LE DOMAINE PUBLIC ET LE DOMAINE PRIVÉ

L'homme : animal social ou politique

La *vita activa*, la vie humaine en tant qu'activement engagée à faire quelque chose, s'enracine toujours dans un monde d'hommes et d'objets fabriqués qu'elle ne quitte et ne transcende jamais complètement. Hommes et objets forment le milieu de chacune des activités de l'homme qui, à défaut d'être situées ainsi, n'auraient aucun sens. Mais ce milieu, le monde où nous naissons, n'existerait pas sans l'activité humaine qui l'a produit comme dans le cas des objets fabriqués, qui l'entretient, comme dans le cas des terres cultivées, ou qui l'a établi en l'organisant, comme dans le cas de la cité. Aucune vie humaine, fût-ce la vie de l'ermite au désert, n'est possible sans un monde qui, directement ou indirectement, témoigne de la présence d'autres êtres humains.

Toutes les activités humaines sont conditionnées par le fait que les hommes vivent en société, mais l'action seule est proprement inimaginable en dehors de la société des hommes. L'activité de travail n'a pas besoin de la présence d'autrui, encore qu'un être peinant dans une complète solitude ne puisse passer pour humain : ce serait un *animal laborans*, au sens rigoureux du terme. L'homme à l'ouvrage, fabriquant, construisant un monde qu'il serait seul à habiter, serait encore fabricant, non toutefois *homo faber* : il aurait perdu sa qualité spécifiquement humaine et serait plutôt un dieu — non certes le Créateur, mais un démiurge tel que Platon l'a décrit dans un de ses mythes. Seule, l'action est la prérogative de l'homme exclusivement ; ni bête ni dieu n'en est capable¹, elle seule dépend entièrement de la constante présence d'autrui.

1. Il paraît remarquable que les dieux d'Homère n'agissent qu'à l'égard des hommes, pour les gouverner de loin ou pour se mêler de leurs affaires. Les querelles des dieux semblent venir aussi

Ce rapport particulier qui unit l'action et l'être semble pleinement justifier la traduction ancienne du *zōon politikon* d'Aristote par *animal socialis*, que l'on trouve déjà dans Sénèque, traduction consacrée depuis saint Thomas d'Aquin : *homo est naturaliter politicus, id est, socialis*¹. Mieux que toute théorie, cette substitution du social au politique montre jusqu'à quel point s'était perdue la conception originale grecque de la politique. À cet égard, il est significatif – mais cela n'explique pas tout – que le mot « social » soit d'origine romaine et n'ait pas d'équivalent dans la langue ni dans la philosophie grecques. Mais en latin le mot *societas* avait aussi, au début, un sens politique très net, bien que restreint ; il désignait une alliance conclue dans un but précis, par exemple par des gens qui s'associent pour prendre le pouvoir ou pour commettre un crime². C'est seulement avec le concept plus récent de *societas generis humani*, de « société de genre humain³ », que le mot « social » commence à prendre le sens général de condition humaine fondamentale. Non que Platon ni Aristote eussent ignoré ou négligé le fait que l'homme ne peut vivre hors de la société, mais ils ne mettaient pas cette condition au nombre des caractéristiques spécifiquement humaines : au contraire, c'était un trait que la vie humaine avait de commun avec la vie animale et qui, pour cette simple raison, ne pouvait pas être foncièrement humain. On considérait la camaraderie naturelle, purement sociale, de l'espèce humaine comme une entrave imposée par les nécessités biologiques qui sont les mêmes pour l'animal humain que pour les autres animaux.

Dans la pensée grecque, la capacité d'organisation politique n'est pas seulement différente, elle est l'opposé de cette association naturelle centrée autour du foyer (*oikia*) et de la famille. L'avènement de la cité conférait à

principalement du rôle qu'ils jouent dans les affaires humaines ou des conflits de leur partialité envers les mortels. Il s'ensuit alors un récit où les hommes et les dieux agissent ensemble, mais tout y est agencé par les mortels, même quand la décision s'énonce à l'assemblée des dieux sur l'Olympe. Je crois que cette « coopération » s'exprime dans la formule homérique *erg' andrôn te theôn te* (*Odyssée*, I, 338) : le barde chante les exploits des dieux et des hommes, non les légendes des hommes et des dieux. De même, la *Théogonie* d'Hésiode ne traite point des exploits des dieux, mais de la genèse du monde (115) ; elle raconte donc comment les choses sont venues au monde par générations et enfants/périodiques. Le poète, serviteur des muses, chante « les glorieux exploits des hommes d'autrefois et les dieux bienheureux » (97 et suiv.), mais nulle part, à ma connaissance, les glorieux exploits des dieux.

