

La parole, une arme politique

Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*

1er chapitre : « *Qu'est-ce qu'écrire ?* » 1948

Parler c'est agir : toute chose qu'on nomme n'est déjà plus tout à fait la même, elle a perdu son innocence. Si vous nommez la conduite d'un individu vous la lui révélez : il se voit. Et comme vous la nommez, en même temps, à tous les autres, il se sait vu dans le moment qu'il se voit ; son geste furtif, qu'il oubliait en le faisant, se met à exister énormément, à exister pour tous, il s'intègre à l'esprit objectif, il prend des dimensions nouvelles, il est récupéré. Après cela comment voulez-vous qu'il agisse de la même manière ? Ou bien il persévérera dans sa conduite par obstination et en connaissance de cause, ou bien il l'abandonnera. Ainsi, en parlant, je dévoile la situation par mon projet même de la changer ; je la dévoile à moi-même et aux autres pour la changer je la dévoile à moi-même et aux autres pour la changer ; je l'atteins en plein cœur, je la transperce et je la fixe sous les regards ; à présent j'en dispose, à chaque mot que je dis, je m'engage un peu plus dans le monde, et du même coup, j'en émerge un peu davantage puisque je le dépasse vers l'avenir. Ainsi le prosateur est un homme qui a choisi un certain mode d'action secondaire qu'on pourrait nommer l'action par dévoilement. Il est donc légitime de lui poser cette question seconde : quel aspect du monde veux-tu dévoiler, quel changement veux-tu apporter au monde par ce dévoilement ? L'écrivain « engagé » sait que la parole est action ; il sait que dévoiler c'est changer et qu'on ne peut dévoiler qu'en projetant de changer. Il a abandonné le rêve impossible de faire une peinture impartiale de la société et de la condition humaine. [...] Il sait que les mots, comme dit Brice Parain, sont des « pistolets chargés ». S'il parle, il tire. Il peut se taire, mais puisqu'il a choisi de parler, il faut que ce soit comme un homme, en visant des cibles et non comme un enfant, au hasard, en fermant les yeux et pour le seul plaisir d'entendre les détonations. Nous tenterons plus loin de déterminer ce que peut être le but de la littérature. Mais dès à présent nous pouvons conclure que l'écrivain a choisi de dévoiler le monde et singulièrement l'homme aux autres hommes pour que ceux-ci prennent en face de l'objet ainsi mis à nu leur entière responsabilité. Nul n'est censé ignorer la loi parce qu'il y a un code et que la loi est chose écrite : après cela, libre à vous de l'enfreindre, amis vous savez les risques que vous courez. Pareillement la fonction de l'écrivain est de faire en sorte que nul ne puisse ignorer le monde et que nul ne puisse s'en dire innocent. Et comme il s'est une fois engagé dans l'univers du langage, il ne peut plus jamais feindre qu'il ne sache pas parler : si vous entrez dans l'univers des significations, il n'y a plus rien à faire pour en sortir ; qu'on laisse les mots s'organiser en liberté, ils feront des phrases et chaque phrase contient le langage tout entier et renvoie à tout l'univers ; le silence même se définit par rapport aux mots, comme la pause, en musique, reçoit sans sens des groupes de notes qui l'entourent. Ce silence est un moment du langage ; se taire ce n'est pas être muet, c'est refuser de parler, donc parler encore. Si un écrivain a choisi de se taire sur un aspect quelconque du monde, ou, selon une locution qui dit bien ce qu'elle veut dire, de *le passer sous silence*, on est en droit de lui poser une troisième question : pourquoi as-tu parlé de ceci plutôt que de cela et - puisque tu parles pour changer - pourquoi veux-tu changer ceci plutôt que cela ?

Thucydide, Histoire de la guerre du Péloponnèse, Livre II

36. C'est nous qui avons mis la cité en état de se suffire à elle-même en tout dans la guerre comme dans la paix. Les exploits guerriers qui nous ont permis d'acquérir ces avantages, l'ardeur avec laquelle nous-mêmes ou nos pères nous avons repoussé les attaques des Barbares ou des Grecs, je ne veux pas m'y attarder ; vous les connaissez tous, aussi je les passerai sous silence. Mais la formation qui nous a permis d'arriver à ce résultat, la nature des institutions politiques et des mœurs qui nous ont valu ces avantages, voilà ce que je vous montrerai d'abord ; je continuerai par l'éloge de nos morts, car j'estime que dans les circonstances présentes un pareil sujet est d'actualité et que la foule entière des citoyens et des étrangers peut en tirer un grand profit.

37. Notre constitution politique n'a rien à envier aux lois qui régissent nos voisins ; loin d'imiter les autres, nous donnons l'exemple à suivre. Du fait que l'État, chez nous, est administré dans l'intérêt de la masse et non d'une minorité, notre régime a pris le nom de démocratie. En ce qui concerne les différends particuliers, l'égalité est assurée à tous par les lois ; mais en ce qui concerne la participation à la vie publique, chacun obtient la considération en raison de son mérite, et la classe à laquelle il appartient importe moins que sa valeur personnelle ; enfin nul n'est gêné par la pauvreté et par l'obscurité de sa condition sociale, s'il peut rendre des services à la cité. La liberté est notre règle dans le gouvernement de la république et dans nos relations quotidiennes la suspicion n'a aucune place ; nous ne nous irritons pas contre le voisin, s'il agit à sa tête ; enfin nous n'usons pas de ces humiliations qui, pour n'entraîner aucune perte matérielle, n'en sont pas moins douloureuses par le spectacle qu'elles donnent. La contrainte n'intervient pas dans nos relations particulières ; une crainte salutaire nous retient de transgresser les lois de la république ; nous obéissons toujours aux magistrats et aux lois et, parmi celles-ci, surtout à celles qui assurent la défense des opprimés et qui, tout en n'étant pas codifiées, impriment à celui qui les viole un mépris universel.

38. En outre pour dissiper tant de fatigues, nous avons ménagé à l'âme des délassements fort nombreux ; nous avons institué des jeux et des fêtes qui se succèdent d'un bout de l'année à l'autre, de merveilleux divertissements particuliers dont l'agrément journalier bannit la tristesse. L'importance de la cité y fait affluer toutes les ressources de la terre et nous jouissons aussi bien des productions de l'univers que de celles de notre pays.

39. En ce qui concerne la guerre, voici en quoi nous différons de nos adversaires. Notre ville est ouverte à tous ; jamais nous n'usons de Xénélasies¹ pour écarter qui que ce soit d'une connaissance ou d'un spectacle, dont la révélation pourrait être profitable à nos ennemis. Nous fondons moins notre confiance sur les préparatifs et les ruses de guerre que sur notre propre courage au moment de l'action. En matière d'éducation, d'autres peuples, par un entraînement pénible, accoutument les enfants dès le tout jeune âge au courage viril ; mais nous, malgré notre genre de vie sans contrainte, nous affrontons avec autant de bravoure qu'eux des dangers semblables. En voici une preuve ; les Lacédémoniens, quand ils se mettent en campagne contre nous, n'opèrent pas seuls, mais avec tous leurs alliés ; nous, nous pénétrons seuls dans le territoire de nos voisins et très souvent nous n'avons pas trop de peine à triompher, en pays étranger, d'adversaires qui défendent leurs propres foyers. De plus, jamais jusqu'ici nos ennemis ne se sont trouvés face à face avec toutes nos forces rassemblées ; c'est qu'il nous faut donner nos soins à notre marine et distraire de nos forces pour envoyer des détachements sur bien des points de notre territoire. Qu'ils en viennent aux mains avec une fraction de nos troupes : vainqueurs, ils se vantent de nous avoir tous repoussés ; vaincus, d'avoir été défaits par

¹ Loi spartiate qui obligeait les étrangers à demander une autorisation pour résider dans la ville.

l'ensemble de nos forces. Admettons que nous affrontons les dangers avec plus d'insouciance que de pénible application, que notre courage procède davantage de notre valeur naturelle que des obligations légales, nous avons au moins l'avantage de ne pas nous inquiéter des maux à venir et d'être, à l'heure du danger, aussi braves que ceux qui n'ont cessé de s'y préparer. Notre cité a également d'autres titres à l'admiration générale.

