en effet le propre de notre époque, c'est qu'elle n'accorde à tous les autres groupements, ou aux individus, le droit de faire appel à la violence que dans la mesure où l'Etat le tolère : celui-ci passe donc pour l'unique source du « droit » à la violence. Par conséquent, nous entendons par politique l'ensemble des efforts que l'on fait en vue de participer au pouvoir ou d'influencer la répartition du pouvoir, soit entre les Etats, soit entre les divers groupes à l'intérieur d'un même Etat.

En gros, cette définition correspond à l'usage courant du terme. Lorsqu'on dit d'une question qu'elle est « politique », d'un ministre ou d'un fonctionnaire qu'ils sont « politiques », ou d'une décision qu'elle a été déterminée par la « politique », il faut entendre par là, dans le premier cas que les intérêts de la répartition, de la conservation ou du transfert du pouvoir sont déterminants pour répondre à cette question, dans le second cas que ces mêmes facteurs conditionnent la sphère d'activité du fonctionnaire en question, et dans le dernier cas qu'ils déterminent cette décision. Tout homme qui fait de la politique aspire au pouvoir — soit parce qu'il le considère comme un moyen au service d'autres fins, idéales ou égoïstes, soit qu'il le désire pour lui-même en vue de jouir du sentiment de prestige qu'il confère.

Comme tous les groupements politiques qui l'ont précédé historiquement, l'Etat consiste en un rapport de domination de l'homme sur l'homme fondé sur le moyen de la violence légitime (c'est-à-dire sur la violence qui est considérée comme légitime). L'Etat ne peut donc exister qu'à la condition que les hommes dominés se soumettent à l'autorité revendiquée chaque fois par les dominateurs. »

Max Weber, *Le Savant et le politique*

« 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*

« La violence est un problème pour la philosophie, la philosophie n'en est pas un pour la violence, qui se rit du philosophe ou qui l'écarte quand elle le trouve gênant et sent en lui un obstacle sur la route sans tracé qui est sa réalité pour elle-même.

Le résultat paradoxal est donc que la violence n'a de sens que pour la philosophie, laquelle est refus de la violence. Ce n'est pas que la philosophie refuse la violence absolument, loin de là ; on soutiendrait facilement qu'une philosophie qui se comprend comme compréhension et comme voie de contentement recommande l'emploi de la violence, parce qu'elle est amenée à constater qu'elle doit se dresser contre la violence. Mais cette violence n'est alors que le moyen nécessaire (techniquement nécessaire dans un monde qui est encore sous la loi de la violence) pour créer un état de non-violence, et ce n'est pas la violence première qui est le contenu de la vie humaine ; au contraire, la vie humaine n'aura de contenu humain qu'à partir du moment où cette violence seconde, dirigée contre la violence première par la raison et l'idée de la cohérence, aura éliminé celle-ci du monde et de l'existence de l'homme : la non-violence est le point de départ de la philosophie. »

Eric Weil, *Logique de la philosophie*



Résumé



Plutôt qu'un état pulsionnel consubstantiel à l'être humain, la violence serait une réaction à l'état de sociabilité. Des constantes mettent en première place l'obligation de se définir par opposition et le classement entre même et différent est à la base du sentiment d'appartenance. Celui-ci se coule dans deux moules : l'entre-soi de la consanguinité et du territoire, et celui du genre. Des besoins et affects universels sont pris dans les métaphores du corps, du territoire, de l'ainesse. C'est leur manipulation plus ou moins organisée qui est créatrice de violence. Il y a donc une logique de l'intolérance, dont des exemples sont donnés. Une éthique universelle, à construire, est cependant possible.

La question posée est celle de l'origine de la violence et des comportements d'agressivité. C'est un point qu'ont abordé philosophiquement de nombreux auteurs, mais quels que soient les arguments en un sens ou dans l'autre, ce débat renvoie toujours à l'idée que la violence est naturellement consubstantielle non seulement à l'humanité mais aussi à la vie.

J'en suis arrivée à la conclusion qu'il est inadéquat de parler d'une violence

innée, naturelle, consubstantielle à l'être humain, mais qu'il convient en revanche de prendre en considération les ajustements entre les matrices de l'intolérance et de la violence. Les éléments qui composent ces matrices sont, eux, d'ordre naturel, immédiat et partagés par toute l'humanité. Mais c'est dans la tension, d'une part de leur ajustement réciproque et de l'autre des régulations, des manipulations qui sont apportées par des ordres sociaux particuliers que naît la violence. C'est donc *a priori* moins sur les éléments matériels eux-mêmes que sur la gestion volontaire de leur articulation qu'il est possible d'agir par l'éducation, la règle et la loi, à condition, bien évidemment, de connaître les éléments, mais surtout les raisons et les mécanismes des dérapages et de vouloir réellement y remédier.

Matrices, invariants, ensembles de significations

Sans les confondre avec une hypothétique nature de l'homme, peut-on parler de matrices de la violence ? C'est un terme intéressant par son ambivalence même ; il revêt deux sens adaptés l'un à l'autre. Une matrice est un corps naturel, dont la forme et le contenu varient selon les espèces, dont le contenu est variable au sein de chaque espèce également, mais ce corps naturel correspond à une nécessité physiologique structurale qui peut être définie comme le contenant d'un contenu, certes variable, mais toujours inséré dans des limites strictes de variabilité. Tout n'est pas possible. En ce sens, ce mot convient pour définir ce que j'appelle des invariants de la pensée humaine. Le terme « invariant » n'implique pas l'invariabilité mais un cadre et des liaisons nécessaires entre des concepts ; le contenu placé dans ce cadre et les types de liaison varient selon les cultures, et varient historiquement dans une même culture.

Ce sont donc des modules qui forment des cadres conceptuels, constitués par des associations obligées de concepts, associations qui ne peuvent pas ne pas être faites par tous les hommes dans toutes les sociétés, mais qui sont meublées de façon différente par les diverses cultures et se situent dans des champs dont les limites peuvent être tracées grâce à l'expérience ethnologique, grâce aussi au raisonnement logique qui envisage tous les possibles, même si certains n'ont jamais vu le jour. L'absence renvoie à la question de la pensabilité : pour que les choses voient le jour, il faut qu'elles soient pensables par l'esprit humain à un moment donné de son histoire.

Les matrices sont, en quelque sorte, des structures, des systèmes qui encadrent de façon précise des contenus diversement agencés et *a priori* nomenclaturables, discernables.

Mais le terme revêt un deuxième sens, tout aussi important : partant du principe que la structure s'impose à des ensembles de significations déjà là en tant que réalités préexistantes, ce sont ces ensembles de significations les plus voilés, les plus enfouis, qu'il nous faut saisir : ces choses cachées, fondamentales, qui agissent derrière les apparences des comportements et des mots et qui se mettent à exister en association, en entrelacs, de façon structurée, matricielle au premier sens du terme. Il ne s'agit pas de fantasmes individuels, ni de systèmes idéologiques construits, mais d'empreintes de ce quelque chose qui fonctionne tout seul par prétéition dans le moindre de nos actes et engagements et dont il faut que nous acquérions une forme de conscience permanente pour pouvoir lutter contre les réactions comportementales d'apparence spontanée qu'il entraîne.

Ce substrat que l'humanité tout entière partage tient en effet à la nature biologique de l'homme et aux contraintes qui s'exercent sur elle. C'est un butoir indépassable, un socle inamovible mais sur lequel la raison, le libre arbitre, la conscience, l'intelligence et l'amour, ont cherché à construire indéfiniment des modèles cohérents de vie et continuent à le faire ; du moins peut-on l'espérer.

Envisageons en premier lieu les éléments qui constituent ce substrat.

Partant de la nécessité pour l'homme d'être un être social qui ne peut exister que dans l'interaction de ses semblables, il s'agit d'envisager les affects et les besoins élémentaires qui sont pris dans cette interaction et les formes d'action qui peuvent en découler. Affects et besoins élémentaires : j'entends par là des constantes de nature psychologique, mais dont il semble qu'elles sont fondamentales dans l'élaboration de la règle sociale et qu'elles expliquent, en conséquence, plus encore que les comportements individuels, les règles qui permettent à l'homme de vivre en société. La règle a pour objet de canaliser besoins et affects élémentaires dans un sens qui permette la coexistence de soi et de l'autre que soi, en fonction naturellement de la définition que chaque culture, donc chaque loi locale, donne à ces termes.

Le socle dur des évidences élémentaires

Il existe un socle dur des évidences élémentaires soumises à l'observation humaine sur lesquelles se greffent les besoins psychiques et les affects qui leur sont corrélés. Je postule, comme Freud l'avait d'ailleurs fait avant moi, que l'homme en général, et celui des origines tout particulièrement, a été contraint de comprendre le monde, de lui donner du sens, à partir de l'observation de ce qui lui était donné à voir, son propre corps, celui de ses congénères, celui des autres êtres vivants, les régularités observables du monde, mais aussi ses sensations corporelles et ses besoins. Freud met en rapport la pulsion sexuelle masculine variable et l'image du feu ; pour moi c'est de la construction globale de l'image du monde qu'il s'agit, avec les moyens d'observation dont l'homme disposait, à savoir ses cinq sens.

Les évidences élémentaires non sécables, qui ne peuvent être subsumées sous d'autres, offertes à la trituration de l'esprit humain, sont concrètes et toujours d'actualité. C'est la différence sexuelle, anatomique et physiologique, qui traverse toutes les formes animales vivantes, avec ce qui s'ensuit pour les exigences de la procréation ; c'est l'existence de fluides corporels spécifiques de chaque sexe et définissant son identité ; c'est la nécessité de l'acte sexuel pour la procréation, celle de grandir, vieillir, mourir ; c'est le rapport qui existe entre la vie, le sang qui coule dans les veines, la chaleur, l'animation, la mobilité ; et, au contraire, entre la mort, la coagulation du sang, le froid, la rigidité, l'immobilité ; ce sont les contraintes de l'alimentation, de l'excrétion, du repos ; mais c'est aussi l'observation des régularités cosmologiques, du jour et de la nuit, de la chaleur associée au soleil et au feu, du froid associé à la nuit et à la lune. Il s'agit bien de choses ordinaires et constantes.

Ce socle dur d'observations et de régularités, qui n'offrent pas de prise, est à la base de nos modes pratiques de pensée, d'interrogations métaphysiques et ontologiques et également d'affects. Les interrogations ontologiques cherchent à donner du sens, et elles sont aussi anciennes que l'homme, si on en juge par la création mythique qui vise toujours à répondre à la même question : pourquoi les choses sont-elles comme elles sont ? Je ne développerai pas cet aspect, je m'en tiendrai aux deux autres, les modes pratiques de pensée et les affects. En effet, je postule que de l'observation des grandes alternances et oppositions structurelles — le jour et la nuit ou, plus proche de notre propos, le masculin et le féminin —, a découlé pour l'humanité des origines (c'est-à-dire sur des millénaires), une classification primordiale des choses et des êtres en fonction de leur identité (mêmeté) ou de leur différence. J'ai montré dans *Masculin/Féminin* comment cette catégorie binaire, qui oppose l'identique au différent, issue principalement de l'observation de la différence sexuée, engrave fondamentalement la forme de notre espace mental. Les catégories binaires dont l'homme se sert pour classer, penser, se représenter et organiser le monde, qui opposent

essentiellement deux à deux des termes irréductibles l'un à l'autre, sont en effet présentes de façon universelle dans toutes les langues et elles constituent l'armature aussi bien du discours scientifique que de celui des systèmes de représentation et de la parole ordinaire. Le classement entre identique et différent est à la base du sentiment d'appartenance (on appartient au groupe de ceux qui sont vos identiques) ; il est nécessaire à toute identification, pour tout individu.

Cette courbure particulière de l'espace mental dépend strictement de la nécessité de classer en opposant. Elle se trouve être le cadre et la matrice primordiale et universelle des rapports sociaux et de toute pensée.

Deux formes invariantes du bonheur de l'entre-soi

Il en découle, semble-t-il, deux constantes dans le fonctionnement des sociétés humaines, constantes qui sont bâties sur un besoin, un désir, ou un bonheur spécifiques de se trouver entre soi, avec ses semblables. Il revêt deux formes : la première est l'entre-soi de la consanguinité et du territoire qui lui correspond, être avec les siens, avec ses proches, de même souche et de même lieu. Et, différente de la première, et tout aussi vivace et présente, la forme de l'entre-soi du genre. Etre entre hommes, notamment, est une satisfaction nécessaire qui s'exprime dans le fonctionnement des « maisons des hommes » dans de nombreuses sociétés de par le monde. L'essentiel des activités n'est pas d'ordre familial : ce sont des activités entre hommes, menées dans la maison des hommes. Si le plaisir de l'entre-soi féminin existe aussi, s'il se repère dans la vie quotidienne, il n'a jamais eu la possibilité de se manifester aussi fortement que son pendant masculin dans des institutions sociales. Pour construire le lien social, il a fallu lutter contre le désir de rester entre soi. La prohibition de l'inceste, comme l'a montré Claude Lévi-Strauss, a eu pour résultat, par l'échange matrimonial entre des groupes de consanguinité étrangers les uns aux autres, d'instaurer, grâce à la reconnaissance obligée de l'altérité, non seulement la paix mais également des échanges de toute sorte entre ces groupes distincts de consanguinité. La construction sociale qui en résulte, et sur laquelle nous vivons toujours, n'est plus fonction de la consanguinité seule, elle est aussi, et surtout, fonction de l'alliance. Au fur et à mesure que les liens de consanguinité et d'alliance et les échanges de tous ordres repoussent les frontières géographiques et sociales des communautés locales, s'ouvrent aussi le champ et la définition de cette collectivité des humains où doit régner en principe la confiance, et donc la tolérance à autrui. Je reviendrai sur ce point pour montrer qu'il est illusoire de penser que cette extension est sans limites.

L'entre-soi du genre recoupe transversalement l'entre-soi de la consanguinité et de la familiarité locale, mais il recoupe aussi l'instauration sociale de liens d'alliance entre groupes de consanguinité distincts. Il s'accommode très bien des deux. C'est ce qui fait sa force. Et, tant qu'il n'intervient pas dans le cours de la reproduction humaine, il n'a pas besoin d'être réprimé. Il en serait autrement si ce plaisir-là venait à contrecarrer la nécessaire altérité des rapports sociaux et des rapports humains de la procréation, qui demande qu'il y ait un homme et une femme conjoints dans l'acte procréateur. La majorité des gouvernements a très vite interdit la pratique éventuelle du clonage reproductif pour l'homme au nom de la dignité de l'être humain, traduction ontologique du fait que, de manière anthropologiquement évidente, l'entre-soi du genre culminerait. Par la disparition de la procréation à deux, par la perte de l'altérité nécessaire dans la reproduction, si le clonage reproductif devenait la norme, on verrait se reconstituer des unités séparées qui se retrouveraient closes sur elles-mêmes et sur leurs peurs, comme l'étaient les unités consanguines à l'aube de l'humanité.

Si cette courbure particulière de toute pensée est née de l'observation d'évidences corporelles anatomiques et physiologiques élémentaires, d'autres nécessités comme se nourrir, s'abriter, dormir, copuler, mourir, etc., sont à l'origine de besoins et d'affects qui vont, pour s'exprimer, se trouver pris dans ce langage de l'identique et du différent et, autant le dire, dans l'ambivalence de leurs rapports.

Les besoins et affects élémentaires

Un des tout premiers besoins est la recherche pour soi, en premier lieu, de la satisfaction des besoins vitaux, du bien-être et de ce qui donne du plaisir, et cela au moindre coût ; en deuxième lieu, pour ses proches, ses enfants, dans l'entre-soi de la consanguinité. L'altruisme devient une réalité seconde qui dépend des limites de la définition de l'autre comme identique à soi ; elle dépend aussi d'un autre besoin et affect élémentaire, celui de protéger et d'être protégé.

Le deuxième, intrinsèquement lié au premier est le besoin de confiance et de sécurité : pouvoir se reposer, dormir tranquillement, suppose un relâchement complet de la vigilance, donc la nécessité d'être certain que rien de fâcheux ne peut survenir pendant ce temps. La confiance est le moteur nécessaire à l'exercice des activités multiples que l'individu peut mener, et elle ne joue, là aussi, que dans des limites instituées. Elle est liée à l'interconnaissance subjective d'abord, à l'origine et à la résidence communes, sur un territoire délimité et connu, à la mise en commun des efforts pour se procurer le nécessaire à la vie et elle entraîne avec elle des sentiments dérivés : l'acceptation du semblable, l'attraction, le respect, l'amour. Inversement, quand ce sentiment d'appartenance est totalement clos sur lui-même, sans ouverture vers autrui, la méfiance à l'égard de ceux qui sont différents entraîne d'autres sentiments dérivés : le rejet, l'intolérance, la répulsion, le mépris, la haine, etc.

Ces besoins et affects impliquent beaucoup d'ambivalence. On n'aime et ne respecte pas nécessairement ses proches, et plutôt que de rester dans la sécurité du groupe, l'individu peut avoir l'envie aventureuse de s'en échapper à ses risques et périls.