1. La citation est tirée de l'*Index Rerum* de l'édition taurinienne de saint Thomas (1922). Le mot *politicus* ne se trouve pas dans le texte, mais l'*Index* résume correctement la pensée de saint Thomas, comme on le voit dans *Summa theologiae*, I, 96, 4 ; II, 2, 109, 3.

2. *Societas regni* dans Tite-Live, *societas sceleris* dans Cornelius Nepos. On pouvait aussi conclure de telles alliances dans des buts commerciaux, et saint Thomas soutient encore qu'une « vraie *societas* » de gens d'affaires n'existe que « si le bailleur de fonds lui-même partage les risques », c'est-à-dire si l'association est vraiment une alliance (cf. W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory* [Longman Greens], 1931, p. 419 [rééd. 1966]).

3. L'emploi ici et par la suite le mot *man-kind* pour désigner le genre humain et le distinguer ainsi de *mankind*, l'humanité, au sens de totalité des êtres humains.

l'homme « outre sa vie privée une sorte de seconde vie, son *bios politikos*. Désormais, chaque citoyen appartient à deux ordres d'existence ; et il y a dans sa vie une distinction très nette entre ce qui lui est propre (*idion*) et ce qui est commun (*koinon*) ». Ce n'était pas seulement l'avis ou la théorie d'Aristote, c'était un fait historique : la fondation de la cité avait suivi la destruction de tous les groupements reposant sur la parenté, comme la *phratria* et la *phulê*².

De toutes les activités nécessaires existant dans les sociétés humaines, deux seulement passaient pour politiques et pour constituer ce qu'Aristote nommait *bios politikos* : à savoir l'action (*praxis*) et la parole (*lexis*) d'où provient le domaine des affaires humaines (*ta tón anthrôpôn pragmata* selon l'expression de Platon), lequel exclut rigoureusement tout ce qui ne serait que nécessaire ou utile.

Toutefois, si à n'en pas douter la fondation de la cité put seule permettre aux hommes de passer leur vie entière dans le domaine politique, dans l'action et la parole, la conviction que ces deux facultés forment un tout et qu'elles sont les plus nobles semble avoir précédé la *polis* : on la trouve déjà dans la pensée présocratique. On ne comprend le prestige de l'Achille homérique qu'en le regardant comme « faiseur de grandes actions et diseur de grandes paroles³ ». En un sens très différent de l'acception moderne, ces paroles ne

1. Werner Jaeger, *Paideia* [Oxford University Press], 1945, t. III, p. 111 [*Paideia. La formation de l'homme grec*, trad. André et Simone Devyver, Gallimard, 1964 ; rééd. coll. « Tel », 1988].

2. Cf. *Politique*, III, 2, 11. Certes, la grande thèse de Fustel de Coulanges, d'après l'introduction à *La Cité antique*, consiste à démontrer que « la même religion » forma l'ancienne organisation familiale et la cité ; cependant, il souligne à maintes reprises que le régime de la *gens* fondé sur la religion familiale et le régime de la cité « étaient au fond deux régimes opposés [...] ou la cité ne devait pas durer, ou elle devait à la longue briser la famille » (*op. cit.*, p. 302). Cette contradiction, dans ce grand livre, vient à mon avis de ce que Fustel de Coulanges veut traiter à la fois de Rome et des cités grecques ; il tire surtout ses exemples et ses catégories de la pensée institutionnelle et politique de Rome, bien qu'il admette que, pour le culte de Vesta, « cette grande vénération s'affaiblit de bonne heure en Grèce [...] mais elle ne s'affaiblit jamais à Rome » (*op. cit.*, p. 166). Non seulement l'abîme entre le foyer et la cité était en Grèce beaucoup plus profond qu'à Rome, mais ce n'est qu'en Grèce que la religion de l'Olympe, celle d'Homère et de la cité, était opposée et supérieure à la vieille religion de la famille et du foyer. Alors que Vesta, déesse du foyer, devient la protectrice du « foyer de la patrie » et fait partie du culte politique officiel après l'unification et la seconde fondation de Rome, sa sœur grecque, Hestia, est citée pour la première fois par Hésiode, le seul poète grec qui, s'opposant sciemment à Homère, glorifie la vie du foyer et de la famille ; dans la religion officielle de la *polis*, Hestia dut céder sa place, à l'assemblée des douze dieux de l'Olympe, à Dionysos (cf. Theodor Mommsen, *Römische Geschichte*, 5^e éd., livre I, chap. 12 [*Histoire romaine*, Claude Nicolet éd., Laffont, coll. « Bouquins », 1985, rééd. 2011], et Robert Graves, *The Greek Myths*, 1955, 27k).