40. Nous savons concilier le goût du beau avec la simplicité et le goût des études avec l'énergie. Nous usons de la richesse pour l'action et non pour une vaine parade en paroles. Chez nous, il n'est pas honteux d'avouer sa pauvreté ; il l'est bien davantage de ne pas chercher à l'éviter. Les mêmes hommes peuvent s'adonner à leurs affaires particulières et à celles de l'Etat ; les simples artisans peuvent entendre suffisamment les questions de politique. Seuls nous considérons l'homme qui n'y participe pas comme un inutile et non comme un oisif. C'est par nous-mêmes que nous décidons des affaires, que nous nous en faisons un compte exact pour nous, la parole n'est pas nuisible à l'action, ce qui l'est, c'est de ne pas se renseigner par la parole avant de se lancer dans l'action. Voici donc en quoi nous nous distinguons : nous savons à la fois apporter de l'audace et de la réflexion dans nos entreprises. Les autres, l'ignorance les rend hardis, la réflexion indécis. Or ceux-là doivent être jugés les plus valeureux qui, tout en connaissant exactement les difficultés et les agréments de la vie, ne se détournent pas des dangers. En ce qui concerne la générosité, nous différons également du grand nombre ; car ce n'est pas par les bons offices que nous recevons, mais par ceux que nous rendons, que nous acquérons des amis. Le bienfaiteur se montre un ami plus sûr que l'obligé ; il veut, en lui continuant sa bienveillance, sauvegarder la reconnaissance qui lui est due ; l'obligé se montre plus froid, car il sait qu'en payant de retour son bienfaiteur, il ne se ménage pas de la reconnaissance, mais acquitte une dette. Seuls nous obéissons à la confiance propre aux âmes libérales et non à un calcul intéressé, quand nous accordons hardiment nos bienfaits.

41. En un mot, je l'affirme, notre cité dans son ensemble est l'école de la Grèce et, à considérer les individus, le même homme sait plier son corps à toutes les circonstances avec une grâce et une souplesse extraordinaires. Et ce n'est pas là un vain étalage de paroles, commandées par les circonstances, mais la vérité même ; la puissance que ces qualités nous ont permis d'acquérir vous l'indique. Athènes est la seule cité qui, à l'expérience, se montre supérieure à sa réputation ; elle est la seule qui ne laisse pas de rancune à ses ennemis, pour les défaites qu'elle leur inflige, ni de mépris à ses sujets pour l'indignité de leurs maîtres. Cette puissance est affirmée par d'importants témoignages et d'une façon éclatante à nos yeux et à ceux de nos descendants ; ils nous vaudront l'admiration, sans que nous ayons besoin des éloges d'un Homère ou d'un autre poète épique capable de séduire momentanément, mais dont les fictions seront contredites par la réalité des faits. Nous avons forcé la terre et la mer entières à devenir accessibles à notre audace, partout nous avons laissé des monuments éternels des défaites infligées à nos ennemis et de nos victoires. Telle est la cité dont, avec raison, ces hommes n'ont pas voulu se laisser dépouiller et pour laquelle ils ont péri courageusement dans le combat ; pour sa défense nos descendants consentiront à tout souffrir.

Cornelius Castoriadis, *La polis grecque et l'invention de la démocratie*, 1986

La participation générale à la politique implique la création, pour la première fois dans l'histoire, d'un espace public. L'accent que Hannah Arendt a mis sur cet espace, l'élucidation de sa signification qu'elle a fournie forment l'une de ses contributions majeures à l'intelligence de la création institutionnelle grecque. Je me limiterai en conséquence à quelques points supplémentaires.

L'émergence d'un espace public signifie qu'un domaine public est créé qui « appartient à tous » (ta koina). Le « public » cesse d'être une affaire « privée » — du roi, des prêtres, de la

bureaucratie, des hommes politiques, des spécialistes, etc. Les décisions touchant les affaires communes doivent être prises par la communauté.

Mais l'essence de l'espace public ne renvoie pas aux seules « décisions finales » ; si tel était le cas, cet espace serait plus ou moins vide. Il renvoie également aux pré-supposés des décisions, à tout ce qui mène à elles. Tout ce qui importe doit apparaître sur la scène publique. On en trouve la matérialisation effective dans la présentation de la loi, par exemple : les lois sont gravées dans le marbre et exposées en public afin que chacun puisse les voir. Mais, et cela est bien plus important, cette règle se matérialise également dans la parole des gens qui se parlent librement de politique, et de tout ce qui peut les intéresser, dans l'agora, avant de délibérer à l'*ecclèsia*. Pour comprendre le formidable changement historique que cela suppose, il n'est que de comparer cette situation avec la situation « asiatique » typique.

Cela équivaut à la création de la possibilité — et de la réalité — de la liberté de parole, de pensée, d'examen et de questionnement sans limites. Et cette création établit le logos comme circulation de la parole et de la pensée au sein de la collectivité. Elle va de pair avec les deux traits fondamentaux du citoyen déjà mentionnés : l'*isègoria*, droit égal pour chacun de parler en toute franchise, et la *parrhèsia*, l'engagement pris par chacun de parler réellement en toute liberté dès qu'il est question d'affaires publiques.

Il importe d'insister ici sur la distinction entre le « formel » et le « réel ». L'existence d'un espace public n'est pas une simple affaire de dispositions juridiques garantissant à tous la même liberté de propos, etc. Ces clauses ne sont jamais qu'une condition de l'existence d'un espace public. L'essentiel est ailleurs : qu'est-ce que la population va faire de ces droits ? Les traits déterminants à cet égard sont le courage, la responsabilité et la honte (*aidôs, aischunè*). A défaut de cela l'« espace public » devient simplement un espace pour la propagande, la mystification et la pornographie — à l'exemple de ce qui arrive de plus en plus actuellement. Il n'est pas de dispositions juridiques qui peuvent contrecarrer une telle évolution — ou alors elles engendrent des maux pires que ceux qu'elles prétendent guérir. Seule l'éducation (*paideia*) des citoyens en tant que tels peut donner un véritable et authentique contenu à l'« espace public ». Mais cette *paideia* n'est pas, principalement, une question de livres et de crédits pour les écoles. Elle est d'abord et avant tout la prise de conscience du fait que la polis, c'est aussi vous, et que son destin dépend aussi de votre réflexion, de votre comportement et de vos décisions autrement dit, elle est participation à la vie politique.

La création d'un *temps public* ne revêt pas moins d'importance que cette création d'un espace public. Par temps public, je n'entends pas l'institution d'un calendrier, d'un temps « social », d'un système de repères temporels sociaux — chose qui, naturellement, existe partout —, mais l'émergence d'une dimension où la collectivité puisse inspecter son propre passé comme le résultat de ses propres actions et où s'ouvre un avenir indéterminé comme domaine de ses activités. Tel est bien le sens de la création de l'historiographie en Grèce. Il est frappant qu'à rigoureusement parler l'historiographie n'ait existé qu'en deux périodes de l'histoire de l'humanité : en Grèce antique, et dans l'Europe moderne, c'est-à-dire dans les deux sociétés où s'est développé un mouvement de remise en cause des institutions existantes. Les autres sociétés ne connaissent que le règne incontesté de la tradition, et/ou la simple « Consignation par écrit des événements » par les prêtres ou par les chroniqueurs des rois. Hérodote, en revanche, déclare que les traditions des Grecs ne sont pas dignes de foi. L'ébranlement de la tradition et la recherche critique des « véritables causes » vont naturellement de pair. Et cette connaissance du passé est ouverte à tous : Hérodote, dit-on, lisait ses Histoires aux Grecs rassemblés à l'occasion des Jeux olympiques. Et l'« Oraison funèbre » de Périclès contient un survol de l'histoire des Athéniens du point de vue de l'esprit des activités des générations successives — survol qui conduit jusqu'au temps présent et indique clairement de nouvelles tâches à accomplir dans l'avenir.