Au cœur de la problématique de l'identique et du différent, se trouve un troisième besoin élémentaire qui prend plusieurs expressions, toujours de manière ambivalente : le besoin de conformité et celui d'être accepté et aimé parce que conforme. Il convient d'être semblable à ceux avec lesquels on postule une identité, ou de rendre semblables, grâce à des systèmes ou des instruments de modelage de soi, les individus de sa mouvance, à commencer naturellement par les enfants. Le besoin de rendre conforme à une image du soi commence par le modelage du corps des enfants ; les scarifications, tatouages, le travail sur les dents, le crâne, etc. relèvent du modelage du corps, et certains ornements et parures sont des instruments de ce modelage.

Etre semblable ou se rendre semblable par l'appropriation des usages divers est une nécessité vitale pour l'entrée dans un groupe, y compris dans la société contemporaine ; que ce soit une bande de quartier ou une classe à l'école ou au collège ; les parents savent que leurs enfants veulent les mêmes vêtements que les autres, les mêmes parures, se mouler dans le même moule. Sur ce besoin, il est vrai, se greffent aussi des expressions ambivalentes et antagonistes, mais qui concernent plus l'individu que la règle sociale.

L'envie est une quatrième matrice puissante en rapport avec le besoin de conformité et son envers. Ce n'est plus être comme son semblable, c'est posséder ce qu'il possède. La compétition et la dépossession de l'autre peuvent avoir lieu entre semblables, mais les exactions dont le moteur est l'envie ont lieu, avec l'assentiment du groupe, à l'égard des étrangers au groupe. La sorte d'idéal égalitaire, apparemment présent dans l'expression de l'envie, se trouve en fait en porte-à-faux avec la revendication d'identité par la conformité, car celle-ci n'est pas porteuse de l'égalité comme corollaire nécessaire, ainsi que l'enseignent certaines des observations du socle dur. En effet, les parents naissent avant les enfants, ils ont à les nourrir, à les rendre conformes. L'antériorité vaut toujours supériorité. Prenons l'exemple ethnologique des « cultes du cargo » des sociétés du Pacifique, qui voyaient venir des cargos ou des avions chargés de biens dévolus aux Européens. Ces cultes ont pour but de dérouter le cargo ou l'avion de façon à être comme les blancs, de détenir les mêmes objets qu'eux. C'est une ambition toujours déçue : les richesses ne viennent jamais entre leurs mains et l'autre a toujours l'antériorité pour lui.

Aussi faut-il faire apparaître ici un autre besoin, affect ou émotion élémentaire qui entraîne avec lui son contraire et un cortège de situations ambivalentes : c'est le besoin de protection sous ses deux faces, être protégé et protéger ses proches et, inversement, agresser ou détruire, ou au mieux tenir à distance ceux qui n'entrent pas dans la catégorie du proche. Le besoin de protéger n'est pas seulement l'expression d'une émotion altruiste et égalitaire, car il s'exprime en premier lieu dans le modèle hiérarchique du rapport parents-enfants. Le besoin de protection et de modelage se transforme aisément en nécessité de contrôle et de domination d'un côté, d'abandon à la volonté d'autrui de l'autre, ou à l'inverse en sentiment de révolte. Si la hiérarchie découle au premier chef de l'antériorité, elle va se définir comme la puissance du fort, le parent, sur le faible, l'enfant. Elle est à l'origine de tous les rapports contrastés du fort et du faible, du dominant et du dominé, du maître et de l'esclave, et de tous les pouvoirs.

Avec la domination exercée sur les siens, puis sur les autres, qui est déjà une perversion du besoin de protéger, et eu égard à la complexification des rapports sociaux, prennent toute leur force deux affects très profonds qui sont d'un côté l'orgueil et le sentiment de puissance, de l'autre la honte, l'humiliation et le ressentiment envers l'autre, sentiments qui sont à l'origine de toutes les insoumissions, résistances et révoltes et dont la forte ambivalence saute aux yeux dans les conflits contemporains.

Le dernier affect ou besoin élémentaire est à la fois dérivé des précédents, mais aussi la condition nécessaire à leur exercice, c'est le sentiment profond du juste et de l'injuste, qui va de pair avec la conscience de soi et de sa dignité. Le sentiment du juste et de l'injuste a un certain nombre de corollaires en rapport avec la libre disposition de soi et la maîtrise, plus ou moins grande, de ses actes et de son destin. Un de ces corollaires est le besoin d'invulnérabilité du corps, de l'esprit et des lieux où s'inscrit l'individu ou le groupe des semblables, à savoir le territoire.

La honte, elle, est liée au sentiment d'impuissance à faire respecter ces limites, c'est une matrice émotionnelle extrêmement forte qui ne peut se dénouer que par la révolte ou grâce à la justice enfin rendue.

L'articulation des besoins et des affects

La violence intervient dans les interstices non réglés du jeu entrecroisé de ces divers besoins nécessaires dans leur tout premier état d'expression, lorsque la loi ne suffit pas à empêcher des dérives. Si on prend par exemple l'articulation nécessaire entre la satisfaction des besoins vitaux, le désir de protéger et nourrir ses dépendants et le besoin de ceux-ci d'être protégés et nourris, avec l'envie qui porte sur les moyens dont disposent d'autres unités de vie, c'est-à-dire trois des éléments matriciels cités ci-dessus, il faut des règles sociales très structurées pour que cette association ne se traduise pas nécessairement par la prédation. Contre la prédation généralisée se dresse l'injonction de ne pas prendre par la force à autrui — ce que proclament les lois sociales des diverses sociétés. Mais d'autres modalités envisageables ont été réalisées par des sociétés « primitives », et ont servi d'exemple à la construction d'utopies dans des sociétés plus larges. C'est le cas par exemple de règles du partage égalitaire du gibier qui ne privilégient pas la famille du meilleur chasseur, dans des sociétés africaines de chasseurs-collecteurs, comme les Hadza d'Afrique orientale ou les Bushmen et quelques autres. Le partage du produit de la chasse est fait de manière égale entre les différentes familles du groupe, même si certains hommes ne rapportent jamais de gibier. Mais il semble qu'une telle logique du partage communautaire égalitaire — qui élimine l'effet négatif de l'envie en s'appuyant sur une définition large de l'identité : tous ceux de mon groupe sont mes semblables et ont les mêmes droits s'ils ont les mêmes devoirs —, ne puisse être étendue à d'autres modes de production qui sont apparus plus tardivement dans l'histoire de l'espèce humaine et qui ont cours dans des sociétés beaucoup plus larges qui voient, depuis la naissance de l'agriculture, la satisfaction des besoins liée étroitement à l'appropriation des produits de la peine et du travail, puis des produits du capital.

Loi, morale, éthique

Comme on peut le constater, ces besoins — ou affects — primaires impliquent un ensemble complexe d'interactions à différents niveaux. La loi sociale se fait le garant d'un certain nombre d'équilibres. Plus avant, la morale apporte une confirmation de ces équilibres, comme un choix opéré entre divers possibles, marqué du sceau idéal entre ce qui est défini comme bien et ce qui est défini comme mal par chaque culture. Aucune société n'admet la possibilité illimitée d'agresser ou de tuer — à l'extérieur ou en son sein —, la possibilité illimitée de forniquer avec tous les autres membres du groupe ni celle de prendre par la force à son gré.

Reprenons le premier point : aucune société ne permet totalement à l'individu de mettre à mort les autres sans encourir une punition, socialement contrôlée, mais aucune société ne l'interdit non plus totalement. Entre ces deux extrêmes, on trouve une série d'embranchements possibles. En premier, tuer peut être permis à l'extérieur et interdit dans la collectivité. En second, on peut tuer dans la collectivité sans être puni, mais selon des règles particulières, qu'il s'agisse de la vendetta, du règlement des conflits dans une logique segmentaire ou de la légitime défense. Nouvel embranchement, la mise à mort peut être permise au sein même de la famille, en raison d'un droit fondé sur la hiérarchie : le droit de vie ou de mort du père sur les enfants — comme c'était le cas dans le droit romain —, droit de vie ou de mort du frère sur la sœur dans une certaine pratique musulmane mais aussi méditerranéenne, en cas de manquement supposé à l'honneur. Enfin, quatrième embranchement, compte tenu de la définition que donne chaque culture à la vie, à son début et à sa fin, on trouvera des attitudes variées à l'égard de l'avortement, de l'infanticide ou de l'euthanasie. Il ne s'agit pas de morale, même si la morale s'y ajoute comme manteau ou comme justificatif, mais des options possibles que fait telle ou telle société, en fonction de ces divers embranchements logiques, options qui engagent ensuite en entrelacs l'ensemble de la culture. Il nous suffit de voir qu'il s'agit de l'ensemble des possibles, situés entre deux impératifs contradictoires : « tu ne tueras pas », « tu peux tuer à ton gré », mais rassemblés sous la rubrique « tu peux avoir le droit, mais régi par la loi, de tuer ».

A partir de ces points à la fois essentiels et d'une extrême banalité, il serait quand même possible de construire une éthique à valeur universelle. Des barrières existent cependant, et il est éloquent que les réticences qui s'expriment dans le monde sur la possibilité même de parvenir à définir une éthique universelle se fondent sur l'impensabilité, en divers endroits, de reconnaître aux femmes une dignité et une indépendance analogues à celles des hommes, en leur accordant le droit de disposer d'elles-mêmes. On peut expliquer ce refus : il s'agit là du butoir le plus extrême aux fondements de l'identité et de la différence. Dans ces sociétés, admettre les femmes à une égale dignité serait saper d'un coup les soubassements qui y font de toute altérité, non pas une différence reconnue et acceptée comme complément nécessaire du soi, mais une catégorie méprisable, détestable, devant être dominée, contrainte et même parfois potentiellement détruite.

Logique de l'intolérance

Sous ses formes les plus évidentes, l'exclusion ou l'annihilation de groupes entiers, l'intolérance est profondément l'expression d'une volonté d'assurer la cohésion et la sécurité de ce qui est considéré comme identique à soi, en détruisant tout ce qui s'oppose à cette prééminence absolue. Il y a une logique de l'intolérance parce qu'elle sert des intérêts qui se croient menacés. Jacques Le Goff écrit qu'au XIII^e siècle — siècle des cathédrales, du grand développement de l'esprit — paradoxalement, a été créée une société fondée sur la mise au rebut des hérétiques, des lépreux, des Juifs et des homosexuels. C'était une société en plein essor, qui menait des conquêtes de tous ordres, surtout économiques, et qui combattait tout ce qui pouvait menacer son degré nouveau de prospérité. Cette mise au rebut s'est faite sur la base de conceptions fortes sur le sang, sa pureté, son unicité. Les personnes classées dans ces catégories étaient toutes considérées comme impures. Or, c'est la référence aux éléments physiologiques et biologiques qui a le plus de force barbare, quand il s'agit d'évincer l'autre, quand la définition de l'identité se fait en termes purement biologiques, ce qui nous renvoie à la consanguinité tout en l'élargissant à des groupes plus amples que ceux définis par une commune ascendance.

Un ressort profond du racisme et de l'intolérance, qui intègre la question de l'identité du sang, consiste dans l'intime conviction que les autres ne peuvent pas penser, sentir, réagir comme nous — quel que soit ce « nous » qui se considère comme l'essence de l'humanité, de la civilisation. Cela va de la croyance en l'insensibilité à la douleur physique à la croyance en une forme d'insensibilité affective au destin des proches, la mort des parents et des enfants, qui serait ressentie par les autres moins profondément que par nous.

Le fond de ces croyances, c'est la nécessité de nier l'autre comme véritablement humain. Or, il est nécessaire de nier l'autre comme véritablement humain pour pouvoir l'exclure, lui faire du mal, voire tenter de lui interdire une survie *post mortem*.

Le propre de toute société humaine, quelle que soit sa taille, est de réduire la définition de l'humain aux membres du groupe, les autres étant des non-humains qu'il est donc possible de traiter comme tels. Le terme qu'utilise une ethnie pour se désigner, dans sa propre langue, signifie « nous, les hommes ». Ceux de l'extérieur n'en étant pas, ils peuvent être exclus des échanges, traités avec mépris, chassés pour en faire des esclaves ou des objets de sacrifice, et même chassés comme des animaux, comme l'ont fait encore à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle les chasseurs-prospecteurs à l'encontre des Indiens de Terre de Feu, et comme le font encore des prospecteurs auprès d'ethnies amazoniennes.

Chaque groupe humain est ainsi investi, croit-il, de l'humanité, à l'exclusion de tout autre. Mais qu'est-ce qu'un groupe humain ? C'est, à l'aube de l'humanité, et pendant les longs temps de son développement, cet agrégat, fonde sur la consanguinité et le territoire, d'individus entre lesquels sont censées régner la confiance, la sécurité, la certitude de pouvoir se reposer en paix.

Les limites de la collectivité des humains

Au fur et à mesure que les liens de consanguinité et d'alliance, les échanges économiques, politiques, religieux et autres repoussent les frontières de cette communauté première recluse sur son identité première, sa consanguinité, ses peurs, ses ignorances, en y incluant des alliés tant matrimoniaux que politiques et des partenaires économiques, s'ouvre le champ et s'élargit nécessairement la définition de la collectivité des humains au sein de laquelle doit régner la confiance, et donc la tolérance à l'égard des autres qui en font partie. Les non-humains sont toujours repoussés sur les franges ; c'est ce que faisait Hérodote, en plaçant au-delà des Barbares, dans des cercles concentriques, des populations chimériques où la forme humaine n'apparaissait que partiellement ; dans les deux derniers cercles, avant les animaux proprement dits, se trouvaient ceux qui n'avaient pas de nom, puis ceux qui n'avaient pas de langage — ce qui revient à dire que le langage et l'identité individuelle étaient, quelles que soient ensuite les apparences physiques, nécessaires pour définir l'humain.

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, la mondialisation actuelle, dans l'orbite du capitalisme, ne s'est pas accompagnée corrélativement d'une parfaite extension au monde entier du champ de la collectivité des humains. Elle s'est accompagnée, au contraire, d'une reviviscence de l'idée du pluralisme et du relativisme moral et culturel, d'un renouveau des particularismes, lesquels visent, retrouvant l'idéologie du sang et du sperme porteurs de toutes les différences, y compris religieuses, à établir des barrières insurmontables et des hiérarchies entre les catégories d'humains. Pourquoi alors ? Parce qu'il n'est pas possible de penser le soi sans poser simultanément l'existence d'un autre d'une certaine façon irréductible à soi, ce qui est la condition formelle nécessaire à des fractures, des failles, des fissions qui vont recomposer indéfiniment des îlots de solidarité et de sécurité au sein d'une humanité idéale.

Mais si le soi implique un autre, nécessairement différent, et donc la mise en place de critères de reconnaissance, la seule logique de la différence ne devrait entraîner de façon automatique ni la hiérarchie, ni la défiance, ni la haine, ni l'exploitation, ni la violence. Il faut cependant pour cela une éducation à la raison, ouvrant sur la tolérance, dont il faut bien dire qu'elle est rarement proposée et qu'elle est difficilement entendue, parce qu'elle implique la nécessité de prendre conscience de l'existence des ressorts profonds des matrices de l'intolérance et de lutter contre eux individuellement et collectivement. La logique même impliquée par l'instauration et la reconnaissance d'un entre-soi de paix et de confiance entraîne en effet *ipso facto* l'idée qu'il existe au-delà des mondes différents en qui on ne peut avoir confiance. On peut dire que la problématique du même et du différent s'applique par extension aux communautés humaines, celle à laquelle on appartient et les autres, proches ou lointaines. Le jeu combiné des deux plaisirs de l'entre-soi, consanguinité et territorialité d'une part, genre de l'autre, s'y exerce. Dans une logique hiérarchique, il ne peut y avoir d'équilibre, d'égalité entre les deux parties. De la même manière, les rapports entre les communautés humaines, qu'il s'agisse de bandes ou de nations, sont perçus et vécus comme des rapports de force, avant que la raison et la conviction humaniste ne cherchent à établir des rapports d'égalité et de coopération.

On peut donc observer une sorte de nécessité interne à la recréation sans cesse de différences au sein de groupes d'homogénéité dont la dilatation paraît d'un coup trop grande. Pensons aux mondes concentriques d'humanité selon Hérodote, mais on retrouve ces mêmes cercles concentriques, définissant des aires de sécurité maximale au centre, puis d'alliance matrimoniale, puis de guerre, puis d'attaque potentielle en sorcellerie, dans des sociétés amazoniennes qui n'ont certes pas lu Hérodote, mais qui retrouvent les mêmes nécessités formelles de fonctionnement, comme les Achuar par exemple, où cette hiérarchie existe au sein du même. Il s'agit, on le voit, de zones procédurières où s'exercent une norme, une légalité ; au-delà, c'est le monde de l'étranger, de l'animalité.

Les petits écarts

L'obligation de se définir par opposition est une constante, y compris au sein de zones qui, de l'extérieur, paraissent homogènes. Citons une anecdote révélatrice : une paysanne bretonne, parlant des habitants du village proche du sien, les désignait comme « ces sauvages qui ne mangent pas comme nous ». En effet, quand la notion d'identité se fonde essentiellement sur le sang et les humeurs du corps, l'alimentation devient centrale. Ainsi, dans les sociétés africaines, l'identité du lignage — patri ou matrilinéaire — et de ses membres est toujours fonction d'un système d'interdits alimentaires différentiels. La base de l'alimentation est la même et les variantes d'accompagnement sont faibles ; mais chaque lignage est caractérisé par un interdit qui le rend différent des autres. Ainsi sont censés être fabriqués des corps biologiquement différents, grâce à de minuscules écarts.