3. Le passage se trouve dans le discours de Phénix, *Iliade*, IX, 443. Il s'agit clairement de l'apprentissage de la guerre et de l'*agora*, l'assemblée publique, dans lesquelles les hommes peuvent se distinguer. Traduction littérale : « [ton père] m'a chargé de t'apprendre tout ceci, à être un diseur de paroles et un faiseur d'actions » (*muthôn te rhêtêr' emenai prêktêra te ergôn*).

tiraient point leur grandeur de celle des pensées qu'elles exprimaient; au contraire, comme l'indiquent les derniers vers d'*Antigone*, c'est peut-être la capacité de répondre par de « grands mots » (*megaloi logoi*) aux coups funestes qui un jour, dans la vieillesse, inspirera des pensées¹. La pensée venait après la parole, mais l'on considérait le langage et l'action comme choses égales et simultanées, de même rang et de même nature; et à l'origine, cela signifiait non seulement que l'action politique, dans la mesure où elle ne participe pas de la violence, s'exerce généralement au moyen du langage, mais de façon plus fondamentale, que les mots justes trouvés au bon moment sont de l'action, quelle que soit l'information qu'ils peuvent communiquer. Seule, la violence brutale est muette, et c'est pourquoi elle ne saurait avoir de grandeur. Même lorsqu'à une époque relativement tardive, dans l'Antiquité, les arts de la guerre et du langage (la *rhétorique*) furent devenus les principaux objets politiques de l'éducation, ce fut encore sous l'inspiration, sous la domination de cette expérience et de cette tradition antérieures à la *polis*.

Au sein de la *polis*, le système le plus bavard de tous, comme on a pu le dire, et plus encore dans la philosophie politique qui en sortit, l'action et la parole se séparèrent et devinrent des activités de plus en plus indépendantes. On mit l'accent non plus sur l'action mais sur la parole, sur le langage comme moyen de persuasion plutôt que comme manière spécifiquement humaine de répondre, de répliquer, de se mesurer aux événements ou aux actes². Être politique, vivre dans une *polis*, cela signifiait que toutes choses se décidaient par la parole et la persuasion et non pas par la force ni la violence. Aux yeux des Grecs, contraindre, commander au lieu de convaincre étaient des méthodes prépolitiques de traiter les hommes: c'est ce qui caractérisait la vie hors de la *polis*, celle du foyer et de la famille, dont le chef exerçait un

1. La traduction littérale des derniers vers d'*Antigone* (v.1350-1354) est la suivante: « Mais les grands mots, contrecarrant [ou rendant] les grands coups des orgueilleux, enseignent la compréhension dans le vieil âge. » Le sens de ces vers est si embarrassant pour l'esprit moderne que fort peu de traducteurs ont l'audace de le rendre sans déguisement. Parmi les exceptions, Hölderlin: « Grosse Blicke aber, / Grosse Streiche der hohen Schultern / Vergeltend, / Sie haben im Alter gelehrt, zu denken. » Une anecdote rapportée par Plutarque peut illustrer les rapports de l'action et de la parole sur un plan bien inférieur. Un jour un homme vint trouver Démosthène pour lui raconter qu'on l'avait affreusement battu. « Tu n'as rien souffert de ce que tu me racontes », dit Démosthène. L'autre se mit à crier: « Quoi? Je n'ai rien souffert? » Alors Démosthène: « Ah maintenant j'entends la voix d'un homme battu et qui a souffert. » On peut trouver un souvenir de cet antique lien entre la parole et la pensée, fort étranger à nos idées sur la parole, expression de la pensée, dans la locution cicéronienne, *ratio et oratio*.