L'homme et l'animal

Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité*, 1674

Livre III, 3^{ème} partie, Chapitre V : du livre de Montaigne

Mais ce ne sont pas seulement les plus ignorants de tous les hommes, ce sont aussi les défenseurs des opinions les moins raisonnables. Car non seulement ils rejettent tout ce qui est de plus certain et de plus universellement reçu, pour se faire passer pour esprits forts ; mais par le même tour d'imagination, ils se plaisent à parler d'une manière décisive des choses les plus incertaines et les moins probables. Montaigne est visiblement frappé de cette maladie d'esprit ; et il faut nécessairement dire que non-seulement il ignorait la nature de l'esprit humain, mais même qu'il était dans des erreurs fort grossières sur ce sujet : supposé qu'il nous ait dit ce qu'il en pensait, comme il l'a dû faire.

Car que peut-on dire d'un homme qui confond l'esprit avec la matière ; qui rapporte les opinions les plus extravagantes de philosophes sur la nature de l'âme sans les mépriser, et même d'un air qui fait assez connaître qu'il approuve davantage les plus opposées à la raison ; qui ne voit pas la nécessité de l'immoralité de nos âmes ; qui pense que la raison humaine ne la peut reconnaître, et qui regarde les preuves que l'on en donne comme des songes que le désir fait naître en nous : *Somnia non docentis sed optantis* ; qui trouve à redire que *les hommes se séparent de la presse des autres créatures, et se distinguent des bêtes, qu'il appelle nos confrères et nos compagnons*, qu'il croit parler, s'entendre, et se moquer de nous, de même que nous parlons, que nous nous entendons, et que nous nous moquons d'elles ; qui met plus de différence d'un homme à un autre homme, que d'un homme à une bête ; qui donne jusqu'aux araignées *délibération, pensément et conclusion* ; et qui après avoir soutenu que la disposition du corps de l'homme n'a aucun avantage sur celle des bêtes, accepte volontiers ce sentiment : *que ce n'est point par la raison, par le discours et par l'âme que nous excellons sur les bêtes, mais par notre beauté, notre beau teint, et notre belle disposition de membres, pour laquelle il nous faut mettre notre intelligence, notre prudence et tout le reste à l'abandon*, etc. ? Peut-on dire qu'un homme qui se sert des opinions les plus bizarres pour conclure que *ce n'est point par vrai discours mais par une fierté et opiniâtreté, que nous nous préférons aux autres animaux*, eût une connaissance fort exacte de l'esprit humain, et croit-on en persuader les autres ?

Mais il faut faire justice à tout le monde, et dire de bonne foi quel était le caractère de l'esprit de Montaigne. Il avait peu de mémoire, encore moins de jugement, il est vrai ; mais ces deux qualités ne font point ensemble ce que l'on appelle ordinairement dans le monde beauté d'esprit. C'est la beauté, la vivacité et l'étendue de l'imagination, qui font passer pour bel esprit. Le commun des hommes estime le brillant, et non pas le solide ; parce que l'on aime davantage ce qui touche les sens, que ce qui instruit la raison. Ainsi en prenant beauté d'imagination pour beauté d'esprit, on peut dire que Montaigne avait l'esprit beau et même extraordinaire. Ses idées sont fausses, mais belles ; ses expressions irrégulières ou hardies, mais agréables ; ses discours mal raisonnés, mais bien imaginés.

Jeremy Bentham, *Déontologie*, 1834

Chapitre XVII

L'objet de ces pages est donc de promouvoir le bonheur de tous les hommes. Ton bonheur, lecteur, et celui de tous. Il est d'étendre la domination du bonheur partout où il y a un être

susceptible d'en recevoir les impressions ; d'ailleurs la sphère de l'action bienveillante n'est pas limitée à la race humaine. Car si les animaux que *nous* appelons inférieurs n'ont aucun titre à notre préoccupation, sur quel fondement repose la prétention de notre propre espèce ? On jugera que la chaîne de la vertu enserme l'ensemble de la création sensible – le bonheur que nous pouvons communiquer aux natures inférieures est intimement associé à celui de la race humaine, - et celui de la race humaine est lié étroitement au nôtre.

Il serait, d'ailleurs, grandement à désirer que quelque moraliste bienveillant prenne la création animale sous son patronage, et établisse leurs prétentions à la protection de la législation et aux sympathies du principe de vertu. Cet événement doit peut-être à peine être anticipé, tant qu'une si grande partie de la race humaine est elle-même exclue des influences de la bienfaisance et traitée comme les animaux inférieurs - non pas comme des *personnes*, mais comme des *choses*. Il est vrai que les tribus animales n'ont que peu de capacité leur permettant d'agir sur les sensibilités humaines - peu de moyens d'infliger des misères pour punir l'injustice et la cruauté, et encore moins pour récompenser l'humanité et la bienfaisance par la communication de plaisir à l'homme. Nous les privons de la vie ; – et cela est justifiable – leurs peines n'égalent pas nos jouissances – il y a un solde de bien. Mais pourquoi les tourmentons-nous, – pourquoi les torturons-nous ? Il serait difficile de trouver une raison pour laquelle la loi devrait leur nier sa propre interférence. La vraie question est : sont-ils susceptibles de peine ? Le plaisir peut-il leur être communiqué ? Qui tracera la ligne, – et où doit-elle être tracée parmi les degrés de la vie animale, qui vont de l'homme jusqu'à la créature la plus humble capable de distinguer entre souffrance et jouissance ? Est-ce la faculté de raisonner, ou celle à discourir qui la détermine ? Mais un cheval ou un chien adultes, est, au-delà de toute comparaison, un animal plus rationnel tout autant que plus susceptible de relation sociale qu'un nourrisson d'un jour, d'une semaine, ou même d'un mois. Et supposons que la situation soit différente, qu'en résulterait-il ? La question n'est pas, « peuvent-ils raisonner ? », « ni peuvent-ils parler ? », mais « peuvent-ils souffrir ? »

Jeremy Bentham, *Principes du droit pénal*, 1838

III, 16

Le législateur doit interdire tout ce qui peut mener à la cruauté. Les spectacles barbares des gladiateurs ont sans nul doute contribué à donner aux Romains cette férocité qu'ils ont montrée dans leurs guerres civiles. On ne peut pas attendre des gens habitués à mépriser la vie humaine dans leurs jeux, qu'ils la respectent quand ses passions sont déchaînées. Il est approprié, pour la même raison, d'interdire tout type de cruauté, qu'on l'exerce par amusement ou pour satisfaire notre glotonnerie. Les combats de coqs et les combats opposant un taureau à des chiens, la chasse au lièvre et au renard, la pêche et les autres amusements du même type, supposent nécessairement soit l'absence de réflexion soit un fonds d'inhumanité, puisqu'ils infligent à des êtres sensibles la souffrance la plus aiguë, et la mort la plus douloureuse et la plus lente dont on puisse jamais avoir idée. Pourquoi la loi devrait-elle refuser sa protection à un être sensible quel qu'il soit ? L'heure viendra où l'humanité étendra son manteau à tout ce qui respire. Nous avons commencé par prêter attention à la condition des esclaves ; nous finirons par adoucir celle de tous les animaux qui assistent à notre labeur ou subviennent à nos besoins.