La nourriture est un des éléments fondamentaux de la recréation et du modelage de la différence entre des groupes situés dans une très grande proximité. Il y a évidemment d'autres manières de le faire comme il y a des manières d'exacerber l'incompatibilité de systèmes situés dans un plus grand éloignement.

Le système des castes

Que peut-on faire avec ces petits écarts ? Peut-on arriver à des systèmes achevés de différenciation interne ? La réponse est oui. Un des modèles les plus achevés du système interne de différenciation par séries d'écarts est celui des castes en Inde où on voit jouer un autre invariant : la constitution de l'autre en autre absolu et excré par le regard qui est porté sur lui. C'est un modèle organique de société fondé sur des écarts et qui va engendrer une mentalité propre, celle de la haine et du mépris. Je suis ici les analyses publiées par l'indianiste Olivier Herrenschildt, réflexions sur les écrits d'un juriste, Ambedkar, né dans une caste d'Intouchables en 1891 et mort en 1956. Ambedkar estime que l'inégalité, la simple inégalité est beaucoup moins dangereuse que l'inégalité graduée, laquelle est fondée sur un système d'écarts. L'inégalité graduée est nécessairement intériorisée par tous : « *Tous y trouvant avantage, assurant leur identité contre chaque autre, développant la culture de ce qu'on pourrait appeler « l'obsession de la petite différence »... Tous sont ligues contre les dominants et tous veulent leur chute. Mais ils ont des intérêts différents et ne peuvent s'associer. Ceux qui sont les plus élevés en dessous des dominants veulent bien se débarrasser de cette tutelle, mais ils ne veulent pas être confondus avec ceux qui sont en dessous d'eux, les relativement élevés, les bas et les plus bas, de peur que ceux-ci ne se croient leurs égaux. Celui qui est en bas veut faire tomber le dominant, le plus élevé et le haut, mais il ne veut rien avoir à faire avec son inférieur de peur d'être confondu avec lui et que celui-ci ne devienne son égal. Dans un système d'inégalité graduée, il ne peut y avoir de classe totalement dépourvue de privilèges, seule celle qui est au tréfonds de la pyramide sociale. Les privilèges des autres sont gradués. Même celui qui est « bas » est dans une classe privilégiée [par rapport à celui qui est situé au plus bas], il est donc de l'intérêt de chacun de maintenir l'ensemble du système social.* »

On ne peut que convenir de la justesse humaine et de la profondeur du diagnostic. Le système des petites différences déborde d'ailleurs jusqu'au niveau le plus bas, car celui des Intouchables, dont Ambedkar faisait lui-même partie, est divisé en groupes qui ne peuvent se marier entre eux.

La dangerosité politique d'un tel système vient, dit Ambedkar, de l'impossibilité de toute révolution, en raison de son intériorisation par tout individu qui naît dans le système, malgré, dit-il, « *la tension interne permanente, la conscience de la différence nécessaire et la fissiparité congénitale du système* ». Cette différence implique une mentalité particulière.

Au-delà du jugement que porte Ambedkar, à savoir que la révolution est impossible quand l'intériorisation du système de valeurs devient un système politique, ce qui nous importe ici comme constante invariante de la construction de l'autre comme différent, c'est l'assignation par le regard d'autrui. La caste est un état d'esprit qui implique une chaîne ascendante de respect et une chaîne descendante de mépris. Respect/mépris ou préférence/rejet ou amour/haine : Ambedkar a utilisé tantôt l'un tantôt l'autre de ces doublets. Mais à la fin de sa vie, dans ses derniers textes, il exprimait l'ensemble de la formule sociale sous la forme combinée de la haine et du mépris : « *Loin de produire l'harmonie, l'inégalité graduée, la pensée de Buddha produit une société avec une échelle ascendante de haine et une échelle descendante de mépris, créant ainsi un perpétuel conflit.* » Il va jusqu'à écrire : « *L'Intouchabilité est un aspect de la psychologie sociale, c'est une sorte de nausée qu'éprouve un groupe à l'égard d'un Autre.* » Cela prend donc la forme d'une répulsion proprement physique.

La construction de la répulsion de la différence

Avec les termes « nausée », « répulsion », utilisés par Ambedkar pour décrire le principe du système des castes, fondé sur des petites différences et des écarts, et érigé en système politique, nous entrons de plain-pied dans le domaine proprement philosophique du système des attirances et répulsions entre corps (corps chimiques ou autres) selon qu'ils sont de nature identique ou différente, et dans l'envers du besoin primaire de délimitation du soi, de façon cruciale. Contrairement à un certain nombre d'autres systèmes, le système hindou est fondé sur la répulsion de la différence et l'attraction de l'identique, une répulsion de la différence qui serait la forme politique de la répulsion que peuvent éprouver entre eux des corps différents sous la forme de forces physiques qui se repoussent.

Louis Dumont a refusé l'idée même de répulsion avancée par Ambedkar ou il la concède seulement du bout des lèvres car il se refuse, de façon volontariste, à une contamination des analyses sociologiques par des considérations de type psychologique qui n'auraient pas, selon lui, même valeur conceptuelle.

Or il est nécessaire, logiquement d'ailleurs comme le remarque Herrenschildt, de réintroduire l'émotivité, les affects primaires, pour comprendre les segmentations et la scission. Ce n'est pas seulement une affaire de processus abstraits et de structures, c'est affaire également d'émotivité. Dumont lui-même écrit : « *C'est parce qu'on est jaloux de son statut qu'on se garde de contacts et de mariages inconsidérés.* »

Le mot « jaloux » veut bien dire ce qu'il veut dire, il s'agit de défendre sa différence et ce qui fait son identité. Le fondement de cette émotion qu'est la jalousie, et le fondement plus général de l'émotion au cœur du système de mépris et de haine présenté par Ambedkar, se trouve dans une métaphore organiciste du corps social qui a pour effet de refuser l'égalité de dignité par la naissance entre les quatre grandes classes. Dans cette métaphore organiciste, le Brahmane est la bouche et dispose de la fonction la plus noble, tandis que les Shudra sont les pieds, qui ont la

fonction la plus sale. L'indignité d'une classe est fondée sur « l'impureté extrême et essentielle du plus bas ». Ce qui est souligné dans ce mode de pensée, ce n'est pas l'interdépendance des parties différentes, c'est leur inégale dignité. La hauteur ne peut se fonder, dans ce discours politique, que sur le rabaissement et sur l'humiliation. Il s'agit d'une vision proprement cognitive qui associe les catégories du haut et du bas, du pur et de l'impur, et du propre et du sale au premier chef. La répulsion, inscrite dans un discours de type réellement construit, politiquement, intellectuellement et sociologiquement parlant, se fonde sur des caractéristiques organiques nettement opposables, qui relèvent du propre et du sale, du sain et du malsain, à l'égard desquelles on opère dès l'enfance un dressage mental par l'éducation.

Le propre et le sale

L'opposition du propre et du sale est un des fondements de l'idéologie d'exclusion. A côté de la métaphore animale proprement dite, dans les rapprochements qui sont faits par l'esprit entre l'Autre, l'étranger et le non-humain, une série continue et aisée de dérivations conduit à l'idée d'invasion par des insectes où l'ignoble, l'excrémentiel, l'obligation de nettoyage se retrouvent diversement agencés dans des systèmes idéologiques massivement diffusés. Ainsi, la Radio des mille collines parlait des Tutsi comme de cafards ou de rats qu'il fallait balayer et éliminer. Dans le système hindou des castes, le rapport honni à l'excrémentiel fait que seuls certains des Intouchables peuvent être éboueurs ou vidangeurs. Une enquête récente sur les activités de nettoyage au Québec et en France dans les gares et les trains montre que les femmes sont affectées presque exclusivement au nettoyage des lieux d'aisance en raison, on peut le supposer, d'une affinité non dite, implicite, du féminin avec l'impur, comme c'est le cas pour l'Intouchable, et cela de façon quasiment tautologique en l'espèce. Cela fonctionne tout seul, par prétérition.

La métaphore du pou et la nécessité corollaire d'avoir à nettoyer une saleté qui se répand, on la retrouve évidemment dans l'idéologie nazie. David Ball dégage deux axes dans cette psychose collective : un antisémitisme d'ordre social qui remonte à la propagande antisémite du XIXe siècle et un antisémitisme d'ordre biologique. L'ordre de Himmler du 19 juillet 1942 concernant l'extermination des Juifs en Pologne déclare explicitement : « Ces mesures sont nécessaires [...] dans l'intérêt de la sécurité et de la propreté du Reich. Toute effraction à cet ordre représente le danger de formation d'un foyer de contagion morale et physique. »

En mars 1941, la propagande nazie en Pologne utilisait déjà dans les journaux, sur les affiches, dans les cinémas, dans les écoles, le slogan « Juifs, poux, typhus ». Et en avril 1943, dans un discours à Kharkov, Himmler proclame : « L'antisémitisme, c'est comme l'épouillage. Se débarrasser des poux, ce n'est pas une question de philosophie, c'est une affaire de propreté... Nous serons bientôt épouillés, il ne nous reste plus que 20 000 poux et nous en aurons fini pour toute l'Allemagne. »

Les Juifs relèvent ainsi d'une autre espèce. Leur présence même n'est pas une présence humaine. Ainsi se trouvent construite la répulsion et légitimées toutes les entreprises qui visent à se défaire de la cause.

A partir du soubassement des besoins fondamentaux, nous avons vu naître des invariants de la constitution de l'autre en radicalement autre, au sens d'ensembles conceptuels véritablement construits ; il est autre par le regard porté sur lui, un autre qu'il n'est pas possible d'assimiler à soi parce qu'il relève de l'animal ou, dans une métaphore organiciste, parce qu'il est sale et impur, donc dangereux, et par là même envieux, haineux, caractéristiques qui autorisent d'emblée son éviction sociale et même parfois son élimination physique. Cette construction idéologique peut être celle d'une différenciation interne statutaire propre à une société donnée, comme dans le cas hindou, ou du discours élaboré volontairement du système nazi ou de ceux, tout aussi idéologiques, des guerres de religion ou des entreprises de conquête coloniale.

L'homme possède naturellement ces besoins, réactions, affects, émotions et pulsions élémentaires. Mais le propre de toute vie sociale est, par le truchement de la loi, de les canaliser, de les maîtriser certes et, plus fondamentalement encore, de définir des aires de droit fondées implicitement sur la reconnaissance du soi et de l'autre. La violence, ainsi, n'est pas un trait de caractère isolé et isolable propre à l'espèce humaine, elle est en fait le produit, le plus souvent concerté et organisé, de mélanges à chaque fois particuliers de ces différents affects élémentaires. On voit se produire ces mélanges soit dans l'exercice même de la loi politique ou sociale (la guerre, la justice, le maintien de l'ordre, les espaces d'autorité) ; soit dans des espaces non nécessairement définis juridiquement mais où la loi reconnaît implicitement le bien-fondé de certains types de rapports : la domination masculine en général, jusque dans ses excès (femmes battues, viols systématiques en temps de guerre, mise à mort de la femme adultère dans d'autres cultures, etc.) ou bien la *patria protesta* de la Rome antique, le fanatisme prosélyte des guerres saintes ; soit enfin dans les interstices où se produisent les conflits d'intérêts ou bien dans ceux où se manifestent les révoltes, insoumissions et rébellions qui sont des revendications d'identité et de dignité.

Dans tous les cas, la construction éthique est toujours à refaire. Une éthique universelle est cependant possible, à condition de reconnaître de façon universelle aussi l'existence de ces processus qui sont toujours là, contre lesquels chaque individu, chaque système éducatif, chaque Etat doit consciemment lutter ; à condition aussi que chacun des acteurs, privés ou publics, s'interdise toute manipulation si aisée à faire en combinant une ou plusieurs de ces pulsions, un ou plusieurs de ces affects élémentaires. Cela implique une éducation véritable à l'altérité. Cela implique aussi la nécessité de s'entendre de façon universelle sur ce qui est et doit être intolérable pour tous : l'intolérable est là en fait quand le regard porté sur l'autre ne le constitue plus, pour une raison ou pour une autre, en être semblable à soi en humanité.

Cette analyse peut servir à mieux comprendre des réalités d'aujourd'hui, si on prend en considération une constellation formée par quelques-uns de ces affects et les manipulations qu'ils peuvent subir dans une culture donnée.

Ainsi le cas du fanatisme, islamique en l'occurrence, tel qu'il est analysé à chaud, après les attentats du 11 septembre 2001, par un journaliste arabe dans Al Hayat. La démonstration qu'il mène du narcissisme collectif, du refus de la réalité, de la nécessaire dévalorisation de l'autre pour affirmer la confiance en soi, de la haine phobique portée à la notion d'individu responsable de ses pensées et de ses actes, à la démocratie, à la pluralité, qui sont le propre du fanatisme, tout autant que le refuge dans les certitudes absolues cautionnées par le leader et la tradition, met en lumière l'existence d'un système clos où la peur est au fondement de l'intolérance.

Il s'agit là d'une perversion construite de façon particulièrement remarquable sur quelques éléments du socle dur très forts : en premier lieu un double sentiment d'appartenance à une collectivité qui est fondée sur la pureté de l'identité religieuse et à une collectivité d'hommes, sentiment qui glorifie dans les deux cas le narcissisme collectif et la tradition. Ce double sentiment d'appartenance est en rapport avec le besoin infantile d'être protégé et de s'en remettre à une autorité, avec démission de la volonté et du libre arbitre ; il est en rapport également avec la certitude que l'entre-soi protège de l'infériorité et peut assumer toutes les fonctions. Le tout en prise directe avec le désir de maintenir les certitudes et le plaisir qui naissent de l'absence du doute qui serait produit par la confrontation démocratique avec un autre qui serait son égal.

On voit par là clairement comment des options qui naissent d'une certaine manière de traiter des affects et besoins primaires peuvent conduire, quand il n'y a pas d'échappatoire possible, à des comportements politiques et collectifs majeurs de violence, dans des situations particulières de domination ou d'injustice mais aussi à des comportements individuels qui excluent le doute et, par là même, créent, ce que Boris Cyrulnik appelle « l'euphorie du racisme », l'euphorie du fanatisme et de l'intolérance, le bonheur de la haine du différent, qui permet de réparer l'estime de soi blessée en renforçant le sentiment d'appartenance avec ceux qui la partagent.

Une grande et nécessaire utopie

Toute la difficulté du traitement de la violence tient au fait que ceux qui entrent dans de tels systèmes clos sont justement dans l'incapacité d'en comprendre les ressorts. Comment faire pour apaiser non seulement les grandes crises internationales mais aussi les problèmes des banlieues quand tant de facteurs extérieurs sont en cause, qui aboutissent à une estime de soi blessée ? Analyser et comprendre est une nécessité ; remédier politiquement aux graves disparités qui sont à l'origine du sentiment d'être victime d'un complot tant national qu'international, réorganiser et encourager le surgissement de systèmes d'encadrements locaux, donner la parole à ceux qui ne l'ont pas et des moyens d'exister aux pays comme aux quartiers de la misère : tout cela, ce sont des préalables politiques absolus au bouleversement nécessaire que serait la création de systèmes éducatifs qui pourraient enfin tenter de transcender toutes les différences.

Le fait que ce soit utopique n'interdit pas de penser qu'il y aurait là sans doute le plus grand défi auquel pourraient s'atteler les Nations unies, les organisations internationales et les Etats souverains, sans compter chacun de nous dans les limites de son état. Pierre Bourdieu écrivait dans sa *Leçon inaugurale* : « Les mouvements d'émancipation sont là pour prouver qu'une certaine dose d'utopisme, cette négation magique du réel qu'on dirait ailleurs névrotique, peut même contribuer à créer les conditions politiques d'une négation pratique du constat réaliste. » Il a certainement raison.



DOSSIER N° 6 – L'HUMANITE EN QUESTION / L'HUMAIN ET SES LIMITES

« Jusqu'où peut-on aller ? » : telle a été la question de l'âge moderne, et particulièrement du XX^e siècle, s'agissant de l'extension des capacités humaines liée à la technique. Invention et perfectionnement de machines et de systèmes de toutes sortes, nouveaux instruments pour la médecine, architectures partant à l'assaut du ciel, conquête de l'atome et de l'espace, tout a paru promettre à la technique un pouvoir sans limite dont le développement du numérique, de la génétique et de l'intelligence artificielle sont aujourd'hui l'expression la plus spectaculaire.

Ces progrès ont toutefois leur envers : les nouveaux pouvoirs offerts par la technique engendrent de nouvelles contraintes et de nouvelles dépendances ; les systèmes de captation des richesses n'ont cessé de se perfectionner ; les moyens de destruction ont changé d'échelle, et notre actualité est hantée par des déséquilibres majeurs, aussi bien au sein des sociétés et entre les peuples que sur le plan écologique. La question écologique n'est plus seulement celle de la préservation des espèces, mais elle laisse entrevoir le spectre d'un monde inhabitable. Une part de l'imaginaire contemporain (dystopies, mondes posthumains, univers parallèles) consone avec ces inquiétudes.