2. Caractéristique de ce développement: tout homme politique s'appelait « rhéteur » et la rhétorique, l'art de parler en public, est définie par Aristote comme art de persuader (cf. *Rhétorique*, 1354 a 12 et suiv., 1355 b 26). (La distinction elle-même vient de Platon, *Gorgias*, 448.) C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'opinion des Grecs sur le déclin de Thèbes: les Thébains avaient négligé la rhétorique en faveur de la préparation militaire (cf. Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, Kröner, III, p. 190).

pouvoir absolu, ou celle des empires barbares de l'Asie, dont on comparait le régime despotique à l'organisation de la famille.

La définition aristotélicienne de l'homme, *zōon politikon*, n'était pas seulement étrangère, voire opposée à la société naturelle vécue dans la maisonnée; on ne la comprend pleinement qu'en y ajoutant la seconde et non moins célèbre définition donnée par Aristote de l'homme, *zōon logon ekhon* (« un être vivant capable de langage »). La traduction latine, *animal rationale*, repose sur un malentendu aussi fondamental que l'expression « animal social ». Aristote ne voulait ni définir l'homme en général ni désigner la plus haute faculté humaine, qui pour lui n'était pas le *logos*, c'est-à-dire le langage ou la raison, mais le *nous*, la faculté de la contemplation, dont le principal caractère est de ne pouvoir s'exprimer dans le langage¹. Dans ces deux définitions les plus célèbres, Aristote ne faisait que formuler l'opinion courante de la *polis* sur l'homme et la vie politique, et d'après cette opinion, tout ce qui était en dehors de la *polis* – les barbares comme les esclaves – était *aneu logou*, ce qui ne veut évidemment pas dire privé de la parole, mais exclu d'un mode de vivre dans lequel le langage et le langage seul avait réellement un sens, d'une existence dans laquelle les citoyens avaient tous pour premier souci la conversation.

Le profond malentendu qu'exprime la traduction latine de « politique » par « social » n'apparaît peut-être jamais plus clairement que lorsque saint Thomas compare la nature du gouvernement familial au gouvernement politique: « Le chef de famille, dit-il, a quelque ressemblance avec le souverain du royaume, mais, ajoute-t-il, son pouvoir n'a pas la "perfection" de celui du roi². » Or, non seulement en Grèce et dans la *polis* mais dans l'Occident antique tout entier, il eût été absolument évident que le pouvoir du tyran était moins grand, moins « parfait » que celui du *paterfamilias*, du *dominus*, régnant sur sa maisonnée de parents et d'esclaves. Et cela non pas parce que le pouvoir du souverain est tenu en échec par les pouvoirs combinés des chefs de famille; la raison est que l'autorité absolue, incontestée d'une part, et d'autre part le domaine politique proprement dit, s'excluent mutuellement³.

1. *Éthique à Nicomaque*, 1142 a 25 et 1178 a 6.

2. Saint Thomas, *Somme théologique*, op. cit., II, 2, 50, 3.

3. Les mots *dominus* et *paterfamilias* étaient donc synonymes, de même que *servus* et *familiaris*: *Dor nimum patrem familiae appellaverunt; servos [...] familiares* (Sénèque, *Epistolae*, 47, 12). L'antique libéré du citoyen romain disparut quand les empereurs prirent le titre de *dominus* « ce nom qu'Auguste et que Tibère encore repoussaient comme une malédiction et une injure » (Henri Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, Imprimerie royale, 1847, III, p. 21).

La polis et la famille

Si l'on a mal compris le politique, si on l'a assimilé au social dès que les termes grecs ont été traduits en latin, dès qu'on les a adaptés à la pensée romano-chrétienne, la confusion n'a fait qu'augmenter dans l'usage moderne et dans la conception moderne de la société. La distinction entre la vie privée et la vie publique correspond aux domaines familial et politique, entités distinctes, séparées au moins depuis l'avènement de la cité antique ; mais l'apparition du domaine social qui n'est, à proprement parler, ni privé ni public, est un phénomène relativement nouveau, dont l'origine a coïncidé avec la naissance des temps modernes et qui a trouvé dans l'État-nation sa forme politique.