Peter Singer, *Et si... les animaux avaient des droits ?* 2009

Philosophie magazine, n° 28

Pour n'importe quel « sentient », le droit le plus fondamental est celui d'égal considération de ses intérêts, quelle que soit l'espèce à laquelle il appartient. Cependant, dès qu'on a dit cela, les choses se compliquent. Certains considèrent que tous les animaux disposent d'un droit égal à la vie. D'autres donnent la priorité à certains êtres, par exemple aux chimpanzés, au motif qu'ils sont capables de comprendre qu'ils ont une vie, d'avoir des espoirs et des désirs tournés vers le futur. Néanmoins, tous les sympathisants des associations de défense des animaux sont aujourd'hui d'accord pour dire que notre façon de traiter les sentients non-humains – comme cobayes de la recherche ou produits de l'industrie agro-alimentaire – est radicalement mauvaise. Si la société en venait, petit à petit, à reconnaître des droits aux animaux, cela conduirait à des changements drastiques. Certaines personnes continueraient à consommer de la viande d'élevage, des œufs et des produits laitiers, à condition que les animaux aient eu de bonnes conditions de vie, en extérieur, dans des groupes sociaux de taille compatible avec leur espèce particulière. Mais cela ne serait probablement qu'une étape : face à la diminution de la demande de produits animaux, l'industrie de la viande serait contrainte d'élever moins de volailles, de cochons et de bétail. À terme, il ne resterait plus que des petits troupeaux, qui seraient préservés pour montrer à nos petits-enfants ce à quoi ressemblaient ces animaux autrefois si abondants. Les industries fermières produisant du lait, des œufs et de la viande disparaîtraient à leur tour. Et pour ceux qui voudraient continuer à consommer de la viande, il faudrait compter sur les scientifiques, qui tentent de faire croître de la viande artificielle en cuve. Lorsqu'ils y parviendront, il ne s'agira pas d'un succédané, mais d'une viande authentique, issue de cellules animales et probablement impossible à distinguer, au goût, de la viande que nous consommons à l'heure actuelle. Sauf qu'il n'y aura plus aucune objection éthique à cette consommation, puisque nul animal n'aura eu à souffrir ni à être abattu lors de ce processus.

Lait et fromage ne sont pas plus simples à produire que la viande : les vaches ne donnent pas de lait si elles ne sont pas enceintes chaque année. Or, si les veaux sont laissés à leurs mères, il ne reste plus de lait pour les humains. Mais la séparation de la vache et de son veau est une détresse pour les deux. Les poules sont beaucoup moins concernées par les œufs qu'on leur enlève, et celles qui sont vraiment élevées en plein air ont une vie agréable. Mais on doit se débarrasser des coqs, et aucun producteur d'œufs ne permet à ses poules de vivre au-delà de l'âge où leur fertilité décline. C'est pourquoi les avocats des droits des animaux ont tendance à être végétariens et à s'abstenir même des œufs.

En ce qui concerne non pas l'alimentation, mais la recherche scientifique, des alternatives existent. En Europe, la culture de cellules et de tissus a déjà remplacé certaines méthodes de tests sur des animaux vivants. Mais cette pratique devra se développer énormément, à partir du moment où les recherches nuisibles aux animaux auront été mises hors la loi pour des raisons éthiques. Il y aura toujours des animaux de laboratoire, mais, dans un monde non spéciste, les recherches qui les utilisent ne pourront être menées qu'avec des garde-fous éthiques et des protocoles analogues à ceux que nous appliquons aux sujets humains qui ne peuvent donner leur consentement.

Enfin l'enjeu majeur, si nous voulons respecter les autres espèces, sera celui du territoire. Avant d'occuper un espace, les êtres humains devront s'assurer qu'il n'est pas habité par d'autres sentients ou faire ce qui est nécessaire pour leur permettre de continuer d'y vivre – y compris en limitant la croissance de la population humaine. Même les espaces sauvages posent problème. Les humains ont-ils éthiquement l'obligation d'empêcher les animaux de se ruer entre eux ? Envisager d'interférer avec le fonctionnement de l'écosystème paraîtrait présomptueux, au moins pour l'instant. Il est encore un peu tôt pour penser appliquer les règles de droit aux

relations entre sentients non-humains. Dans l'état actuel des choses, mieux vaut nous concentrer d'abord sur la diminution de nos nuisances envers les animaux domestiques.

Emmanuel Kant, *Doctrine de la vertu*, 1797

Doctrine élémentaire de l'éthique, § 17

Relativement à cette partie de la création qui est vivante quoique dépourvue de raison, la violence assortie de cruauté dans la façon de traiter les animaux est encore plus profondément opposée au devoir de l'homme envers lui-même, parce que cela émousse en l'homme la sympathie à l'égard de leurs souffrances, affaiblit et anéantit peu à peu une disposition naturelle, très profitable à la moralité dans la relation avec les autres hommes – bien qu'il soit, entre autres, permis à l'homme de tuer les animaux d'une façon expéditive (sans torture), ou de leur imposer un travail (puisque aussi bien les hommes doivent eux-mêmes s'y soumettre) à condition qu'il n'excède pas leur forces ; en revanche il faut excréter les expériences physiques au cours desquelles on les martyrise au seul profit de la spéculation, alors qu'on pourrait se passer d'elles pour atteindre le but visé. Mieux, la reconnaissance pour les services longtemps rendus par un vieux cheval ou un vieux chien (tout comme s'ils étaient des hôtes de la maison) appartient *indirectement* au devoir de l'homme, c'est-à-dire au devoir observé *en considération* de ces animaux, mais *directement* considérée, cette reconnaissance n'est jamais que devoir de l'homme *envers* lui-même.

Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, 1841

19, 7

On prétend que les bêtes n'ont pas de droit ; on se persuade que notre conduite à leur égard n'importe en rien à la morale, ou pour parler le langage de cette morale-là, qu'on n'a pas de devoirs envers les bêtes : doctrine révoltante, doctrine grossière et barbare, propre à l'Occident, et qui a sa racine dans le judaïsme. En philosophie toutefois on la fait reposer sur une hypothèse admise contre l'évidence même d'une différence absolue entre l'homme et la bête : c'est Descartes qui l'a proclamée sur le ton le plus net et le plus tranchant, et en effet, c'était là une conséquence nécessaire de ses erreurs. La philosophie Cartésiano-Leibnizio-Wolfienne avait, à l'aide de notions tout abstraites, bâti la psychologie rationnelle, et construit une *anima rationalis* immortelle ; mais visiblement le monde des bêtes, avec ses prétentions bien naturelles, s'élevait contre ce monopole exclusif, ce brevet d'immortalité décerné à l'homme seul ; et silencieusement, la nature faisait ce qu'elle fait toujours en pareil cas : elle protestait. Nos philosophes sentant leur conscience de savants toute troublée, durent essayer de consolider leur psychologie rationnelle à l'aide de l'empirique : ils se mirent donc à creuser entre l'homme et la bête un abîme énorme, d'une largeur démesurée : par là ils nous montraient, en dépit de l'évidence, une différence irréductible. C'est de tous ces efforts que Boileau riait déjà :

« Les animaux ont-ils des universités ? Voit-on fleurir chez eux des quatre facultés ? »

Avec cette théorie, les bêtes auraient fini par ne plus savoir se distinguer elles-mêmes d'avec le monde extérieur, par n'avoir plus conscience d'elles-mêmes, plus de moi ! Contre ces déclarations intolérables, il suffit d'un remède : jetez un seul coup d'œil sur un animal, même le plus petit, le dernier, voyez l'égoïsme immense dont il est possédé : c'est assez pour vous convaincre que les bêtes ont bien conscience de leur moi, et l'opposent bien au monde, au non-

moi. Si un cartésien se trouvait entre les griffes d'un tigre, il apprendrait, et le plus clairement du monde, si le tigre sait faire une différence entre le moi et le non-moi !