Bien avant de décrire et d'analyser le nouvel univers technique et d'en imaginer les développements, littérature et philosophie ont évoqué les limites de l'action humaine sur la nature. Aujourd'hui, les nouvelles possibilités d'interventions sur l'homme lui-même (biotechnologies, technologies numériques) soulèvent le problème de la définition de l'humain et de la vie humaine désirable. Dans ce contexte, une partie de la philosophie contemporaine renouvelle la question de la finitude de l'homme, soit pour avertir des dangers moraux et politiques de son oubli, soit pour en dégager une dimension paradoxale : cet être « fini » fait l'expérience de l'illimité.

Quelle sorte de bonheur et quelle durée de vie pour un homme entièrement « réparé », voire « augmenté » ? Comment penser l'équilibre entre exploitation et conservation de la nature ? Le nouvel univers numérique et ses réseaux créent-ils une nouvelle sociabilité ? A travers de telles questions qui touchent aux limites de l'humain, il s'agit de réfléchir, avec la littérature et la philosophie, à ce que peut signifier aujourd'hui l'idée d'humanité.

CONSIGNES :

1. Ce **sixième et dernier dossier** termine l'investigation philosophique, la lecture des textes et leur explication. Il est accompagné d'un exercice d'interprétation philosophique à réaliser en classe et son étude se conclut par un oral de synthèse.
2. La **présentation** doit être soignée ; l'**expression** doit être correcte (attention à la syntaxe et à l'orthographe).
3. L'oral de ce devoir est à réaliser en **groupe**.

A l'écrit : Question d'interprétation philosophique :

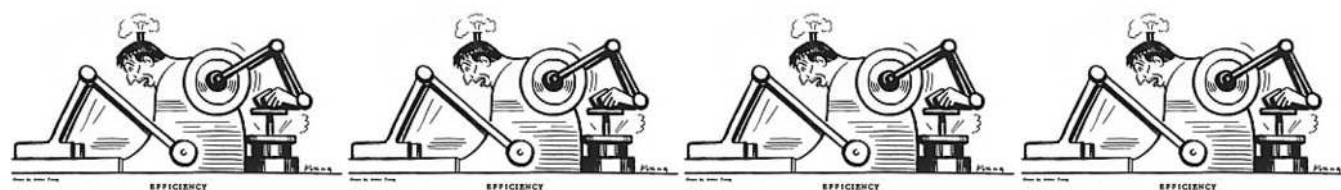


« La différence décisive entre les outils et les machines trouve peut-être sa meilleure illustration dans la discussion apparemment sans fin sur le point de savoir si la machine doit « s'adapter » à la nature de l'homme. (...) Pareille discussion ne peut-être que stérile : si la condition humaine consiste en ce que l'homme est un être conditionné pour qui toute chose, donnée ou fabriquée, devient immédiatement condition de notre existence ultérieure, l'homme s'est « adapté » à un milieu de machines dès le moment où il les a inventées. Elles sont certainement devenues une condition de notre existence aussi inaliénable que les outils aux époques précédentes. L'intérêt de la discussion à notre point de vue tient donc plutôt au fait que cette question d'adaptation puisse même se poser. On ne s'était jamais demandé si l'homme était adapté ou avait besoin de s'adapter aux outils dont il se servait : autant vouloir l'adapter à ses mains. Le cas des machines est tout différent. Tandis que les outils d'artisanat, à toutes les phases du processus de l'œuvre, restent les serviteurs de la main, les machines exigent que le travailleur les serve et

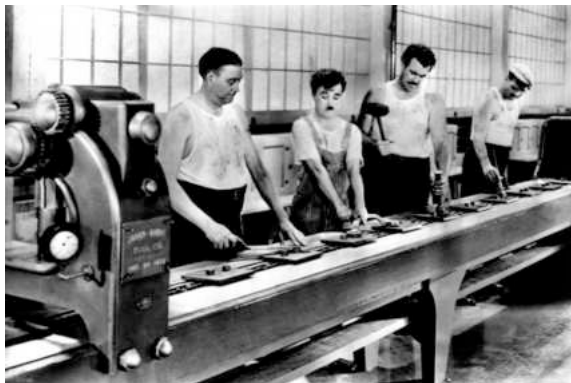
qu'il adapte le rythme naturel de son corps à leur mouvement mécanique. Cela ne veut pas dire que les hommes, en tant que tels, s'adaptent ou s'asservissent à leurs machines ; mais cela signifie bien que, pendant toute la durée du travail à la machine, le processus mécanique remplace le rythme du corps humain. L'outil le plus raffiné reste au service de la main qu'il ne peut ni guider ni remplacer. La machine la plus primitive guide le travail corporel et éventuellement le remplace tout à fait. »

Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*

Question d'interprétation philosophique : Doit-on, avec Arendt, se méfier des machines ?



Echo : *L'Etabli* de Robert Linhart (extraits)

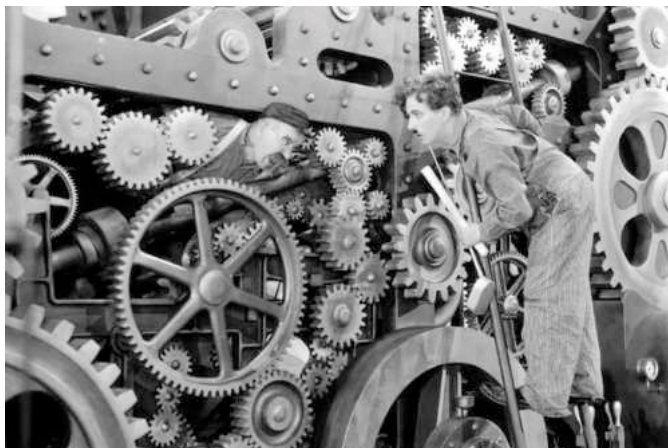


***L'Etabli* est le récit autobiographique d'un jeune normalien, embauché comme ouvrier dans l'usine Citroën de la porte de Choisy à l'automne 1968. Il s'établit en usine avec le projet d'organiser la lutte sociale contre la répression patronale.**

« C'est comme une anesthésie progressive : on pourrait se lover dans la torpeur du néant et voir passer les mois — les années peut-être, pourquoi pas ? Avec toujours les mêmes échanges de mots, les gestes habituels, l'attente du casse-croûte du matin, puis l'attente de la cantine, puis l'attente du casse-croûte de l'après-midi, puis l'attente de cinq heures du soir. De compte à rebours en compte à rebours, la journée finit toujours par passer. Quand on a supporté le choc du début, le vrai péril est là. L'engourdissement. Oublier jusqu'aux raisons de sa propre présence ici. Se satisfaire de ce miracle : survivre. S'habituer. On s'habitue à tout, paraît-il. Se laisser couler dans la masse. Amortir les chocs. Eviter les à-coups, prendre garde à tout ce qui dérange. Négocier avec sa fatigue. Chercher refuge dans une sous-vie. La tentation...

On se concentre sur les petites choses. Un détail infime occupe une matinée. Y aura-t-il du poisson à la cantine ? Ou du poulet en sauce ? Jamais autant qu'à l'usine je n'avais perçu avec autant d'acuité le sens du mot « économie ». Economie de gestes ; économie de paroles. Economie de désirs. Cette mesure intime de la quantité finie d'énergie que chacun porte en lui, et que l'usine pompe, et qu'il faut maintenant compter si l'on veut en retenir une minuscule fraction, ne pas être complètement vidé. Tiens, à la pause de trois heures, j'irai donner un journal à Sadok et discuter de ce qui se passe chez Gravier. Et puis, non. Aujourd'hui, je suis trop fatigué. L'escalier à descendre, un autre à monter, le retour en se pressant. Un autre jour. Ou à la sortie. Cet après-midi, je ne me sens pas capable de dilapider mes dix minutes de pause.

D'autres, assis autour de moi, le regard vide, font-ils le même calcul : aller au bout de l'atelier parler à Untel ou lui emprunter une cigarette ? Aller chercher une limonade au distributeur automatique du deuxième étage ? On soupèse. Economie. Citroën mesure à la seconde près les gestes qu'il nous extorque. Nous mesurons au mouvement près notre fatigue.



Comment aurais-je pu imaginer que l'on pût me voler une minute, et que ce vol me blesserait aussi douloureusement que la plus sordide des escroqueries ? Lorsque la chaîne repart brutale, perfide, après neuf minutes de pause seulement, les hurlements jaillissent de tous les coins de l'atelier : « Holà, c'est pas l'heure ! Encore une minute ! ... Salauds ! » Des cris, des caoutchoucs qui volent en tous sens, les conversations interrompues, les groupes qui s'égaillent en hâte. Mais la minute est volée, tout le monde reprend, personne ne veut couler, se trouver décalé, empoisonné pendant une demi-heure à retrouver sa place normale. Pourtant, elle nous manque, cette minute. Elle nous fait mal. Mal au mot interrompu. Mal au sandwich inachevé. Mal à la question restée sans réponse. Une minute. On nous a volé une minute. C'est celle-là précisément qui nous aurait reposés, et elle est perdue à jamais. Parfois, quand même, leur mauvais coup ne marche pas : trop de fatigue, trop d'humiliation. Cette minute-là, ils ne l'auront pas, nous ne nous la laisserons pas voler : au lieu de retomber, le vacarme de la colère s'enfle, tout l'atelier bourdonne. Ça hurle de plus en plus, et trois ou quatre audacieux finissent par courir au début de la chaîne, coupent le courant, font arrêter à nouveau. Les

chefs accourent, s'agitent pour la forme, brandissent leur montre. Le temps de la discussion, la minute contestée s'est écoulée, en douce. Cette fois, c'est nous qui l'avons eu ! La chaîne repart sans contestation. Nous avons défendu notre temps de pause, nous nous sentons tellement mieux reposés ! Petite victoire. Il y a même des sourires sur la chaîne. (...)

Les carrosseries, les ailes, les portières, les capots, sont lisses, brillants, multicolores. Nous, les ouvriers, nous sommes gris, sales, fripés. La couleur, c'est l'objet qui l'a sucée : il n'en reste plus pour nous. Elle respandit de tous ses feux, la voiture en cours de fabrication. Elle avance doucement, à travers les étapes de son habillage, elle s'enrichit d'accessoires et de chromes, son intérieur se garnit de tissus douillets, toutes les attentions sont pour elle. Elle se moque de nous. Elle nous nargue. Pour elle, pour elle seule, les lumières de la grande chaîne. Nous, une nuit invisible nous enveloppe.

Comment ne pas être pris d'une envie de saccage ? Lequel d'entre nous ne rêve pas, par moments, de se venger de ces sales bagnoles insolentes, si paisibles, si lisses – si lisses !

Parfois, certains craquent et passent à l'acte. Christian me raconte l'histoire d'un gars qui l'a fait ici même, au 85, peu avant mon arrivée — tout le monde s'en souvient encore.

C'était un Noir, un grand costaud, qui parlait difficilement le français, mais un peu quand même. Il vissait un élément de tableau de bord, avec un tournevis. Cinq vis à poser sur chaque voiture. Ce vendredi-là, dans l'après-midi, il devait en être à sa cinquième vis de la journée. Tout à coup, il se met à hurler et il se précipite sur les ailes des voitures en brandissant son tournevis comme un poignard. Il lacère une bonne dizaine de carrosseries avant qu'une troupe de blouses blanches et bleues accourues en hâte ne parvienne à le maîtriser et à le traîner, haletant et gesticulant, jusqu'à l'infirmerie.

« Et alors, qu'est-ce qu'il est devenu ?

- On lui a fait une piqûre et une ambulance l'a emmené à l'asile.

- Il n'est jamais revenu ?

- Si. A l'asile, ils l'ont gardé trois semaines. Puis ils l'ont renvoyé en disant que ce n'était pas grave, juste une dépression nerveuse. Alors, Citroën l'a repris.

- A la chaîne ?

- Non, au boni, juste à côté de son ancien poste : tiens, il gagnait les câbles là-bas, là où il y a le Portugais maintenant. Je ne sais pas ce qu'ils lui avaient fait, à l'asile, mais il était bizarre. Il avait toujours l'air absent, il n'adressait plus jamais la parole à personne. Il gagnait ses câbles, les yeux vagues, sans rien dire, presque sans bouger... Immobile comme une pierre, tu vois... Soi-disant guéri. Et puis, un jour, on ne l'a plus vu. Je ne sais pas ce qu'il est devenu. »

(...)

Et puis, il y a la peur.

Difficile à définir. Au début, je la percevais individuellement, chez l'un ou l'autre. La peur de Sadok. La peur de Simon. La peur de la femme aux caoutchoucs. Chaque fois, on pouvait trouver une explication. Mais, avec le temps, je sens que je me heurte à quelque chose de plus vaste. La peur fait partie de l'usine, elle en est un rouage vital.



Pour commencer, elle a le visage de tout cet appareil d'autorité, de surveillance et de répression qui nous entoure : gardiens, chefs d'équipe, contremaîtres, agent de secteur. L'agent de secteur surtout. C'est



une spécialité Citroën : un chef du personnel local, juste pour quelques ateliers. Flic officiel, il chapeaute le gardiennage, tient à jour sanctions et mises à pied, préside aux licenciements. Complet veston, rien à voir de près ou de loin avec la production : fonction purement répressive. Le nôtre, Junot, est, comme c'est souvent le cas, un ancien militaire colonial qui a pris sa retraite à l'armée et du service chez Citroën. Alcoolique rougeaud, il traite les immigrés comme des indigènes du bon vieux temps : avec mépris et haine. Plus, je crois, une idée de vengeance : leur faire payer la perte de l'Empire. Quand il rôde dans un atelier, chacun rectifie plus ou moins la position et fait semblant de se concentrer entièrement sur son poste ; les conversations s'interrompent brusquement, les hommes font silence et on n'entend plus hurler que les machines. Et si on vous appelle « au bureau », ou que le contremaître vous fait signe qu'il veut vous parler, ou que même un gardien à casquette vous interpelle brusquement dans la cour, vous avez toujours un petit pincement de cœur. Bon, tout ça, c'est connu : à l'intérieur de l'usine, vous êtes dans une société ouvertement policière, au bord de l'illégalité si on vous trouve à quelques mètres de votre poste ou dans un couloir sans un papier

dûment signé d'un supérieur, en faute pour un défaut de production, licenciable sur-le-champ pour une bousculade, punissable pour un retard de quelques instants ou un mot d'impatience à un chef d'équipe, et mille autres choses qui sont suspendues au-dessus de votre tête et à quoi vous ne songez même pas, mais que n'oubliez certes pas gardiens, contremaîtres, agent de secteur et *tutti quanti*.

Pourtant, la peur, c'est plus encore que cela : vous pouvez très bien passer une journée entière sans apercevoir le moindre chef (parce qu'enfermés dans leurs bureaux ils somnolent sur leurs paperasses, ou qu'une conférence impromptue vous en a miraculeusement débarrassé pour quelques heures), et malgré cela vous sentez que l'angoisse est toujours présente, dans l'air, dans la façon d'être de ceux qui vous entourent, en vous-même. Sans doute est-ce en partie parce que tout le monde sait que l'encadrement officiel de Citroën n'est que la fraction émergée du système de flicage de la boîte. Nous avons parmi nous des mouchards de toutes nationalités, et surtout le syndicat maison, la C. F. T., ramassés de briseurs de grèves et de truqueurs d'élections. Ce syndicat jaune est l'enfant chéri de la direction : y adhérer facilite la promotion des cadres et, souvent, l'agent de secteur contraint des immigrés à prendre leur carte, en les menaçant de licenciement, ou d'être expulsés des foyers Citroën.

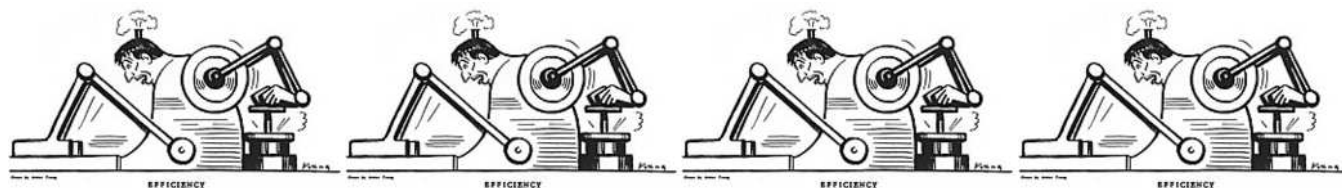
Mais même cela ne suffit pas à définir complètement notre peur. Elle est faite de quelque chose de plus subtil et de plus profond. Elle est intimement liée au travail lui-même.

La chaîne, le défilé des 2 CV, le minutage des gestes, tout ce monde de machines où l'on se sent menacé de perdre pied à chaque instant, de « couler », de « louper », d'être débordé, d'être rejeté.

Ou blessé. Ou tué. La peur supprime de l'usine parce que l'usine, au niveau le plus élémentaire, le plus perceptible, menace en permanence les hommes qu'elle utilise. Quand il n'y a pas de chef en vue, et que nous oublions les mouchards, ce sont les voitures qui nous surveillent par leur marche rythmée, ce sont nos propres outils qui nous menacent à la moindre inattention, ce sont les engrenages de la chaîne qui nous rappellent brutalement à l'ordre. La dictature des possédants s'exerce ici d'abord par la toute-puissance des objets.