Ce qui nous intéresse ici, c'est l'extraordinaire difficulté qu'en raison de cette évolution nous avons à comprendre la division capitale entre domaine public et domaine privé, entre la sphère de la polis et celle du ménage, de la famille, et finalement entre les activités relatives à un monde commun et celles qui concernent l'entretien de la vie : sur ces divisions, considérées comme des postulats, comme des axiomes, reposait toute la pensée politique des Anciens. Dans nos conceptions, la frontière s'efface parce que nous imaginons les peuples, les collectivités politiques comme des familles dont les affaires quotidiennes relèvent de la sollicitude d'une gigantesque administration ménagère. La réflexion scientifique qui correspond à cette évolution ne s'appelle plus science politique mais « économie nationale », « économie sociale » ou *Volkswirtschaft*, et il s'agit là d'une sorte de « ménage collectif » ; nous appelons « société » un ensemble de familles économiquement organisées en un fac-similé de famille suprahumaine, dont la forme politique d'organisation se nomme « nation² ». Nous avons donc du mal à nous rendre compte que pour les Anciens le terme même d'« économie politique » eût été une contradiction dans les termes : tout ce qui était « économique », tout ce qui concernait la vie de l'individu et de l'espèce, était par définition non politique, affaire de famille³.

1. Selon Gunnar Myrdal (*The Political Element in the Development of Economic Theory*, 1953, p. XL), « l'idée d'économie sociale ou ménage collectif (*Volkswirtschaft*) [est l'un] des trois grands foyers » autour desquels on voit se cristalliser la spéculation politique qui imprègne l'économie depuis le début ».

2. On ne veut pas nier que l'État-nation et sa société soient issus de la monarchie médiévale et de la féodalité dont le cadre donnait à la cellule familiale une importance inégalée dans l'Antiquité classique. Mais il y a une nette différence. Dans le cadre féodal, les familles, les fiefs étaient presque indépendants les uns des autres, de sorte que la maison royale, représentant un territoire donné et régissant sur les barons comme *primus inter pares*, ne prétendait pas être chef d'une seule et unique famille comme un souverain absolu. La « nation » médiévale était un agglomérat de familles ; ses membres ne croyaient nullement appartenir à une famille comprenant la nation entière.

3. La distinction est très nette au début de l'*Économique* du Pseudo-Aristote : on y oppose le gouvernement despotique d'un seul (*mon-arkhia*) dans l'organisation familiale à l'organisation toute différente de la polis.

Historiquement, il est fort probable que la croissance de la cité et du domaine public s'opéra aux dépens du domaine privé du foyer, de la maison¹. Toutefois, l'antique sainteté du foyer, moins prononcée d'ailleurs dans la Grèce classique que dans l'ancienne Rome, ne disparut jamais complètement. Ce qui empêcha la polis de violer la vie privée de ses citoyens, ce qui lui fit tenir pour sacrées les limites de leurs champs, ce ne fut pas le respect de la propriété individuelle telle que nous l'entendons : c'est qu'à moins de posséder une maison, nul ne pouvait participer aux affaires du monde, n'y ayant point de place à soi². Platon lui-même, dont les plans prévoyaient l'abolition de la propriété individuelle et qui eût étendu le domaine public au point d'anéantir totalement la vie privée, parle encore avec vénération de Zeus Herkeios, protecteur des bornes marquant les limites des propriétés, et ne voit pas la moindre contradiction à dire que ces bornes, ces *horoi*, sont divines³.

Le trait distinctif du domaine familial était que les humains y vivaient ensemble à cause des nécessités et des besoins qui les y poussaient. Ils obéissaient ainsi à une force qui était la vie elle-même (les pénates, les dieux du foyer étant, selon Plutarque, « les dieux qui nous font vivre et nourrissent notre corps⁴ ») qui, pour subsister dans l'individu et dans l'espèce, exige la compagnie. La subsistance individuelle était la tâche de l'homme, la perpétuation de l'espèce celle de la femme, voilà qui était évident ; et ces deux fonctions naturelles, travail masculin des nourritures à produire, travail féminin de la procréation, étaient soumises aux mêmes contraintes vitales. La communauté naturelle du foyer naissait, par conséquent, de la nécessité, et la nécessité en régissait toutes les activités.