L'utopie et la dystopie, des regards nouveaux sur le monde

Première proposition

Baruch Spinoza, *Traité Politique*, 1677

Chapitre premier, §1

Les philosophes conçoivent les affections qui se livrent bataille en nous, comme des vices dans lesquels les hommes tombent par leur faute, c'est pourquoi ils ont accoutumé de les tourner en dérision, de les déplorer, de les réprimander, ou, quand ils veulent paraître plus moraux de les détester. Ils croient ainsi agir divinement et s'élever au faite de la sagesse, prodiguant toute sorte de louanges à une nature humaine qui n'existe nulle part, et flétrissant par leurs discours celle qui existe réellement. Ils conçoivent les hommes en effet, non tels qu'ils sont, mais tels qu'eux-mêmes voudraient qu'ils fussent : de là cette conséquence, que la plupart, au lieu d'une Éthique, ont écrit une Satire, et n'ont jamais eu en Politique de vues qui puissent être mises en pratique, la Politique, telle qu'ils la conçoivent, devant être tenue pour une Chimère, ou comme convenant soit au pays d'Utopie, soit à l'âge d'or, c'est-à-dire à un temps où nulle institution n'était nécessaire. Entre toutes les sciences, donc, qui ont une application, c'est la Politique où la théorie passe pour différer le plus de la pratique, et il n'est pas d'hommes qu'on juge moins propres à gouverner l'État, que les théoriciens, c'est-à-dire les philosophes.

Nicolas Machiavel, *Le Prince*, 1513

Chapitre XV

Il reste maintenant à voir quels doivent être les manières et les comportements d'un prince avec ses sujets et ses amis. Parce que je sais que nombreux sont ceux qui ont écrit là-dessus, je crains, en en écrivant moi aussi, d'être jugé présomptueux, en m'éloignant, surtout en débattant de ce sujet, des positions d'autrui. Mais, mon intention étant d'écrire des choses utiles à qui les écoute, il m'a semblé plus pertinent de suivre la vérité effective des choses que l'idée que l'on s'en fait. Nombreux sont ceux qui se sont imaginé des républiques et des monarchies dont l'on n'a jamais vu ni su qu'elles aient existé. Car il y a si loin entre la manière dont on vit et la manière dont on devrait vivre, que celui qui laisse ce que l'on fait pour ce que l'on devrait faire, apprend plutôt à se perdre qu'à se préserver : car un homme qui veut en tous les domaines faire profession de bonté, il faut qu'il s'écroule au milieu de gens qui ne sont pas bons. Aussi est-il nécessaire à un prince, s'il veut se maintenir, d'apprendre à pouvoir ne pas être bon, et à en user et n'en pas user selon la nécessité.

Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, 1781

Dialectique transcendantale, Livre I, première section : des idées en général

La *République* de Platon est, comme exemple soi-disant éclatant de perfection imaginaire qui ne peut prendre naissance que dans le cerveau d'un penseur oisif, devenue proverbiale et Brucker trouve ridicule cette assertion que jamais un prince ne gouverne bien s'il ne participe aux idées. Mais il vaudrait mieux s'attacher davantage à cette pensée et (là où cet homme éminent nous laisse sans secours) faire de nouveaux efforts pour la mettre en lumière, que de

la rejeter comme inutile, sous ce très misérable et fâcheux prétexte qu'elle est impraticable. Une constitution ayant pour but la *plus grande liberté de chacun de pouvoir subsister en accord avec celles des autres*, (je ne parle pas du plus grand bonheur possible car il en découle naturellement), c'est là au moins une idée nécessaire, qui doit servir de principe non seulement aux premiers plans que l'on esquisse d'une constitution politique, mais encore à toutes les lois, et dans laquelle on doit faire abstraction de tous les obstacles présents, lesquels résultent peut-être bien moins inévitablement de la nature humaine, que du mépris des vraies idées en matière de législation. En effet il ne peut rien y avoir de plus préjudiciable et de plus indigne d'un philosophe que d'en appeler, comme on fait vulgairement, à une expérience soi-disant contraire, car cette expérience n'aurait jamais existé si l'on avait pris des mesures en se conformant aux idées, en temps opportun, et si à leur place des concepts grossiers, justement parce qu'ils sont puisés dans l'expérience, n'avaient pas rendu inutile tout bon dessein. Plus la législation et le gouvernement seraient conformes à cette idée, plus les peines seraient rares et il est tout à fait raisonnable d'affirmer comme Platon que dans une constitution parfaite elles ne seraient plus du tout nécessaires. Quoique cette chose ne puisse jamais se réaliser, ce n'est pas moins une idée juste que celle qui pose ce *maximum* comme le type que l'on doit toujours avoir en vue pour rapprocher, en s'y conformant, toujours davantage la constitution légale des hommes de la perfection la plus haute. En effet, le degré le plus élevé où s'arrête l'humanité, non plus que la distance infranchissable qui sépare toujours l'idée de sa réalisation, personne ne peut ni ne doit les déterminer, car là il s'agit de la liberté qui peut toujours franchir la limite assignée.

Seconde proposition

Galilée, *Discours et démonstrations mathématiques*, 1638

Sagredo. — Mais pour dire quelque chose que les anciens auraient peut-être pu répondre, et aussi pour voir mieux si la démonstration d'Aristote est concluante, il me semble que l'on pourrait s'opposer à ses assomptions, et les nier toutes les deux. Or, quant à la première, je doute grandement qu'Aristote ait jamais contrôlé par expérience s'il était vrai que deux pierres, l'une dix fois plus lourde que l'autre, qu'on laisse au même instant tomber d'une certaine hauteur, par exemple, de 100 brasses, soient tellement différentes quant à leurs vitesses, que lors de l'arrivée à terre de la plus grande, l'autre se trouverait n'être descendue que de 10 brasses.

Simplicio. — On voit pourtant par son langage qu'il doit l'avoir fait ; il dit en effet : Nous voyons le plus lourd. Or ce : nous voyons indique qu'il avait fait l'expérience.

Sagredo. — Mais moi, Signore Simplicio, qui en ai fait l'épreuve, je vous assure qu'un boulet de canon qui pèse 100 ou 200 livres, ou plus encore, n'anticipera pas même d'une paume l'arrivée à terre d'une balle de mousquet qui ne pèse qu'une demi-livre, tombant, elle aussi, de la hauteur de 200 brasses (1).

Salviati. — Or, même sans expérience, nous pouvons, par une démonstration brève et concluante, prouver clairement qu'il n'est pas vrai qu'un mobile plus lourd se meut plus vite qu'un autre, moins lourd, étant entendu que ces mobiles sont de la même matière et, en somme, du genre de ceux dont parle Aristote. Mais dites-moi, Signore Simplicio, si vous admettez que tout corps (grave) qui tombe possède une certaine vitesse, déterminée par la nature, et que l'on ne peut ni l'accroître ni la diminuer, si ce n'est en usant de la violence ou en lui opposant quelque résistance ?

Simplicio. — On ne peut pas mettre en doute que le même mobile, se mouvant dans le même milieu, possède une vitesse fixée et déterminée par la nature, laquelle [vitesse] ne peut pas être augmentée si ce n'est par un nouvel impetus à lui [mobile] conféré, ou diminuée, sauf par une résistance qui le retarde.

Salviati. — Lors donc que nous avons deux mobiles, dont les vitesses naturelles seraient inégales, il est clair que, si nous joignons le plus lent au plus rapide, celui [le mouvement] du plus rapide sera partiellement retardé [par le plus lent], et celui du plus lent, partiellement accéléré par le plus rapide. N'êtes-vous pas d'accord avec moi sur cette opinion ?

Simplicio. — Il me semble que c'est ce qui doit suivre indubitablement.

Salviati. — Mais s'il en est ainsi, et qu'il soit vrai en même temps qu'une grande pierre se meut avec, par exemple, huit degrés de vitesse, et une plus petite, avec quatre ; alors, si on les joint ensemble toutes les deux, le composé se mouvra avec une vitesse moindre que huit degrés : mais les deux pierres, jointes ensemble, font une pierre plus grande que la première, qui se mouvait avec huit degrés de vitesse : ainsi donc le composé (qui est plus grand que la première pierre seule) se meut plus lentement que cette première seule, qui est plus petite. Ce qui est contraire à votre supposition. Vous voyez donc comment, de votre supposition que le mobile plus lourd se meut plus rapidement que le moins lourd, je conclus que le [corps] plus lourd se meut moins rapidement.