Et quand l'usine ronronne, et que les fenwick fontent dans les allées, et que les ponts lâchent avec fracas leurs carrosseries, et que les outils hurlent en cadence, et que, toutes les quelques minutes, les chaînes crachent une nouvelle voiture que happe le couloir roulant, quand tout cela marche tout seul et que le vacarme cumulé de mille opérations répétées sans interruption se répercute en permanence dans nos têtes, nous nous souvenons que nous sommes des hommes, et combien nous sommes plus fragiles que les machines.

Frayeur du grain de sable. »



A l'oral : congrès des anges



« La nuit, dans une chambre à voûte élevée, étroite, gothique. Faust, inquiet, est assis devant son pupitre.

FAUST, seul.

Philosophie, hélas ! jurisprudence, médecine, et toi aussi, triste théologie !... je vous ai donc étudiées à fond avec ardeur et patience : et maintenant me voici là, pauvre fou, tout aussi sage que devant. Je m'initule, il est vrai, maître, docteur, et, depuis dix ans, je promène çà et là mes élèves par le nez. — Et je vois bien que nous ne pouvons rien connaître !... Voilà ce qui me brûle le sang ! J'en sais plus, il est vrai, que tout ce qu'il y a de sots, de docteurs, de maîtres, d'écrivains et de moines au monde ! Ni scrupule, ni doute ne me tourmentent plus ! Je ne crains rien du diable, ni de l'enfer ; mais aussi toute joie m'est enlevée. Je ne crois pas savoir rien de bon en effet, ni pouvoir rien enseigner aux hommes pour les améliorer et les convertir. Aussi n'ai-je ni bien, ni argent, ni honneur, ni domination dans le monde : un chien ne voudrait pas de la vie à ce prix ! Il ne me reste désormais qu'à me jeter dans la magie. Oh ! si la force de l'esprit et de la parole me dévoilait les secrets que j'ignore, et si je n'étais plus obligé de dire péniblement ce que je ne sais pas ; si enfin je pouvais connaître tout ce que le monde cache en lui-même, et, sans m'attacher davantage à des mots inutiles, voir ce que la nature contient de secrète énergie et de semences éternelles ! Astre à la lumière argentée, lune silencieuse, daigne pour la dernière fois jeter un regard sur ma peine !... j'ai si souvent la nuit, veillé près de ce pupitre ! C'est alors que tu m'apparaisais sur un amas de livres et de papiers, mélancolique amie ! Ah ! que ne puis-je, à ta douce clarté, gravir les hautes montagnes, errer dans les cavernes avec les esprits, danser sur le gazon pâle des prairies, oublier toutes les misères de la

science, et me baigner rajeuni dans la fraîcheur de ta rosée !

Hélas ! et je languis encore dans mon cachot ! Misérable trou de muraille, où la douce lumière du ciel ne peut pénétrer qu'avec peine à travers ces vitrages peints, à travers cet amas de livres poudreux et vermoulus, et de papiers entassés jusqu'à la voûte. Je n'aperçois autour de moi que verres, boîtes, instruments, meubles pourris, héritage de mes ancêtres... Et c'est là ton monde, et cela s'appelle un monde !

Et tu demandes encore pourquoi ton cœur se serre dans ta poitrine avec inquiétude, pourquoi une douleur secrète entrave en toi tous les mouvements de la vie ! Tu le demandes !... Et au lieu de la nature vivante dans laquelle Dieu t'a créé, tu n'es environné que de fumée et moisissure, dépouilles d'animaux et ossements de morts !

Délivre-toi ! Lance-toi dans l'espace ! »

Goethe, *Faust*, première partie

Faust est un alchimiste qui depuis son plus jeune âge, rêve de posséder la connaissance universelle, de percer le secret des questions existentielles et les secrets de l'Univers. Il met tout en œuvre pour atteindre ses ambitions, mais n'y parvient pas. Il est au bord du suicide, car il pense avoir perdu son temps et sa vie. Il utilise en dernier recours l'aide de Méphistophélès qui lui propose un pacte : il réalisera tous ses désirs en échange de son âme dès que Faust se dira satisfait et heureux dans un délai de 24 ans. L'alchimiste accepte. Faust est toujours insatisfait alors Méphistophélès lui fait rencontrer une jeune fille : Marguerite. Faust tombe sincèrement amoureux de Marguerite, elle-même follement amoureuse de Faust. Au cours d'un après-midi, Faust demande à Marguerite de lui ouvrir la porte de sa chambre le soir. Pour cela, elle devra déposer un somnifère dans le potage de sa mère pour qu'elle n'entende rien. La mère de Marguerite meurt à cause du somnifère. Le frère de Marguerite rencontre Faust au moment où il saute par la fenêtre de la chambre de sa sœur. Il affronte Faust en duel pour laver l'honneur de la famille mais est tué par Faust avec l'aide de Méphistophélès. Faust doit donc fuir la ville et laisse Marguerite seule au monde, enceinte et cible des ragots de la ville. Elle aura un enfant qu'elle ira noyer. Elle est emprisonnée et condamnée à mort pour infanticide.



Vous êtes un groupe d'anges réunis par Dieu pour statuer sur le sort de Faust et juger de son *hubris*, de sa volonté d'omniscience, d'éternité et de toute-puissance. A vous de décider quelles sont les limites de l'humain !

Punition ou rédemption pour Faust ?

L'harmonie céleste impose évidemment le plan tripartite de la sacro-sainte rhétorique !

Quelques éléments d'inspiration, de réflexion et d'amusement à suivre...

La troisième étape de son troisième voyage conduit Gulliver à Luggnagg, pays où certains habitants, les *struldruggs*, sont immortels. Toutefois, cette immortalité ne les dispense pas de vieillir ; ils peuvent atteindre des centaines d'années, dans un état de dégénérescence totale, rongés par les maladies et sans plus aucun souvenir. Incapables de mourir, ils deviennent irascibles et sont, au fil du temps, isolés du reste du peuple.



« Troisième partie, chapitre IX : Des struldruggs ou immortels.

Les Luggnaggiens sont un peuple très poli et très brave ; et, quoiqu'ils aient un peu de cet orgueil qui est commun à toutes les nations de l'Orient, ils sont néanmoins honnêtes et civils à l'égard des étrangers, et surtout de ceux qui ont été bien reçus à la cour. Je fis connaissance et je me liai avec des personnes du grand monde et du bel air ; et, par le moyen de mon interprète, j'eus souvent avec eux des entretiens agréables et instructifs.

Un d'eux me demanda un jour si j'avais vu quelques-uns de leurs struldruggs ou immortels. Je lui répondis que non, et que j'étais fort curieux de savoir comment on avait pu donner ce nom à des humains : il me dit que quelquefois (quoique rarement) il naissait dans une famille un enfant avec une tache rouge et ronde, placée directement sur le sourcil gauche, et que cette heureuse marque le préservait de la mort ; que cette tache était d'abord de la largeur d'une petite pièce d'argent (que nous appelons en Angleterre un *three pence*), et qu'ensuite elle croissait et changeait même de couleur ; qu'à l'âge de douze ans elle était verte jusqu'à vingt ; qu'elle devenait bleue ; qu'à quarante-cinq ans elle devenait

tout à fait noire, et aussi grande qu'un schilling, et ensuite ne changeait plus ; il m'ajouta qu'il naissait si peu de ces enfants marqués au front qu'on comptait à peine onze cents immortels de l'un et de l'autre sexe dans tout le royaume ; qu'il y en avait environ cinquante dans la capitale ; et que depuis trois ans il n'était né qu'un enfant de cette espèce, qui était fille ; que la naissance d'un immortel n'était point attachée à une famille préféablement à une autre ; que c'était un présent de la nature ou du hasard ; et que les enfants mêmes des struldruggs naissaient mortels comme les enfants des autres hommes, sans avoir aucun privilège.

Ce récit me réjouit extrêmement, et la personne qui me le faisait, entendant la langue des Balnibarbes, que je parlais aisément, je lui témoignai mon admiration et ma joie avec les termes les plus expressifs, et même les plus outrés. Je m'écriai, comme dans une espèce de ravissement et d'enthousiasme : heureuse nation, dont tous les enfants à naître

peuvent prétendre à l'immortalité ! Heureuse contrée, où les exemples de l'ancien temps subsistent toujours, où la vertu des premiers siècles n'a point péri, et où les premiers hommes vivent encore, et vivront éternellement, pour donner des leçons de sagesse à tous leurs descendants ! Heureux ces sublimes struldbruggs qui ont le privilège de ne point mourir, et que par conséquent l'idée de la mort n'intimide point, n'affaiblit point, n'abat point !

Je témoignai ensuite que j'étais surpris de n'avoir encore vu aucun de ces immortels à la cour ; que, s'il y en avait, la marque glorieuse empreinte sur leur front m'aurait sans doute frappé les yeux. Comment, ajoutai-je, le roi, qui est un prince si judicieux, ne les emploie-t-il point dans le ministère, et ne leur donne-t-il point sa confiance ? Mais peut-être que la vertu rigide de ces vieillards l'importunerait et blesserait les yeux de sa cour. Quoi qu'il en soit, je suis résolu d'en parler à sa majesté à la première occasion qui s'offrira ; et, soit qu'elle défère à mes avis ou non, j'accepterai en tout cas l'établissement qu'elle a eu la bonté de m'offrir dans ses Etats, afin de pouvoir passer le reste de mes jours dans la compagnie illustre de ces hommes immortels, pourvu qu'ils daignent souffrir la mienne.

Celui à qui j'adressai la parole, me regardant alors avec un sourire qui marquait que mon ignorance lui faisait pitié, me répondit qu'il était ravi que je voulusse bien rester dans le pays, et me demanda la permission d'expliquer à la compagnie ce que je venais de lui dire ; il le fit, et pendant quelque temps, ils s'entretenirent ensemble dans leur langage, que je n'entendais



point ; je ne pus même lire ni dans leurs gestes ni dans leurs yeux l'impression que mon discours avait faite sur leurs esprits. Enfin la même personne qui m'avait parlé jusque-là me dit poliment que ses amis étaient charmés de mes réflexions judicieuses sur le bonheur et les avantages de l'immortalité ; mais qu'ils souhaitaient savoir quel système de vie je me ferais, et quelles seraient mes occupations et mes vues, si la nature m'avait fait naître struldbrugg.

A cette question intéressante, je répartis que j'allais les satisfaire sur-le-champ avec plaisir, que les suppositions et les idées me coûtaient peu, et que j'étais accoutumé à m'imaginer ce que j'aurais fait si j'eusse été roi, général d'armée ou ministre d'Etat ; que, par rapport à l'immortalité, j'avais aussi quelquefois médité sur la conduite que je tiendrais si j'avais à vivre éternellement ; et que, puisqu'on le voulait, j'allais sur cela donner l'essor à mon imagination.

Je dis donc que, si j'avais eu l'avantage de naître struldbrugg, aussitôt que j'aurais pu connaître mon bonheur, et savoir la différence qu'il y a entre la vie et la mort, j'aurais d'abord mis tout en œuvre pour devenir riche ; et qu'à force d'être intrigant, souple et rampant, j'aurais pu espérer me voir un peu à mon aise au bout de deux cents ans ; qu'en second lieu, je me fusse appliqué si sérieusement à l'étude dès mes premières années, que j'aurais pu me flatter de devenir un jour le plus savant homme de l'univers ; que j'aurais remarqué avec soin tous les grands événements ; que j'aurais observé avec attention tous les princes et tous les ministres

d'Etat qui se succèdent les uns aux autres, et aurais eu le plaisir de comparer tous leurs caractères, et de faire sur ce sujet les plus belles réflexions du monde ; que j'aurais tracé un mémoire fidèle et exact de toutes les révolutions de la mode et du langage, et des changements arrivés aux coutumes, aux lois, aux mœurs, aux plaisirs même ; que, par cette étude et ces observations, je serais devenu à la fin un magasin d'antiquités, un registre vivant, un trésor de connaissances, un dictionnaire parlant, l'oracle perpétuel de mes compatriotes et de tous mes contemporains.

Dans cet état je ne me marierais point, ajoutai-je, et je mènerais une vie de garçon gaîment, librement, mais avec économie, afin qu'en vivant toujours j'eusse toujours de quoi vivre. Je m'occuperais à former l'esprit de quelques jeunes gens, en leur faisant part de mes lumières et de ma longue expérience. Mes vrais amis, mes compagnons, mes confidentes, seraient mes illustres confrères les struldbruggs, dont je choisirais une douzaine parmi les plus anciens, pour me lier plus étroitement avec eux. Je ne laisserais pas de fréquenter aussi quelques mortels de mérite, que je m'accoutumerais à voir mourir sans chagrin et sans regret, leur postérité me consolant de leur mort : ce pourrait même être pour moi un spectacle assez agréable, de même qu'un fleuriste prend plaisir à voir les tulipes et les œillets de son jardin naître, mourir et renaître.



Nous nous communiquerions mutuellement, entre nous autres struldbruggs, toutes les remarques et observations que nous aurions faites sur la cause et le progrès de la corruption du genre humain. Nous en composerions un beau traité de morale, plein de leçons utiles, et capable d'empêcher la nature humaine de dégénérer comme elle fait de jour en jour et comme on le lui reproche depuis deux mille ans.

Quel spectacle noble et ravissant que de voir de ses propres yeux les décadences et les révolutions des empires, la face de la terre renouvelée, les villes superbes transformées en viles bourgades, ou tristement ensevelies sous leurs ruines honteuses ; les villages obscurs devenus le séjour des rois et de leurs courtisans ; les fleuves célèbres changés en petits ruisseaux ; l'océan baignant d'autres rivages ; de nouvelles contrées découvertes ; un monde inconnu sortant, pour ainsi dire, du chaos ; la barbarie et l'ignorance répandues sur les nations les plus polies et les plus éclairées ; l'imagination éteignant le jugement, le jugement glaçant l'imagination ; le goût des systèmes, des paradoxes, de l'enflure, des pointes et des antithèses, étouffant la raison et le bon goût ; la vérité opprimée dans un temps, et triomphant dans l'autre ; les persécutés devenus persécuteurs, et les persécuteurs persécutés à leur tour ; les superbes abaissés et les humbles élevés ; des esclaves, des affranchis, des mercenaires, parvenus à une fortune immense et à une richesse

énorme par le maniement des deniers publics, par les malheurs, par la faim, par la soif, par la nudité, par le sang des peuples ; enfin la postérité de ces brigands publics rentrée dans le néant, d'où l'injustice et la rapine l'avaient tirée !



Comme, dans cet état d'immortalité, l'idée de la mort ne serait jamais présente à mon esprit pour me troubler, ou pour ralentir mes désirs, je m'abandonnerais à tous les plaisirs sensibles dont la nature et la raison me permettraient l'usage. Les sciences seraient néanmoins toujours mon premier et mon plus cher objet ; et je m'imagine qu'à force de méditer je trouverais à la fin les longitudes, la quadrature du cercle, le mouvement perpétuel, la pierre philosophale, et le remède universel ; qu'en un mot, je porterais toutes les sciences et tous les arts à leur dernière perfection.



Lorsque j'eus fini mon discours, celui qui seul l'avait entendu se tourna vers la compagnie, et lui en fit le précis dans le langage du pays ; après quoi ils se mirent à raisonner ensemble un peu de temps, sans pourtant témoigner, au moins par leurs gestes et attitudes, aucun mépris pour ce que je venais de dire. À la fin cette même personne qui avait résumé mon discours fut priée par la compagnie d'avoir la charité de me dessiller les yeux et de me découvrir mes erreurs.

Il me dit d'abord que je n'étais pas le seul étranger qui regardât avec étonnement et avec envie l'état des struldbruggs, qu'il avait trouvé chez les Balnibarbes et chez les Japonais à peu près les mêmes dispositions ; que le désir de vivre était naturel à l'homme ; que celui qui avait un pied dans le tombeau s'efforçait de se tenir ferme sur l'autre ; que le vieillard le plus courbé se représentait toujours un lendemain et un avenir, et n'envisageait la mort que comme un mal éloigné et à fuir ; mais que dans l'île de Luggnagg on pensait bien autrement, et que l'exemple familial et la vue continuelle des struldbruggs avaient préservé les habitants de cet amour insensé de la vie.

Le système de conduite, continua-t-il, que vous vous proposez dans la supposition de votre être immortel, et que vous nous avez tracé tout à l'heure, est ridicule et tout à fait contraire à la raison. Vous avez supposé sans doute que dans cet état vous jouiriez d'une jeunesse perpétuelle, d'une vigueur et d'une santé sans aucune

altération ; mais est-ce là de quoi il s'agissait lorsque nous vous avons demandé ce que vous feriez si vous deviez toujours vivre ? Avons-nous supposé que vous ne vieilliriez point, et que votre prétendue immortalité serait un printemps éternel ?