Lien vidéo : [Explication d'Étienne Klein sur France Culture](#)

La langue du totalitarisme

Hannah Arendt, *le totalitarisme*, 1951

Le sujet idéal de la domination totalitaire n'est ni le nazi convaincu ni le communiste convaincu, mais les gens pour qui la distinction entre fait et fiction (c'est-à-dire la réalité de l'expérience) et la distinction entre vrai et faux (c'est-à-dire les normes de la pensée) n'existent plus.

Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem – rapport sur la banalité du mal*, 1963

Il [Eichmann] se dominait entièrement, mieux : il était tout à fait lui-même. Rien n'aurait pu mieux le démontrer que la bêtise grotesque de ses dernières paroles. Il commença par déclarer avec insistance qu'il était un *Gottgläubiger*, exprimant ainsi, à la manière nazie, qu'il n'était pas chrétien et ne croyait pas à une vie dans l'au-delà. Puis il continua : « Dans peu de temps, messieurs, *nous nous reverrons*. C'est le destin de tous les hommes. Vive l'Allemagne, vive l'Argentine, vive l'Autriche. *Je ne les oublierai pas*. » Devant la mort, il avait trouvé les phrases toutes faites qu'on dispense dans les oraisons funèbres. Sur l'échafaud, sa mémoire lui joua un dernier tour : « euphorique », il avait oublié qu'il assistait à sa propre mort.

Comme si, en ces dernières minutes, il résumait la leçon que nous a apprise cette longue étude sur la méchanceté humaine – la leçon de la terrible, de l'indicible, de l'impensable *banalité du mal*.

Et/ ou

Hannah Arendt, *Le « cas Eichmann » et les Allemands*, entretien avec Thilo Koch, 24 janvier 1964

Le sous-titre *rapport sur la banalité du mal* a fait l'objet de méprises réitérées. Rien n'est plus éloigné de mon propos que de minimiser le plus grand malheur de notre siècle. Ce qui est banal

n'est, par conséquent, ni une bagatelle, ni quelque chose qui se produit fréquemment. Je peux trouver une pensée ou un sentiment « banal », même si personne n'en a jamais exprimé de semblable auparavant, et même si les conséquences conduisent à une catastrophe. C'est ainsi par exemple que Tocqueville a réagi au milieu du siècle dernier aux théories raciales de Gobineau qui, à l'époque, passaient pour tout à fait originales mais, simultanément, pour aussi « néfastes » que superficielles. La catastrophe fut lourde de conséquences. Mais était-elle pour autant *lourde de signification* ? On a essayé à plusieurs reprises, comme vous le savez, de suivre à la trace le national-socialisme en plongeant dans les profondeurs du passé spirituel de l'Allemagne, voire même de l'Europe en général. Je tiens cette tentative pour fautive et également néfaste, parce qu'elle écarte de la discussion la spécificité absolument évidente du phénomène, à savoir son incommensurabilité et son extension. Que quelque chose puisse sortir pour ainsi dire du ruisseau, sans courant profond, et gagner de la puissance sur presque tous les hommes, c'est précisément cela qui est effrayant dans le phénomène.

Victor Klemperer, *LTI, la langue du III^e Reich*, 1947

Mais la langue ne se contente pas de poétiser et de penser à ma place, elle dirige aussi mes sentiments, elle régit tout mon être moral d'autant plus naturellement que je m'en remets inconsciemment à elle. Et qu'arrive-t-il si cette langue cultivée est constituée d'éléments toxiques ou si l'on en fait le vecteur de substances toxiques ? Les mots peuvent être comme de minuscules doses d'arsenic : on les avale sans y prendre garde, ils semblent ne faire aucun effet, et voilà qu'après quelque temps l'effet toxique se fait sentir. Si quelqu'un, au lieu d'« héroïque et vertueux », dit pendant assez longtemps « fanatique », il finira par croire vraiment qu'un fanatique est un héros vertueux et que, sans fanatisme, on ne peut pas être un héros. Les vocables « fanatique » et « fanatisme » n'ont pas été inventés par le Troisième Reich, il n'a fait qu'en modifier la valeur et les a employés plus fréquemment en un jour que d'autres époques en des années. Le Troisième Reich n'a forgé, de son propre cru, qu'un très petit nombre de mots de sa langue, et peut-être même vraisemblablement aucun. La langue nazie revoie pour beaucoup à des apports étrangers et, pour le reste, emprunte la plupart du temps aux Allemands d'avant Hitler. Mais elle change la valeur des mots et leur fréquence, elle transforme en bien général ce qui, jadis, appartenait à un seul individu ou à un groupuscule, elle réquisitionne pour le Parti ce qui, jadis, était le bien général et, ce faisant, elle imprègne les mots et les formes syntaxiques de son poison, elle assujettit la langue à son terrible système, elle gagne avec la langue son moyen de propagande le plus puissant, le plus public et le plus secret.

Mettre en évidence le poison de la LTI et mettre en garde contre lui, je crois que c'est plus que du simple pédantisme. Lorsque, aux yeux des Juifs orthodoxes, un ustensile de cuisine est devenu cultuellement impur, ils le nettoient en l'enfouissant dans la terre. On devrait mettre beaucoup de mots en usage chez les nazis, pour longtemps, et certains pour toujours, dans la fosse commune.

Barbara Cassin, *La nostalgie*, 2013

Mais qu'est-ce donc qui rend « maternelle » une langue ? Sans doute la possibilité d'inventer. La poésie, ce faire (de) la langue, est conaturale à la langue maternelle. Chaque locuteur est un auteur dans sa langue et de sa langue – « Il est son organe et elle est le sien », dit parfaitement Schleiermacher –, si bien qu'il la produit comme *energeia* et non comme *ergon*, comme mise

en œuvre, en acte et en évolution, au lieu de s'en servir comme d'une totalité close. Arendt souligne : « En allemand, je me permets des choses que je ne me serais jamais permise en anglais. »

Cette manière de tenir à la langue maternelle correspond non pas à une résistance de coquetterie, mais à une crainte très profonde qui prend sens, me semble-t-il, seulement quand on la rapporte à sa conception de la banalité du mal. Avec les exilés qui parlent bien mieux qu'elle les langues étrangères, « on a », dit-elle, « affaire à une langue dans laquelle un cliché chasse l'autre » ; la productivité, l'inventivité, l'autorité, dont fait preuve dans sa propre langue, sont « coupées net » au fur et à mesure de l'oubli. « Cliché » est le terme qui doit nous arrêter. La banalité du mal – Eichmann, un spécialiste – n'est pas sans lien avec la banalité de la langue que l'on parle. Comme le souligne Anders, « on devient comme on parle ». On ne doit pas confondre le cliché avec l'usage ordinaire des mots, le langage ordinaire : au contraire, chaque mot du langage ordinaire est gros de toutes les associations et de tous les sens qui s'y sont déposés, *in the back of the mind*. Arendt parle de « la lutte héroïque d'Eichmann avec la langue allemande, dont il sort toujours vaincu » : « Il s'excusa en disant : “Le langage administratif est mon seul langage.” Mais le langage administratif était devenu son langage parce qu'il était réellement incapable de prononcer *une seule phrase qui ne fût pas un cliché*. » « Cet horrible don de *se consoler avec des clichés* », s'exclame-t-elle encore à propos de la « réconciliation » souhaitée par Eichmann : « Maintenant, poursuivait-il, il “aimerait faire la paix avec ses anciens ennemis” – un sentiment qu'il partageait non seulement avec Himmler mais aussi, si incroyable que cela puisse paraître, avec bon nombre d'Allemands ordinaires qu'on entendit s'exprimer exactement dans les mêmes termes à la fin de la guerre. *Ce scandaleux cliché* ne leur était plus communiqué d'en haut, c'était une expression toute faite qu'ils fabriquaient eux-mêmes, *aussi dépourvue de réalité que les clichés sur lesquels le peuple avait vécu pendant douze ans* ; et l'on pouvait presque observer “l'extraordinaire sentiment d'euphorie” qu'une telle parole donnait à celui qui la prononçait au moment où elle sortait de sa bouche. »