Après cela, il me fit le portrait des struldbruggs, et me dit qu'ils ressemblaient aux mortels, et vivaient comme eux jusqu'à l'âge de trente ans ; qu'après cet âge, ils tombaient peu à peu dans une mélancolie noire qui augmentait toujours jusqu'à ce qu'ils eussent atteint l'âge de quatre-vingts ans, qu'alors ils n'étaient pas seulement sujets à toutes les infirmités, à toutes les misères et à toutes les faiblesses des vieillards de cet âge, mais que l'idée affligeante de l'éternelle durée de leur misérable caducité les tourmentait à un point que rien ne pouvait les consoler ; qu'ils n'étaient pas seulement, comme les autres vieillards, entêtés, bourrus, avares, chagrins, babillards, mais qu'ils n'aimaient qu'eux-mêmes, qu'ils renonçaient aux douceurs de l'amitié, qu'ils n'avaient plus même de tendresse pour leurs enfants, et qu'au-delà de la troisième génération ils ne reconnaissaient plus leur postérité ; que l'envie et la jalousie les dévoraient sans cesse ; que la vue des plaisirs sensibles dont jouissent les jeunes mortels, leurs amusements, leurs amours, leurs exercices, les faisaient en quelque sorte mourir à chaque instant ; que tout, jusqu'à la mort même des vieillards qui payaient le tribut à la nature, excitait leur envie et les plongeait dans le désespoir ; que, pour cette raison, toutes les fois qu'ils voyaient faire des funérailles, ils maudissaient leur sort, et se plaignaient amèrement de la nature, qui leur avait refusé la douceur de mourir, de finir leur course ennuyeuse, et d'entrer dans un repos éternel ; qu'ils n'étaient plus alors en état de cultiver leur esprit et d'orner leur mémoire ; qu'ils se ressouvenaient tout au plus de ce qu'ils avaient vu et appris dans leur jeunesse et dans leur moyen âge ; que les moins misérables et les moins à plaindre étaient ceux qui radotaient, qui avaient tout à fait perdu la mémoire, et étaient réduits à l'état de l'enfance ; qu'au moins on prenait alors pitié de leur triste situation, et qu'on leur donnait tous les secours dont ils avaient besoin dans leur imbécillité.

Lorsqu'un struldbrugg, ajouta-t-il, s'est marié à une struldbrugge, le mariage, selon les lois de l'Etat, est dissous dès que le plus jeune des deux est parvenu à l'âge de quatre-vingts ans. Il est juste que de malheureux humains, condamnés malgré eux, et sans l'avoir mérité, à vivre éternellement, ne soient pas encore, pour surcroît de disgrâce, obligés de vivre avec une femme éternelle. Ce qu'il y a de plus triste est qu'après avoir atteint cet âge fatal, ils sont regardés comme morts civilement.

Leurs héritiers s'emparent de leurs biens ; ils sont mis en tutelle, ou plutôt ils sont dépouillés de tout et réduits à une simple pension alimentaire, (loi très juste à cause de la sordide avarice ordinaire aux vieillards). Les pauvres sont entretenus aux dépens du public dans une maison appelée l'hôpital des pauvres immortels. Un immortel de quatre-vingts ans ne peut plus exercer de charge ni d'emploi, ne peut négocier, ne peut contracter, ne peut acheter ni vendre, et son témoignage même n'est point reçu en justice.

Mais lorsqu'ils sont parvenus à quatre-vingt-dix ans, c'est encore bien pis ; toutes leurs dents et tous leurs cheveux tombent ; ils perdent le goût des aliments, et ils boivent et mangent sans aucun plaisir ; ils perdent la mémoire des choses les plus aisées à retenir, et oublient le nom de leurs amis, et quelquefois leur propre nom. Il leur est pour cette raison inutile de s'amuser à lire, puisque, lorsqu'ils veulent lire une phrase de quatre mots, ils oublient les deux premiers tandis qu'ils lisent les deux derniers. Par la même raison il leur est impossible de s'entretenir avec personne. D'ailleurs, comme la langue de ce pays est sujette à de fréquents changements, les struldbruggs nés dans un siècle ont beaucoup de peine à entendre le langage des hommes nés dans un autre siècle, et ils sont toujours comme étrangers dans leur patrie.

Tel fut le détail qu'on me fit au sujet des immortels de ce pays, détail qui me surprit extrêmement. On m'en montra dans la suite cinq ou six, et j'avoue que je n'ai jamais rien vu de si laid et de si dégoûtant : les femmes surtout étaient affreuses ; je m'imaginai voir des spectres.

Le lecteur peut bien croire que je perdis alors tout à fait l'envie de devenir immortel à ce prix. J'eus bien de la honte de toutes les folles imaginations auxquelles je m'étais abandonné sur le système d'une vie éternelle en ce bas monde.

Le roi ayant appris ce qui s'était passé dans l'entretien que j'avais eu avec ceux dont j'ai parlé, rit beaucoup de mes idées sur l'immortalité et de l'envie que j'avais portée aux struldbruggs. Il me demanda ensuite sérieusement si je ne voudrais pas en mener deux ou trois dans mon pays pour guérir mes compatriotes du désir de vivre et de la peur de mourir. Dans le fond, j'aurais été fort aise qu'il m'eût fait ce présent ; mais, par une loi fondamentale du royaume, il est défendu aux immortels d'en sortir. »



Tous les hommes sont mortels est un roman publié en 1946. Simone de Beauvoir y propose que le vrai sens de la vie n'est défini que par la mort qui la clôture, et elle démontre le paradoxe d'une quête de la vie éternelle qui au final ôterait toute humanité à l'immortel, devenu cynique, désabusé et accablé par le deuil.

En 1311 Raymond Fosca devient prince de Carmona, cité ducale d'Italie. Il ambitionne ardemment, pour sa petite principauté, bonheur et gloire, mais comprend vite que limités dans le temps et l'espace, les moyens de son action déforment, voire anéantissent les fins par lui visées. Pour maîtriser le destin de Carmona il faut, de proche en proche, dominer l'Italie entière, et pour cela, diriger la vaste Chrétienté, c'est-à-dire élargir sa prise à la totalité du monde connu. Alors son action retrouvera sens et portée. Ambition démesurée pour un homme mortel, mais pas pour un immortel. Quand est offerte à Fosca l'occasion de boire l'élixir d'immortalité, c'est-à-dire d'échapper aux bornes mesquines et frustrantes de la condition humaine, Fosca n'hésite qu'à peine : « *Je pensai : "Que de choses je pourrai faire !"* ». Le roman est l'histoire de sa lente mais inexorable désillusion. Fosca se jette avec enthousiasme dans la réalisation de ses amours et de ses projets politiques. Il travaille à la grandeur de Camona, mais il ne réussit qu'à favoriser les entreprises du roi de France. Délaissant l'Italie envahie et déchue, il entre au service des Habsbourg, devient l'éminence grise de Charles Quint. L'Ancien Monde cependant ne lui suffit bientôt plus et à la fin du XVI^e siècle, il traverse l'océan et découvre en Amérique des terres nouvelles en compagnie du Malouin Pierre Carlier. Revenu en France deux siècles plus tard, il fréquente les milieux éclairés des Encyclopédistes. En 1830, en 1848, il participe aux Révolutions parisiennes. Mais l'indifférence l'accable ; dérisoire, puisque toujours relatif : le sens de tout acte se dilue sous son regard immortel, l'ambition, l'espoir ne signifient plus rien, ses amours successives se confondent, ses amitiés meurent, faute de la complicité vivante et unique qui leur donnerait un contenu. En perdant ses limites temporelles, son existence a perdu son humanité : l'immortalité qui paraissait un tel privilège, se révèle une malédiction. Elle a rejeté Fosca hors de la condition humaine. « *Son regard dévaste l'univers : c'est le regard de Dieu, tel que je le refusai à quinze ans, le regard de celui qui nivelle et transcende tout, qui sait tout, peut tout et change l'homme en ver de terre. L'immortalité de Fosca équivaut à une damnation pure et simple : aussi étrangère en définitive au monde humain qui l'entoure qu'un météorite chu des espaces sidéraux, elle est condamnée à ne jamais saisir la vérité de ce monde fini : l'absolu de toute conscience éphémère. A travers cette rêverie sur une immortalité hors d'atteinte, ce qui est également mis en cause c'est le mythe de l'humanité enfin une et réalisée, légué par Hegel au marxisme.* » dit Beauvoir.



« [après avoir frappé mortellement Tancrède]
- Vous êtes blessé, Monseigneur, me dit un garde,
- Ce n'est rien.

Je me relevai et glissai ma main sous ma chemise. Je la retirai pleine de sang. Je regardai ce sang et je me mis à rire. Je m'approchai de la fenêtre et respirai profondément. L'air entra dans mes poumons et gonflait ma poitrine. Le moine poursuivit son prêche et la foule des condamnés à mort l'écoutait en silence ; ma femme était morte, et mon fils et mes petits-enfants, tous mes compagnons étaient morts. Moi je vivais et je n'avais plus de semblable. Le passé était tombé de moi ; plus rien ne m'enchaînait : ni souvenir, ni amour, ni devoir ; j'étais sans loi, j'étais mon maître, et je pouvais disposer à mon gré des pauvres vies humaines, toutes vouées à la mort. Sous le ciel sans visage je me dressais vivant et libre, à jamais seul. »

« Allais-je me lever et continuer à vivre ? Catherine était morte. Et Antoine, Béatrice, Carlier, tous ceux que j'avais aimés étaient morts, et j'avais continué à vivre ; j'étais là, le même depuis des siècles ; mon cœur pouvait battre un moment de pitié, de révolte, de détresse ; mais j'oubliais. J'enfonçai les doigts dans la terre, je dis avec désespoir : « Je ne veux pas ». Un homme mortel aurait pu refuser de poursuivre sa route, il aurait pu éterniser cette révolte : il pouvait se tuer. Mais moi j'étais esclave de la vie qui me tirait en avant vers l'indifférence et l'oubli. Il était vain de résister. Je me levai et je pris lentement le chemin de la maison. »

« Je marchai vers la porte ; je ne pouvais pas risquer ma vie, je ne pouvais pas leur sourire, il n'y avait jamais de larmes dans mes yeux ni de flamme dans mon cœur. Un homme de nulle part, sans passé, sans avenir, sans présent. Je ne voulais rien ; je n'étais personne. J'avais pas après pas vers l'horizon qui reculait à chaque pas ; les gouttes d'eaux jaillissaient, retombaient, l'instant détruisait l'instant, mes mains étaient à jamais vides. Un étranger, un mort. Moi, je n'étais pas des leurs. Je n'avais rien à espérer, Je franchis la porte. »

Simone de Beauvoir, *Tous les hommes sont mortels*

Au livre II de l'Emile, Rousseau loue la finitude humaine et dénonce la folie du désir d'immortalité.

« Si nous étions immortels, nous serions des êtres très misérables. Il est dur de mourir, sans doute ; mais il est doux d'espérer qu'on ne vivra pas toujours, et qu'une meilleure vie finira les peines de celle-ci. Si l'on nous offrait l'immortalité sur la terre, qui est-ce qui voudrait accepter ce triste présent ? Quelle ressource, quel espoir, quelle consolation nous resterait-il contre les rigueurs du sort et contre les injustices des hommes ? L'ignorant, qui ne prévoit rien, sent peu le prix de la vie, et craint peu de la perdre ; l'homme éclairé voit des biens d'un plus grand prix, qu'il préfère à celui-là. Il n'y a que le demi-savoir et la fausse sagesse qui, prolongeant nos vues jusqu'à la mort, et pas au delà, en font pour nous le pire des maux. La nécessité de mourir n'est à l'homme sage qu'une raison pour supporter les peines de la vie. Si l'on n'était pas sûr de la perdre une fois, elle coûterait trop à conserver.

Nos maux moraux sont tous dans l'opinion, hors un seul, qui est le crime ; et celui-là dépend de nous : nos maux physiques se détruisent ou nous détruisent. Le temps ou la mort sont nos remèdes ; mais nous souffrons d'autant plus que nous savons moins souffrir ; et nous nous donnons plus de tourment pour guérir nos maladies, que nous n'en aurions à les supporter. Vis selon la nature, sois patient, et chasse les médecins ; tu n'éviteras pas la mort, mais tu ne la sentiras qu'une fois, tandis qu'ils la portent chaque jour dans ton imagination troublée, et que leur art mensonger, au lieu de prolonger tes jours, t'en ôte la jouissance. Je demanderai toujours quel vrai bien cet art a fait aux hommes. Quelques-uns de ceux qu'il guérit mourraient, il est vrai ; mais des millions qu'il tue resteraient en vie. Homme sensé, ne mets point à cette loterie, où trop de chances sont contre toi. Souffre, meurs ou guéris ; mais surtout vis jusqu'à ta dernière heure.

Tout n'est que folie et contradiction dans les institutions humaines. Nous nous inquiétons plus de notre vie à mesure qu'elle perd de son prix. Les vieillards la regrettent plus que les jeunes gens ; ils ne veulent pas perdre les apprêts qu'ils ont faits pour en jouir ; à soixante ans, il est bien cruel de mourir avant d'avoir commencé de vivre. On croit que l'homme a un vif amour pour sa conservation, et cela est vrai ; mais on ne voit pas que cet amour, tel que nous le sentons, est en grande partie l'ouvrage des hommes. Naturellement l'homme ne s'inquiète pour se conserver qu'autant que les moyens en sont en son pouvoir ; sitôt que ces moyens lui échappent, il se tranquillise et meurt sans se tourmenter inutilement. La première loi de la résignation nous vient de la nature. Les sauvages, ainsi que les bêtes, se débattent fort peu contre la mort, et l'endurent presque sans se plaindre. Cette loi détruite, il s'en forme une autre qui vient de la raison ; mais peu savent l'en tirer, et cette résignation factice n'est jamais aussi pleine et entière que la première. (...)

O homme ! resserre ton existence au dedans de toi, et tu ne seras plus misérable. Reste à la place que la nature t'assigne dans la chaîne des êtres, rien ne t'en pourra faire sortir ; ne regimbe point contre la dure loi de la nécessité, et n'épuise pas, à vouloir lui résister, des forces que le ciel ne t'a point données pour étendre ou prolonger ton existence, mais seulement pour la conserver comme il lui plaît et autant qu'il lui plaît. Ta liberté, ton pouvoir, ne s'étendent qu'aussi loin que tes forces naturelles, et pas au delà ; tout le reste n'est qu'esclavage, illusion, prestige. La domination même est servile, quand elle tient à l'opinion ; car tu dépends des préjugés de ceux que tu gouvernes par les préjugés. Pour les conduire comme il te plaît, il faut te conduire comme il leur plaît. Ils n'ont qu'à changer de manière de penser, il faudra bien par force que tu changes de manière d'agir. Ceux qui t'approchent n'ont qu'à savoir gouverner les opinions du peuple que tu crois gouverner, ou des favoris qui te gouvernent ou celles de ta famille, ou les tiennes propres : ces vizirs, ces courtisans, ces prêtres, ces soldats, ces valets, ces caillettes, et jusqu'à des enfants, quand tu serais un Thémistocle en génie, vont te mener, comme un enfant toi-même au milieu de tes légions. Tu as beau faire, jamais ton autorité réelle n'ira plus loin que tes facultés réelles. Sitôt qu'il faut voir par les yeux des autres, il faut vouloir par leurs volontés. Mes peuples sont mes sujets, dis-tu fièrement. Soit. Mais toi, qu'es-tu ? Le sujet de tes ministres. Et tes ministres à leur tour, que sont-ils ? Les sujets de leurs commis, de leurs maîtresses, les valets de leurs valets. Prenez tout, usurpez tout, et puis versez l'argent à pleines mains ; dressez des batteries de canon ; élevez des gibets, des roues ; donnez des lois, des édits ; multipliez les espions, les soldats, les bourreaux, les prisons, les chaînes : pauvres petits hommes, de quoi vous sert tout cela ? Vous n'en serez ni mieux servis, ni moins volés, ni moins trompés, ni plus absolus. Vous direz toujours : nous voulons ; et vous ferez toujours ce que voudront les autres.

Le seul qui fait sa volonté est celui qui n'a pas besoin, pour la faire, de mettre les bras d'un autre au bout des siens : d'où il suit que le premier de tous les biens n'est pas l'autorité, mais la liberté. L'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut, et fait ce qu'il lui plaît. Voilà ma maxime fondamentale. Il ne s'agit que de l'appliquer à l'enfance, et toutes les règles de l'éducation vont en découler. »



Rousseau, *Emile*, livre II



Un article de synthèse sur le désir d'immortalité...

« Faire l'histoire de l'immortalité nourrit le paradoxe : si l'immortalité était effective, elle ne serait soumise à aucune historicité. L'histoire, le processus, l'évolution : autant de notions contraires à l'immortalité. Il s'agit évidemment ici non pas de l'immortalité – dont on ne sait rien – mais bien de la pensée de l'immortalité et de ses grands jalons. Tenter d'en faire l'histoire – ce que nous ne pouvons faire ici de façon exhaustive, ni à la manière d'un historien des idées – c'est chercher, sous la pensée de l'immortalité, le rapport de l'homme à lui-même, de l'homme à l'autre que lui (la transcendance, les arrières mondes, Dieu) et de l'homme dans son rapport aux autres (son inscription dans la société des hommes, dans l'histoire, etc.). Il va de soi que la pensée de l'immortalité va évoluer selon les découvertes scientifiques, les changements de paradigmes et de représentation du monde, l'évolution du rapport au temps, les croyances, la sécularisation, etc. Autrement dit qu'on ne peut en faire une histoire hors contextualisation. Néanmoins, s'il est un invariant, c'est ce désir d'immortalité qui meut les hommes, dans leur ensemble, en

tant qu'espère humaine – perdurer, résister aux catastrophes naturelles, à l'apocalypse, sur terre ou ailleurs, etc. et l'homme en particulier, cet individu voué à la mort, et dont l'activité incessante tend à en repousser le terme, ou à la dépasser en inscrivant pour les générations futures une trace de son passage. Désir d'immortalité : l'invariant ; autour duquel l'immortalité change de forme en fonction des époques. Pour le montrer, nous renoncerons donc à une histoire à proprement parler, pour privilégier trois figures.