Mais alors, on peut parler sa langue maternelle par clichés, la preuve en est faite ! Si l'invention est réellement un propre, réciprocal avec « maternelle », il faudra logiquement en conclure que la langue n'est plus « maternelle » dès lors qu'on n'y invente plus, voire qu'elle n'est même plus vraiment « langue » pour tous ces auditeurs-transmetteurs politiquement et humainement idiots, perclus de banalités et qui n'ont aucun jugement réflexif ou critique. La langue allemande sera encore maternelle des exilés, elle ne l'aura plus été des nazis quotidiens : tel est l'effet retour de la déliaison langue-peuple poussée jusqu'au bout. Faute de langue maternelle, quand la langue maternelle n'est plus une langue, alors il n'y a plus que la propagande. De fait, c'est parce qu'on a une responsabilité d'auteur et non de récepteur ou de passeur communicant, que la langue est aussi chose politique. Toute la perception arendtienne de la langue s'enracine dans la définition aristotélicienne de l'homme comme *zôion logon ekhon*, animal doué de langage, « plus politique que les autres animaux » justement parce que doué de langage. D'une manière générale (et c'est là un des thèmes caractéristiques de la sophistique qui nous entraînerait loin), la force politique du langage tient à son effet de performance. Arendt souligne cette direction anti-aristotélicienne, anti-phénoménologique et anti-ontologique, qui ne va plus de l'être ou de la pensée à la langue mais, à rebours, de la langue à la pensée et à l'être : « Tout ce pour quoi la langue dispose d'un mot existe pour la pensée. Ce pour quoi la langue ne dispose pas d'un mot échappe à la pensée. C'est une erreur de croire qu'une réalité pensée dans le langage est moins réelle qu'une réalité vécue non pensée. En ce qui concerne l'homme, il se pourrait bien que ce soit le contraire. » Cette force performative inhérente à la langue en tant que politique fait que seul une vigilance extrême peut éviter un extrême préjudice, obéissance et banalité du mal véhiculées *incognito* par les clichés et par ce qu'on appelle aujourd'hui, avec une atroce sérénité, les « éléments de langage ».

La question que l'on ne peut plus éviter alors est celle du rapport entre la propagande, ce défaut d'invention qui surfe sur un défaut de goût, le goût étant la faculté politique par excellence, et la communication de masse, voire la « communication » tout court.

Construire un corpus commun à partir d'un texte littéraire (Bossuet)

Séquence proposée : Les séductions de la parole – La vérité, une parole séduisante ?

Blaise PASCAL, *Pensées*, 1670

335. Il ne faut pas avoir l'âme fort élevée pour comprendre qu'il n'y a point ici de satisfaction véritable et solide, que tous nos plaisirs ne sont que vanité, que nos maux sont infinis, et qu'enfin la mort, qui nous menace à chaque instant, doit infailliblement nous mettre dans peu d'années dans l'horrible nécessité d'être éternellement ou anéanti ou malheureux.

Il n'y a rien de plus réel que cela, ni de plus terrible. Faisons tant que nous voudrions les braves : voilà la fin qui attend la plus belle vie du monde.

341. Qu'on s'imagine un nombre d'hommes dans les chaînes, et tous condamnés à mort, dont les uns étant chaque jour égorgés à la vue des autres, ceux qui restent voient leur propre condition dans celle de leur semblables, et, se regardant les uns et les autres avec douleur et sans espérance, attendent à leur tour. C'est l'image de la condition des hommes.

264. L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien.

Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il nous faut relever et non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir.

437. Nous souhaitons la vérité, et ne trouvons en nous qu'incertitude.

Nous cherchons le bonheur, et ne trouvons que misère et mort.

Nous sommes incapables de ne pas souhaiter la vérité et le bonheur, et sommes incapable ni de certitude ni de bonheur. Ce désir nous est laissé, tant pour nous punir, que pour nous faire sentir d'où nous sommes tombés.

Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, III, 1872

Une antique légende rapporte que le roi Midas avait longtemps battu les bois, mais en vain, à la recherche du sage Silène, le compagnon de Dionysos. Quand enfin celui-ci tombe entre ses mains, le roi lui demande quel est pour l'homme ce qu'il y a de plus désirable, le bien suprême. Roide et figé, le démon se tait ; jusqu'à ce que, pressé par le roi, il finisse par lâcher ces mots en éclatant d'un rire strident : « Misérable race d'éphémères, enfants du hasard et de la peine, pourquoi m'obliger à te dire ce que tu as le moins intérêt à entendre ? Le bien suprême, il t'est absolument inaccessible : c'est de ne pas être né, de ne pas être, de n'être rien. En revanche, le second des biens, il est pour toi – et c'est de mourir sous peu. »

Friedrich Nietzsche, *Fragment posthume*, 1888

A condition que mes lecteurs soient suffisamment initiés à ce fait que l'homme « bon » représente dans le grand spectacle de la vie une forme de *l'épuisement*, ils rendront hommage à la logique du christianisme qui a identifié le bien au *laid*. Le christianisme avait raison sur ce point.

Pour un philosophe, il est honteux de dire que « le bien et le beau sont identiques » ; et s'il y ajoute « le vrai », il mérite une raclée. La vérité est laide.
Nous avons l'art pour ne pas périr de la vérité.

Séquence proposée : Décrire, figurer, imaginer – Se figurer la condition humaine

Clément ROSSET, *La force majeure*, 1983

J'en viens maintenant à l'examen du paradoxe central de la joie [...] : la joie est une réjouissance inconditionnelle de et à propos de l'existence ; or il n'est rien de moins réjouissant que l'existence, à considérer celle-ci en toute froideur et lucidité d'esprit. [...] Ce qui advient à l'existence, en quoi consiste son « être » propre, n'a aucune chance ni possibilité de durer, comme il n'a aucune chance ni possibilité d'occuper une place appréciable dans l'infinité de l'espace. Il suffit de consulter à ce sujet l'histoire entière de la philosophie laquelle se résume, si l'on excepte quelques cas isolés [...], à un procès intenté et justement gagné contre l'existence et sa fragilité. [...]

De cette incompatibilité entre la joie et sa justification rationnelle – incompatibilité qui définit le paradoxe de la joie – il s'ensuit que la joie, si elle y a, consiste en une réjouissance impensable : réjouissance qu'il est possible d'éprouver mais impossible de concevoir, faute d'en pouvoir rendre compte et couvrir de l'autorité de quelque argument que ce soit. Mais, de ce que la joie soit impensable, est-il légitime de déduire cette autre suite, moins évidente quoique souvent tirée du même trait de plume, que la joie consiste en une réjouissance *illusoire* ? [...] L'alternative est ici simple et décisive – et j'ajouterais qu'elle constitue à mes yeux, jusqu'à plus ample informé, la question la plus sérieuse dont ait jamais eu à connaître la philosophie. Ou bien la joie consiste en l'illusion éphémère d'en avoir fini avec le tragique de l'existence : auquel cas la joie n'est pas paradoxale mais est illusoire. Ou bien elle consiste en une approbation de l'existence tenue pour irrémédiablement tragique : auquel cas la joie est paradoxale mais n'est pas illusoire.