L'immortalité chez les Grecs

Hannah Arendt a rendu compte de la première dans plusieurs de ses ouvrages, mais nous citerons surtout « le concept d'histoire » publié dans *La Crise de la culture*. Elle y parle d'« immortalisation », cette action qui porte un nom en grec difficilement traduisible [αθανατίζειν], et qui engage trois types d'activité : l'objet qui immortalise mon action (une œuvre, une épopée, un monument), l'action elle-même, en tant qu'elle est héroïque, glorieuse, et de ce fait mémorable, et enfin le choix de vie philosophique qui consiste à côtoyer les choses immortelles (les objets de la pensée).

L'immortalité chez les Grecs fait donc signe vers l'œuvre, l'action mémorable, ou la vie philosophique. Mais pour que cette action d'immortaliser soit possible, il fallait « un espace impérissable garantissant que l'« immortalisation » ne serait pas vaine », un espace politique où ces actions apparaissent. Il y a donc un lien organique entre le désir d'immortalité et la communauté politique, car elle seule garantit la possibilité même de se survivre.

Il faut pour comprendre cette idée – fort éloignée de notre propre conception de la communauté politique – rappeler que pour les Grecs le corps politique était la réponse au besoin de l'homme de dépasser la mortalité et la fugacité des choses : « A l'extérieur du corps politique, la



vie humaine n'était pas seulement ni même en premier lieu menacée, car exposée à la violence des autres ; elle était dépourvue de signification et de dignité parce qu'en aucun cas elle ne pouvait laisser de traces. » Et Arendt de poursuivre : « Telle était la raison de l'anathème jeté par la pensée grecque sur toute la sphère de la vie privée, dont l'"idiotie" consistait en cela qu'elle se préoccupait seulement de survie », et de convoquer Cicéron pour qui « seules l'édification et la conservation de communautés politiques peut permettre à la vertu humaine d'égaliser les actions des dieux ». Voilà la polis promue comme lieu du commun, où les hommes libres tâchent de rendre manifeste ce qui seul peut les rendre éternels : la valeur, l'exemple, la justice, etc. qui égalerait l'Olympe des dieux.

L'immortalité est donc associée à un espace commun qui permet à la liberté de se déployer. Le politique est intrinsèquement lié à la possibilité d'une immortalité, c'est-à-dire pour les Grecs, d'une forme de mémoire qui exalte les valeurs de l'humanité.

L'immortalité des chrétiens, un changement de paradigme

Dès lors que l'immortalité est la récompense *post-mortem* d'une vie traversée par la foi et l'exercice spirituel – pour le dire très vite – le rapport au temps présent, au temps de la vie s'en trouve modifié. Et non seulement le rapport au temps, mais aussi et surtout à l'espace politique. Celui-ci est rétrogradé au regard du royaume divin.

L'immortalité est certes indexée à un certain type de comportement, d'obéissance, de ferveur – parfois même de prédestination comme chez Calvin, ou d'élection comme chez Luther –, il n'en reste pas moins que le rapport au politique devient annexe, voire accessoire. Le salut ne viendra pas du monde des hommes, y compris ou encore moins de leur communauté politique, mais de l'âme ; et si communauté il doit y avoir, elle peut à la limite se penser comme ordre religieux, qui fait vœu de se couper plus ou moins radicalement du monde.

Il y a de nombreuses modalités théologiques, des variantes infinies au sein de l'espace chrétien : ce qui demeure, c'est cette partition entre la terre et les cieux, le corps et l'âme, la mortalité et l'immortalité. Et plus qu'une partition, c'est une scission.

Il se peut que la parole de l'Évangile incite à faire le bien autour de soi, à organiser une société plus juste, il se peut que le message du Christ rejoigne l'action révolutionnaire, il se peut que l'interprétation des textes ait une efficacité ici et maintenant ; il n'empêche, la vraie vie est ailleurs. Ce qui permet à l'occasion de nourrir une forme de résistance intérieure à la tyrannie, de survivre à l'horreur organisée des hommes, de se révolter contre les iniquités, mais c'est toujours au nom d'autre chose. La transcendance porte plus de promesses que l'immanence. L'au-delà est plus gratifiant que l'ici-bas. Pourquoi changer le monde puisque le vrai monde est ailleurs ? Le sacrifice des premiers chrétiens, aujourd'hui les attentats kamikazes au nom d'une autre religion du livre, montrent bien le désintérêt pour la vie terrestre au profit d'une vie éternelle.

Avec le transhumanisme, une immortalité consumériste

Changement plus radical encore de paradigme : l'immortalité à l'heure du transhumanisme. Le désir est toujours là, intact, de perdurer au-delà de soi-même, de ne jamais mourir. Mais l'immortalité a complètement changé de visage : il ne s'agit plus d'exploit héroïque dont la mémoire sert l'édification des jeunes générations et crée un pont entre les différents âges de l'humanité ; il ne s'agit plus non plus de mépriser les biens de ce monde, avec la conviction que nous attend un paradis au-delà de la mort.

Certes, l'histoire est passée par là, les progrès scientifiques nous ont transportés d'un monde clos et orienté, à un univers infini où l'homme n'est que poussière, mais où il retrouve une dignité par sa foi en Dieu et par sa découverte de la conscience, puis à un monde potentiellement fini depuis que l'homme l'a modifié sans retour en arrière possible, au point de créer à l'aide des lois de la nature des armes qui peuvent la détruire. La conception du temps aussi a changé : il a été cyclique pour les Grecs, puis orienté vers un progrès infini dans la modernité, il a été assujéti à ce que les hommes pensaient pouvoir créer – leur histoire. La croyance au progrès a cédé la place à la perspective apocalyptique de la fin : destruction des ressources naturelles, réchauffement climatique sont comme autant de signes d'une irréversibilité qui infléchit l'idée même du futur.

Aujourd'hui, le temps s'empêtre dans un présent sans cesse recommencé, il s'est accéléré au point de bégayer, il s'ouvre à un flux permanent d'informations détemporalisées en demeurant sur la toile, ou oubliées à peine énoncées, pour être remplacées par d'autres. Un temps désynchronisé, qui ne suit plus la révolution des planètes ni le rythme des saisons, qui ne suit plus un rythme commun : mais un temps où l'homme demeure mortel, et cet obstacle aux progrès de la science – et à l'*hybris* qui lui est constitutif – lui apparaît comme une humiliation.

L'être humain désire l'immortalité : mais désormais pour lui-même. En tant qu'être vivant et non plus en tant que héros qui laisserait à méditer une action porteuse de valeurs ; une immortalité qui ne consacrerait pas les efforts de son âme, ni qui serait le résultat d'une promesse fondée sur la seule croyance : il faut de l'immortalité ici et maintenant. Cette immortalité, on ne la cherche plus à travers ce qui faisait l'immortalité chez les Grecs, et en quelque sorte chez les chrétiens : des valeurs immortelles, qu'on les dise humaines ou divines, naturelles ou métaphysiques, au-delà des individus de passage et des vies éphémères. Des valeurs qui pouvaient faire communauté, et mémoire de communauté.

Le transhumanisme, lui, propose une immortalité qui n'est que continuité biologique, même si la biologie est elle-même modifiée – on reste dans le champ du vivant et non dans celui des valeurs. Le combat pour l'euthanasie montre qu'il est une chose supérieure à la vie : la dignité. Le transhumanisme est un projet eugénique, qui fait de la vie la valeur suprême. L'immortalité que la science promet est une immortalité de consommation, un bien que l'on peut acquérir moyennant finance. Elle n'échappe pas au règne économique d'un capitalisme moniste : elle en

manifeste même la vérité, ou ce qui fait la singularité de notre époque. Nul besoin d'inscrire une trace – toutes les traces s'effacent, et il n'y a plus d'espace politique pour la conserver : les seuls lieux de mémoire tendent à devenir cette immense mémoire des *big data* : tout s'y préserve au même titre. C'est la trace qui prime sur ce dont elle est la trace. Elle s'inscrit dans un flux continu – qu'elle soit trace d'un fait individuel ou d'une action collective. Les deux sont des data, et s'ils donnent lieu à des commentaires, ceux-là à leur tour deviennent des data. La valeur des choses est nivelée, rabattue sur leur statut de fait.

Si les faits n'ont plus de valeur et s'il n'y a plus d'espace où cette valeur peut être interrogée, critiquée, partagée, s'il n'y a plus d'arrière-monde, ou si le risque est trop grand de déléguer l'immortalité à une simple croyance, dans un régime où les assurances calculent au plus avantageux le rapport au risque, si enfin la vie a un prix convertible en monnaie, alors l'immortalité aussi : elle n'est plus cet incommensurable qui guide, elle est un commensurable qui se calcule. Puisqu'elle n'est rien de plus que de la vie. Le simple fait de la vie. Logique de survivants. Durer le plus longtemps possible. Achille avait préféré une vie courte, mais une vie valeureuse. Privilégiant pour cela le coup d'éclat à la vie privée, dont – je rappelle les mots cités plus haut, « l'"idiotie" consistait en cela qu'elle se préoccupait seulement de survie »... Les choix ne se posent plus de la même manière. C'est le cadre même du questionnement qui s'est transformé. La notion d'immortalité en est l'un des symptômes. »



Si les faits n'ont plus de valeur et s'il n'y a plus d'espace où cette valeur peut être interrogée, critiquée, partagée, s'il n'y a plus d'arrière-monde, ou si le risque est trop grand de déléguer l'immortalité à une simple croyance, dans un régime où les assurances calculent au plus avantageux le rapport au risque, si enfin la vie a un prix convertible en monnaie, alors l'immortalité aussi : elle n'est plus cet incommensurable qui guide, elle est un commensurable qui se calcule. Puisqu'elle n'est rien de plus que de la vie. Le simple fait de la vie. Logique de survivants. Durer le plus longtemps possible. Achille avait préféré une vie courte, mais une vie valeureuse. Privilégiant pour cela le coup d'éclat à la vie privée, dont – je rappelle les mots cités plus haut, « l'"idiotie" consistait en cela qu'elle se préoccupait seulement de survie »... Les choix ne se posent plus de la même manière. C'est le cadre même du questionnement qui s'est transformé. La notion d'immortalité en est l'un des symptômes. »

Mazarine Pingéot,

Des Grecs au transhumanisme, l'idée d'immortalité comme symptôme de notre humanité (*The Conversation*, 17 octobre 2017)



ÉPREUVE DU GRAND ORAL

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

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

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

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

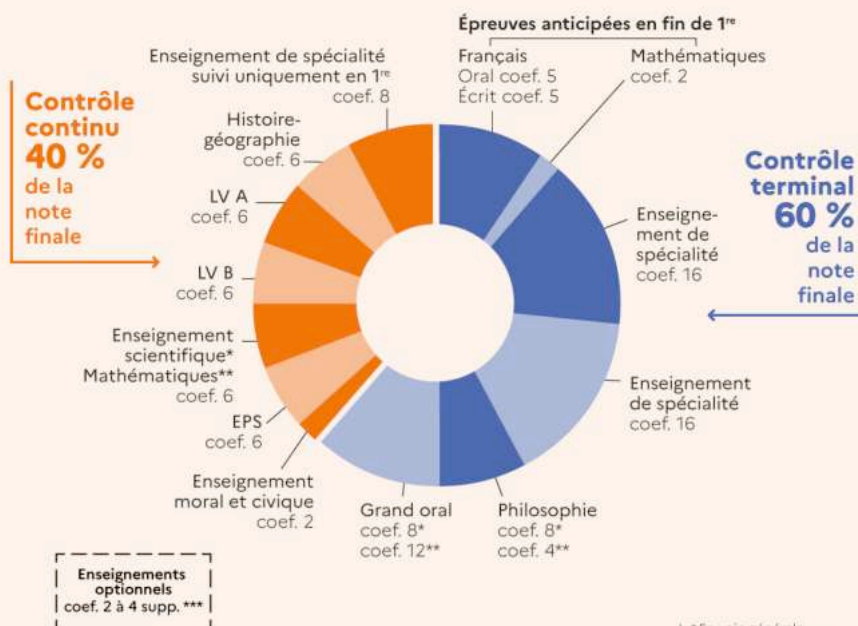
Le jury choisit une de ces deux questions. Le candidat a ensuite 20 minutes de préparation pour mettre en ordre ses idées et préparer s'il le souhaite un support sur du papier. Ce support est une aide pour la parole du candidat ; il n'a pas vocation à être donné à lire au jury. Il s'agit de notes, d'un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

L'épreuve se déroule en 2 temps :

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

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

LA RÉPARTITION DE LA NOTE FINALE AU BACCALAURÉAT GÉNÉRAL ET TECHNOLOGIQUE



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



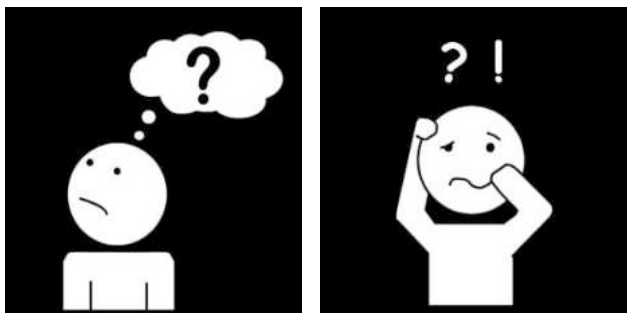
Annexe 1 - Grille d'évaluation indicative de l'épreuve orale terminale

	Qualité orale de l'épreuve	Qualité de la prise de parole en continu	Qualité des connaissances	Qualité de l'interaction	Qualité de construction de l'argumentation
Très insuffisant	Difficilement audible sur l'ensemble de la prestation. Le candidat ne parvient pas à capter l'attention.	Énoncés courts, ponctués de pause et de faux démarrages ou énoncés longs à la syntaxe mal maîtrisée.	Connaissances imprécises, incapacité à répondre aux questions, même avec une aide et des relances.	Réponses courtes ou rares. La communication repose principalement sur l'évaluateur.	Pas de compréhension du sujet, discours non argumenté et décousu.
Insuffisant	La voix devient plus audible et intelligible au fil de l'épreuve mais demeure monocorde. Vocabulaire limité ou approximatif	Discours assez clair mais vocabulaire limité et énoncés schématiques.	Connaissances réelles, mais difficultés à les mobiliser en situation à l'occasion des questions du jury.	L'entretien permet une amorce d'échange. L'interaction reste limitée.	Début de démonstration mais raisonnement lacunaire. Discours insuffisamment structuré.
Satisfaisant	Quelques variations dans l'utilisation de la voix ; prise de parole affirmée. Il utilise un lexique adapté. Le candidat parvient à susciter l'intérêt.	Discours articulé et pertinent, énoncés bien construits.	Connaissances précises, une capacité à les mobiliser en réponses aux questions du jury avec éventuellement quelques relances.	Répond, contribue, réagit. Se reprend, reformule en s'aidant des propositions du jury.	Démonstration construite et appuyée sur des arguments précis et pertinents.
Très satisfaisant	La voix soutient efficacement le discours. Qualités prosodiques marquées (débit, fluidité, variations et nuances pertinentes, etc.). Le candidat est pleinement engagé dans sa parole. Il utilise un vocabulaire riche et précis.	Discours fluide, efficace, tirant pleinement profit du temps et développant des propositions.	Connaissances maîtrisées, les réponses aux questions du jury témoignent d'une capacité à mobiliser ces connaissances à bon escient et à les exposer clairement.	S'engage dans sa parole, réagit de façon pertinente. Prend l'initiative dans l'échange. Exploite judicieusement les éléments fournis par la situation d'interaction.	Maîtrise des enjeux du sujet, capacité à conduire et exprimer une argumentation personnelle, bien construite et raisonnée.

ULTIMES MISES AU POINT REVISIONS ET ENTRAÎNEMENT

1. Déterminez la thèse et le plan de chaque texte.
2. Faites des recherches rapides sur l'auteur si besoin.
3. Tâchez de trouver, à chaque fois, le sujet de réflexion associé qui pourrait être soumis à votre sagacité : cela vous conduira à cerner les enjeux du texte.
4. Pour chaque texte, faites la liste des références philosophiques vues en cours et qui permettent de dialoguer avec la thèse de l'auteur (la confirmer, la contredire, la dépasser).
5. Pour chaque texte, trouvez des exemples et des références permettant d'illustrer son commentaire en montrant votre culture littéraire et générale.

Le Philofil, rubrique par rubrique, doit vous aider pour traiter les points 4 et 5.



Education, transmission et émancipation

« Evitons tout malentendu : il me semble que le conservatisme, pris au sens de conservation, est l'essence même de l'éducation, qui a toujours pour tâche d'entourer et de protéger quelque chose : l'enfant contre le monde, le monde contre l'enfant, le nouveau contre l'ancien, l'ancien contre le nouveau. Même la vaste responsabilité du monde qui est assumée ici implique bien sûr une attitude conservatrice. Mais cela ne vaut que dans le domaine de l'éducation, ou plus exactement dans celui des relations entre enfant et adulte, et non dans celui de la politique où tout se passe entre adultes et égaux. [...]

Pour préserver le monde de la mortalité de ses créateurs et de ses habitants, il faut constamment le remettre en place. Le problème est tout simplement d'éduquer de façon telle qu'une remise en place demeure effectivement possible, même si elle ne peut jamais être définitivement assurée. C'est justement, pour préserver ce qui est neuf et révolutionnaire dans chaque enfant que l'éducation doit être conservatrice ; elle doit protéger cette nouveauté et l'introduire comme un ferment nouveau dans un monde déjà vieux qui, si révolutionnaire que puissent être ses actes, est, du point de vue de la génération suivante, suranné et proche de la ruine. [...]

Dans le monde moderne, le problème de l'éducation tient au fait que par sa nature même l'éducation ne peut faire fi de l'autorité, ni de la tradition, et qu'elle doit cependant s'exercer dans un monde qui n'est pas structuré par l'autorité ni retenu par la tradition. [...]

En pratique, il en résulte que, premièrement, il faudrait bien comprendre que le rôle de l'école est d'apprendre aux enfants ce qu'est le monde, et non pas leur inculquer l'art de vivre. Étant donné que le monde est vieux, toujours plus vieux qu'eux, le fait d'apprendre est inévitablement tourné vers le passé, sans tenir compte de la proportion de notre vie qui sera consacrée au présent. Deuxièmement, la ligne qui sépare les enfants des adultes devrait signifier qu'on ne peut ni éduquer les adultes ni traiter les enfants comme de grandes personnes. »

Hannah Arendt, *La Crise de la culture*

Les expressions de la sensibilité

« Il se peut que je m'agace, aujourd'hui, parce que le mot "amour" ou tel autre ne rend pas compte de tel sentiment. Mais qu'est-ce que cela signifie : [...] A la fois que rien n'existe qui n'exige un nom, ne puisse en recevoir un et ne soit, même, négativement nommé par la carence du langage. Et, à la fois, que la nomination dans son principe même est un art : rien n'est donné sinon cette exigence ; "on ne nous a rien promis" dit Alain. Pas même que nous trouverions les phrases adéquates. Le sentiment parle : il dit qu'il existe, qu'on l'a faussement nommé, qu'il se développe mal et de travers, qu'il réclame un autre signe ou à son défaut un symbole qu'il puisse s'incorporer et qui corrigera sa déviation intérieure ; il faut chercher : le langage dit seulement qu'on peut tout inventer en lui, que l'expression est toujours possible, fut-elle indirecte, parce que la totalité verbale, au lieu de se réduire, comme on croit, au nombre fini des mots qu'on trouve dans le dictionnaire, se compose des différenciations infinies entre eux, en chacun d'eux – qui, seules, les actualisent. Cela veut dire que l'invention caractérise la parole : on inventera si les conditions sont favorables ; sinon l'on vivra mal des expériences mal nommées. Non : rien n'est promis, mais on peut dire en tout cas qu'il ne peut y avoir a priori d'inadéquation radicale du langage à son objet par cette raison que le sentiment est discours et le discours sentiment. »

Jean-Paul Sartre, *L'Idiot de la famille*

Les métamorphoses du moi

« Tout est dans un flux continu sur la terre. Rien n'y garde une forme constante et arrêtée, et nos affections qui s'attachent aux choses extérieures passent et changent nécessairement comme elles. Toujours en avant ou en arrière de nous, elles rappellent le passé qui n'est plus ou préviennent l'avenir qui souvent ne doit point être : il n'y a rien là de solide à quoi le cœur se puisse attacher. Aussi n'a-t-on guère ici-bas que du plaisir qui passe ; pour le bonheur qui dure, je doute qu'il y soit connu. A peine est-il dans nos plus vives jouissances un instant où le cœur puisse véritablement nous dire : Je voudrais que cet instant durât toujours ; et comment peut-on appeler bonheur un état fugitif qui nous laisse encore le cœur inquiet et vide, qui nous fait regretter quelque chose avant, ou désirer encore quelque chose après ? Mais s'il est un état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière et rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir ; où le temps ne soit rien pour elle, où le présent dure toujours sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte que celui seul de notre existence, et que ce sentiment seul puisse la remplir tout entière ; tant que cet état dure, celui qui s'y trouve peut s'appeler heureux, non d'un bonheur imparfait, pauvre et relatif, tel que celui qu'on trouve dans les plaisirs de la vie, mais d'un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir. Tel est l'état où je me suis trouvé souvent à l'île de Saint-Pierre dans mes rêveries solitaires, soit couché dans mon bateau que je laissais dériver au gré de l'eau, soit assis sur les rives du lac agité, soit ailleurs, au bord d'une belle rivière ou d'un ruisseau murmurant sur le gravier. »

Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire*



Création, continuités et ruptures

« Dans le plus petit comme dans le plus grand bonheur, il y a quelque chose qui fait que le bonheur est un bonheur : la possibilité d'oublier, ou pour le dire en termes plus savants, la faculté de sentir les choses, aussi longtemps que dure le bonheur, en dehors de toute perspective historique. L'homme qui est incapable de s'asseoir au seuil de l'instant en oubliant tous les événements du passé, celui qui ne peut pas, sans vertige et sans peur, se dresser un instant tout debout, comme une victoire, ne saura jamais ce qu'est un bonheur et, ce qui est pire, il ne fera jamais rien pour donner du bonheur aux autres. Imaginez l'exemple extrême : un homme qui serait incapable de ne rien oublier et qui serait condamné à ne voir partout qu'un devenir ; celui-là ne croirait pas à sa propre existence, il ne croirait plus en soi, il verrait tout se dissoudre en une infinité de points mouvants et finirait par se perdre dans ce torrent du devenir. Finalement, en vrai disciple d'Héraclite, il n'oserait même plus bouger un doigt. Tout action exige l'oubli, comme la vie des êtres organiques exige non seulement la lumière mais aussi l'obscurité. Un homme qui ne voudrait sentir les choses qu'historiquement serait pareil à celui qu'on forcerait à s'abstenir de sommeil ou à l'animal qui ne devrait vivre que de ruminer et de ruminer sans fin. Donc, il est possible de vivre presque sans souvenir et de vivre heureux, comme le démontre l'animal, mais il est encore impossible de vivre sans oubli. Ou plus simplement encore, il y a un degré d'insomnie, de rumination, de sens, historique qui nuit au vivant et qui finit par le détruire, qu'il s'agisse d'un homme, d'une peuple ou d'une civilisation. »

Nietzsche, *Considérations inactuelles*

Histoire et violence

« Ce n'est pas me réfuter en effet que de réfuter la non-violence. Je n'ai jamais plaidé pour elle. Et c'est une attitude qu'on me prête pour la commodité d'une polémique. Je ne pense pas qu'il faille répondre aux coups par la bénédiction. Je crois que la violence est inévitable, les années d'occupation me l'ont appris. Pour tout dire, il y a eu, en ce temps-là, de terribles violences qui ne m'ont posé aucun problème. Je ne dirai donc point qu'il faut supprimer toute violence, ce qui serait souhaitable, mais utopique, en effet. Je dis seulement qu'il faut refuser toute légitimation de la violence, que cette légitimation lui vienne d'une raison d'Etat absolue, ou d'une philosophie totalitaire. La violence est à la fois inévitable et injustifiable. Je crois qu'il faut lui garder son caractère exceptionnel et la resserrer dans les limites qu'on peut. Je ne prêche donc ni la non-violence, j'en sais malheureusement l'impossibilité, ni, comme disent les farceurs, la sainteté : je me connais trop pour croire à la vertu toute pure. Mais dans un monde où l'on s'emploie à justifier la terreur avec des arguments opposés, je pense qu'il faut apporter une limitation à la violence, la cantonner dans certains secteurs quand elle est inévitable, amortir ses effets terrifiants en l'empêchant d'aller jusqu'au bout de sa fureur. J'ai horreur de la violence confortable. J'ai horreur de ceux dont les paroles vont plus loin que les actes. C'est en cela que je me sépare de quelques-uns de nos grands esprits, dont je m'arrêterai de mépriser les appels au meurtre quand ils tiendront eux-mêmes les fusils de l'exécution. »

Albert Camus, « Première réponse à d'Astier de la Vigerie », *Essais*

L'humain et ses limites

« Le Prométhée définitivement déchaîné, auquel la science confère des forces jamais encore connues et l'économie son impulsion effrénée, réclame une éthique qui, par des entraves librement consenties, empêche le pouvoir de l'homme de devenir une malédiction pour lui. La thèse liminaire de ce livre est que la promesse de la technique moderne s'est inversée en menace, ou bien que celle-ci s'est indissolublement liée à celle-là. Elle va au-delà du constat d'une menace physique. La soumission de la nature destinée au bonheur humain a entraîné, par la démesure de son succès, qui s'étend maintenant également à la nature de l'homme lui-même, le plus grand défi pour l'être humain que son faire ait jamais entraîné. Tout en lui est inédit, sans comparaison possible avec ce qui précède, tant du point de vue de la modalité que du point de vue de l'ordre de grandeur : ce que l'homme peut faire aujourd'hui et ce que par la suite il sera contraint de continuer à faire, dans l'exercice irrésistible de ce pouvoir, n'a pas son équivalent dans l'expérience passée. Toute sagesse héritée, relative au comportement juste, était taillée en vue de cette expérience. Nulle éthique traditionnelle ne nous instruit donc sur

les normes du « bien » et du « mal » auxquelles doivent être soumises les modalités entièrement nouvelles du pouvoir et de ses créations possibles. La terre nouvelle de la pratique collective, dans laquelle nous sommes entrés avec la technologie de pointe, est encore une terre vierge de la théorie éthique. Dans ce vide (qui est en même temps le vide de l'actuel relativisme des valeurs) s'établit la recherche présentée ici. Qu'est-ce qui peut servir de boussole ? L'anticipation de la menace elle-même ! C'est seulement dans les premières lueurs de son orage qui nous vient du futur, dans l'aurore de son ampleur planétaire et dans la profondeur de ses enjeux humains, que peuvent être découverts les principes éthiques, desquels se laissent déduire les nouvelles obligations correspondant au pouvoir nouveau ».

Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*



Pour conclure

« Pour étouffer par avance toute révolte, il ne faut pas s'y prendre de manière violente. Les méthodes du genre de celles d'Hitler sont dépassées. Il suffit de créer un conditionnement collectif si puissant que l'idée même de révolte ne viendra même plus à l'esprit des hommes.

L'idéal serait de formater les individus dès la naissance en limitant leurs aptitudes biologiques innées. Ensuite, on poursuivrait le conditionnement en réduisant de manière drastique l'éducation, pour la ramener à une forme d'insertion professionnelle. Un individu inculte n'a qu'un horizon de pensée limité et plus sa pensée est bornée à des préoccupations médiocres, moins il peut se révolter. Il faut faire en sorte que l'accès au savoir devienne de plus en plus difficile et élitiste. Que le fossé se creuse entre le peuple et la science, que l'information destinée au grand public soit anesthésiée de tout contenu à caractère subversif.

Surtout pas de philosophie. Là encore, il faut user de persuasion et non de violence directe : on diffusera massivement, via la télévision, des divertissements flattant toujours l'émotionnel ou l'instinctif. On occupera les esprits avec ce qui est futile et ludique. Il est bon, dans un bavardage et une musique incessante, d'empêcher l'esprit de penser. On mettra la sexualité au premier rang des intérêts humains. Comme tranquillisant social, il n'y a rien de mieux.

En général, on fera en sorte de bannir le sérieux de l'existence, de tourner en dérision tout ce qui a une valeur élevée, d'entretenir une constante apologie de la légèreté ; de sorte que l'euphorie de la publicité devienne le standard du bonheur humain et le modèle de la liberté. Le conditionnement produira ainsi de lui-même une telle intégration, que la seule peur – qu'il faudra entretenir – sera celle d'être exclus du système et donc de ne plus pouvoir accéder aux conditions nécessaires au bonheur.

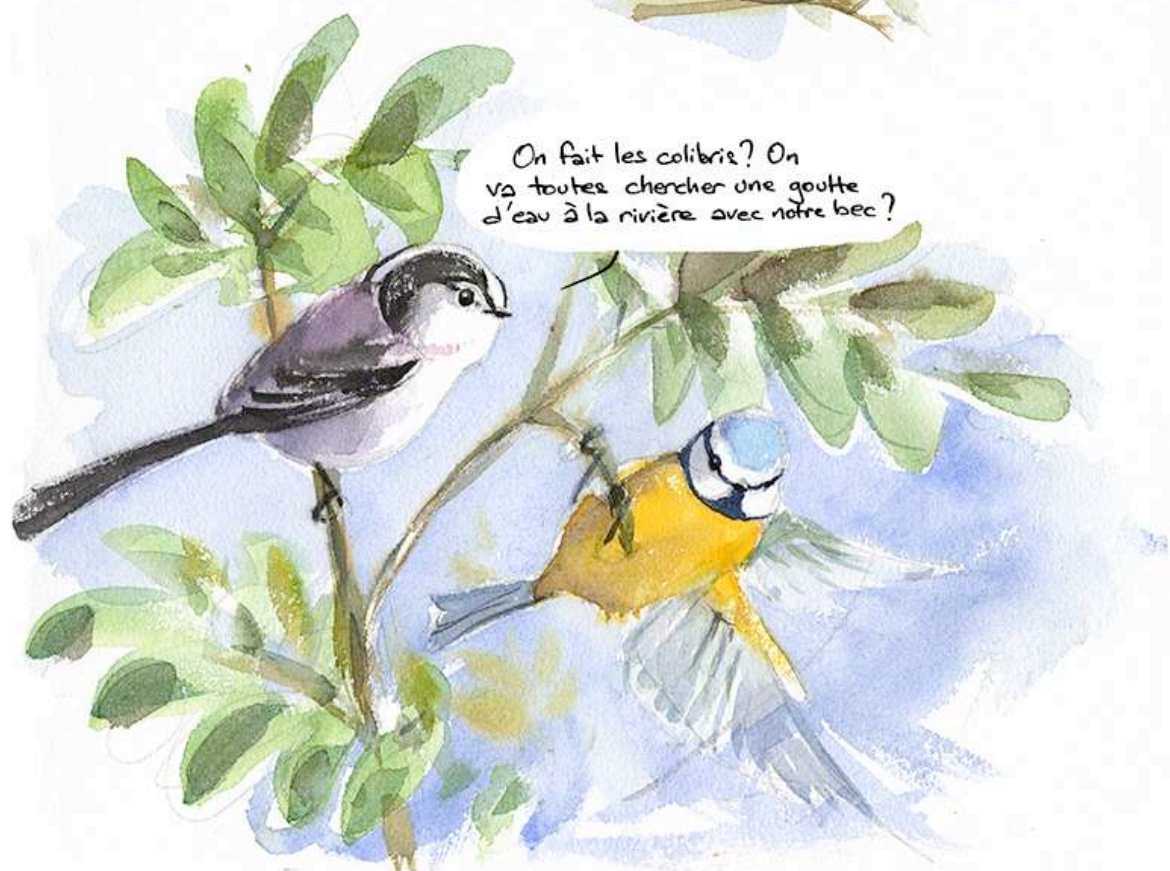
L'homme de masse, ainsi produit, doit être traité comme ce qu'il est : un veau, et il doit être surveillé comme doit l'être un troupeau. Tout ce qui permet d'endormir sa lucidité est bon socialement, ce qui menacerait de l'éveiller doit être ridiculisé, étouffé, combattu. Toute doctrine mettant en cause le système doit d'abord être désignée comme subversive et terroriste et ceux qui la soutiennent devront ensuite être traités comme tels. »

Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme*

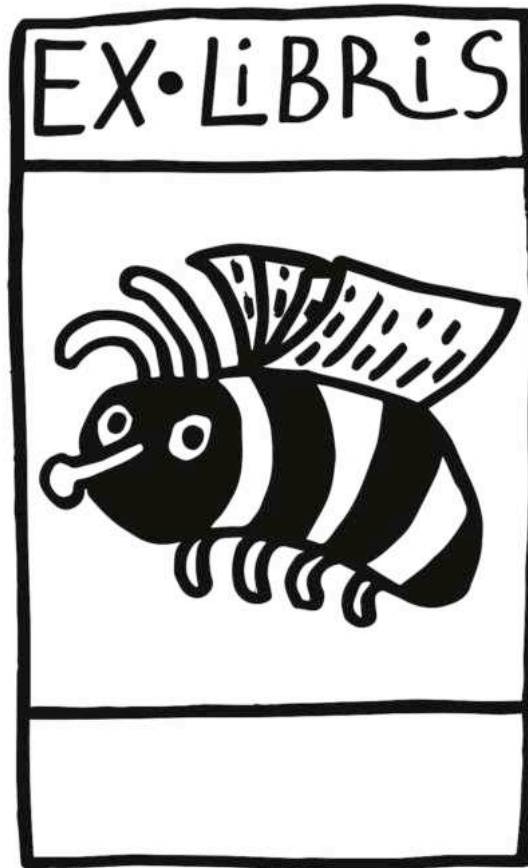


C'est le jardin
de la mairie quicrame ?

On dirait bien.



On fait les colibris ? On
va toutes chercher une goutte
d'eau à la rivière avec notre bec ?



PHILOFIL
<https://www.philofil.net>