On ne sera pas surpris que je donne pour ma part la préférence au second terme de l'alternative, persuadé non seulement que la joie réussit à s'accommoder du tragique, mais encore et surtout qu'elle ne consiste que dans et par cet accord paradoxal avec lui. Car c'est justement un privilège de la joie, et la raison du contentement particulier qu'elle dispense [...] que de demeurer à la fois parfaitement conscient et parfaitement indifférent au regard des malheurs dont se compose l'existence.

Construire un corpus commun à partir d'un texte philosophique commun (Rousseau)

Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1754

Les Philosophes qui ont examiné les fondemens de la société, ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé. Les uns n'ont point balancé à supposer à l'homme dans cet état la notion du juste & de l'injuste, sans se soucier de montrer qu'il dût avoir cette notion, ni même qu'elle lui fût utile. D'autres ont parlé du droit naturel que chacun a de conserver ce qui lui appartient sans expliquer ce qu'ils entendoient par appartenir. D'autres donnant d'abord au plus fort l'autorité sur le plus foible, Ont aussitôt fait naître le Gouvernement, sans songer au tems qui dut s'écouler avant que le sens des mots d'autorité & de gouvernement pût exister parmi les hommes. Enfin tous, parlant sans cesse de besoin, d'avidité, d'oppression, de désirs & d'orgueil, ont transporté à l'état de nature des idées qu'ils avoient prises dans la société ; ils parloient de l'homme sauvage, & ils peignoient l'homme civil. Il n'est pas même venu dans l'esprit de la plupart des nôtres, de douter que l'état de nature eût existé, tandis qu'il est évident, par la lecture des livres sacrés, que le premier homme ayant reçu immédiatement de Dieu des lumieres & des préceptes, n'étoit point lui-même dans cet état, & qu'en ajoutant aux écrits de Moïse la foi que leur doit tout philosophe chrétien, il faut nier que, même avant le déluge, les hommes se soient jamais trouvés dans le pur état de nature, à moins qu'ils n'y soient retombés par quelque événement extraordinaire: paradoxe fort embarrassant à défendre, & tout-à-fait impossible à prouver.

Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnemens hypothétiques & conditionnels, plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine, & semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde.

Groupement de textes : réflexion sur le pouvoir

Pascal, *Trois discours sur la condition des grands*, 1660

Premier discours

Pour entrer dans la véritable connaissance de votre condition, considérez-la dans cette image : Un homme est jeté par la tempête dans une île inconnue, dont les habitants étaient en peine de trouver leur roi, qui s'était perdu ; et, ayant beaucoup de ressemblance de corps et de visage avec ce roi, il est pris pour lui, et reconnu en cette qualité par tout ce peuple. D'abord il ne savait quel parti prendre ; mais il se résolut enfin de se prêter à sa bonne fortune. Il reçut tous les respects qu'on lui voulut rendre, et il se laissa traiter de roi.

Mais comme il ne pouvait oublier sa condition naturelle, il songeait, en même temps qu'il recevait ces respects, qu'il n'était pas ce roi que ce peuple cherchait, et que ce royaume ne lui appartenait pas. Ainsi il avait une double pensée : l'une par laquelle il agissait en roi, l'autre par laquelle il reconnaissait son état véritable, et que ce n'était que le hasard qui l'avait mis en place où il était. Il cachait cette dernière pensée, et il découvrait l'autre. C'était par la première qu'il traitait avec le peuple, et par la dernière qu'il traitait avec soi-même.

Ne vous imaginez pas que ce soit par un moindre hasard que vous possédez les richesses dont vous vous trouvez maître, que celui par lequel cet homme se trouvait roi. Vous n'y avez aucun droit de vous-même et par votre nature, non plus que lui : et non seulement vous ne vous trouvez fils d'un duc, mais vous ne vous trouvez au monde, que par une infinité de hasards. Votre naissance dépend d'un mariage, ou plutôt de tous les mariages de ceux dont vous descendez. Mais ces mariages, d'où dépendent-ils ? D'une visite faite par rencontre, d'un discours en l'air, de mille occasions imprévues.

Vous tenez, dites-vous, vos richesses de vos ancêtres ; mais n'est-ce pas par mille hasards que vos ancêtres les ont acquises et qu'ils les ont conservées ? Mille autres, aussi habiles qu'eux, ou n'en ont pu acquérir, ou les ont perdues après les avoir acquises. Vous imaginez-vous aussi que ce soit par quelque voie naturelle que ces biens ont passé de vos ancêtres à vous ? Cela n'est pas véritable. Cet ordre n'est fondé que sur la seule volonté des législateurs qui ont pu avoir de bonnes raisons, mais dont aucune n'est prise d'un droit naturel que vous ayez sur ces choses. S'il leur avait plu d'ordonner que ces biens, après avoir été possédés par les pères durant leur vie, retourneraient à la république après leur mort, vous n'auriez aucun sujet de vous en plaindre.

Ainsi tout le titre par lequel vous possédez votre bien n'est pas un titre de nature, mais d'un établissement humain. Un autre tour d'imagination dans ceux qui ont fait les lois vous aurait rendu pauvre ; et ce n'est que cette rencontre du hasard qui vous a fait naître avec la fantaisie des lois favorables à votre égard, qui vous met en possession de tous ces biens.

Je ne veux pas dire qu'ils ne vous appartiennent pas légitimement, et qu'il soit permis à un autre de vous les ravir ; car Dieu, qui en est le maître, a permis aux sociétés de faire des lois pour les partager ; et quand ces lois sont une fois établies, il est injuste de les violer. C'est ce qui vous distingue un peu de cet homme qui ne posséderait son royaume que par l'erreur du peuple ; parce que Dieu n'autoriserait pas cette possession et l'obligerait à y renoncer, au lieu qu'il autorise la vôtre. Mais ce qui vous est entièrement commun avec lui, c'est que ce droit que vous y avez n'est point fondé, non plus que le sien, sur quelque qualité et sur quelque mérite qui soit en vous et qui vous en rende digne. Votre âme et votre corps sont d'eux-mêmes indifférents à l'état de batelier ou à celui de duc ; et il n'y a nul lien naturel qui les attache à une condition plutôt qu'à une autre.

Que s'ensuit-il de là ? que vous devez avoir, comme cet homme dont nous avons parlé, une double pensée ; et que si vous agissez extérieurement avec les hommes selon votre rang, vous devez reconnaître, par une pensée plus cachée mais plus véritable, que vous n'avez rien naturellement au-dessus d'eux. Si la pensée publique vous élève au-dessus du commun des hommes, que l'autre vous abaisse et vous tienne dans une parfaite égalité avec tous les hommes ; car c'est votre état naturel.

Le peuple qui vous admire ne connaît pas peut-être ce secret. Il croit que la noblesse est une grandeur réelle, et il considère presque les grands comme étant d'une autre nature que les autres. Ne leur découvrez pas cette erreur, si vous voulez ; mais n'abusez pas de cette élévation avec insolence, et surtout ne vous méconnaissez pas vous-même en croyant que votre être a quelque chose de plus élevé que celui des autres.

Que diriez-vous de cet homme qui aurait été fait roi par l'erreur du peuple, s'il venait à oublier tellement sa condition naturelle, qu'il s'imaginât que ce royaume lui était dû, qu'il le méritait et qu'il lui appartenait de droit ? Vous admireriez sa sottise et sa folie. Mais y en a-t-il moins dans les personnes de condition qui vivent dans un si étrange oubli de leur état naturel ?

Que cet avis est important ! Car tous les emportements, toute la violence et toute la vanité des grands vient de ce qu'ils ne connaissent point ce qu'ils sont : étant difficile que ceux qui se regarderaient intérieurement comme égaux à tous les hommes, et qui seraient bien persuadés qu'ils n'ont rien en eux qui mérite ces petits avantages que Dieu leur a donnés au-dessus des autres, les traitassent avec insolence. Il faut s'oublier soi-même pour cela, et croire qu'on a quelque excellence réelle au-dessus d'eux : en quoi consiste cette illusion que je tâche de vous découvrir.