Le domaine de la polis, au contraire, était celui de la liberté ; s'il y avait un rapport entre les deux domaines, il allait de soi que la famille devait assumer

1. À Athènes, le tournant apparaît dans les lois de Solon. Fustel de Coulanges a raison de voir dans la loi sur le devoir filial de pourvoir à l'entretien des parents une preuve de l'affaiblissement de l'autorité paternelle. Cependant, l'autorité paternelle n'avait de limite qu'en cas de conflit avec l'intérêt de la cité, nullement en raison des droits de la personne. C'est ainsi que pendant toute l'Antiquité on continua d'exposer les nouveau-nés et de vendre les enfants (cf. Reginald H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, 1928 [Londres, Methuen, rééd. 1968], p. 8) : « Certains droits de la patria potestas tombèrent en désuétude ; mais celui d'exposer les nouveau-nés resta permis jusqu'en 374 après J.-C. »

2. Dans certaines cités grecques, la loi obligeait les citoyens à partager leurs récoltes et à les consommer en commun, alors que chacun d'eux avait la propriété absolue, incontestée de ses terres. Fustel de Coulanges cite cette loi en y voyant une « singulière contradiction » ; en réalité ces deux types de propriété n'avaient rien de commun aux yeux des Anciens.

3. Cf. *Les Lois*, 842.

4. *Quaestiones Romanae*, 51. Il est curieux que Fustel de Coulanges, qui insiste tant sur les divinités souterraines de la religion grecque et romaine, n'ait pas vu que ces dieux étaient plus que les dieux des morts, le culte plus qu'un « culte de la mort », et que cette antique religion de la terre honorait la vie et la mort, y voyant deux aspects du même processus. La vie vient de la terre et y retourne ; la naissance et mort ne sont que deux étapes différentes de la vie biologique que gouvernent les dieux souterrains.

les nécessités de la vie comme condition de la liberté de la *polis*. En aucun cas, la politique ne pouvait se borner à être un moyen de protéger la société – société des fidèles comme au Moyen Âge, société des propriétaires comme chez Locke, société engagée dans un processus sans fin d'acquisition comme chez Hobbes, société de producteurs comme chez Marx, société d'employés comme la nôtre, ou société de travailleurs comme dans les pays socialistes et communistes. Dans tous ces cas, c'est la liberté (parfois la prétendue liberté) de la société qui requiert et justifie une certaine restriction de l'autorité politique. La liberté se situe dans le domaine du social, la force ou la violence devient le monopole du gouvernement.

Ce que tous les philosophes grecs, quelle que fût leur opposition à la vie de la *polis*, tenaient pour évident, c'est que la liberté se situe exactement dans le domaine politique, que la contrainte est surtout un phénomène prépolitique, caractérisant l'organisation familiale privée, et que la force et la violence se justifient dans cette sphère comme étant les seuls moyens de maîtriser la nécessité (par exemple, en gouvernant les esclaves) et de se libérer. Parce que tous les humains sont soumis à la nécessité, ils ont droit à la violence envers autrui ; la violence est l'acte prépolitique de se libérer des contraintes de la vie pour accéder à la liberté du monde. Cette liberté est la condition essentielle de ce que les Grecs appelaient le bonheur, *eudaimonia*, et qui était un statut objectif dépendant avant tout de la richesse et de la santé. Être pauvre, être malade, signifiait soumission aux besoins physiques ; être esclave signifiait, en outre, soumission à la violence des hommes. Ce double « malheur », ce malheur redoublé de la servitude, est tout à fait indépendant du bien-être subjectif dont peut jouir, en fait, l'esclave. Ainsi, un homme libre pauvre préférerait-il l'insécurité d'un marché du travail soumis aux hasards quotidiens à des besognes régulières, bien assurées : il voyait déjà une servitude (*doubleia*) dans ces besognes qui eussent restreint sa liberté d'agir chaque jour à sa guise, et l'on préférerait même un travail dur, pénible, à la vie facile de beaucoup d'esclaves domestiques¹.

Cependant, l'autorité prépolitique que le chef de famille exerçait sur la famille et les esclaves et que l'on jugeait nécessaire du fait que l'homme est animal « social » avant d'être animal « politique », n'a rien de commun avec « l'état naturel » chaotique, brutal, auquel les hommes ne purent échapper, d'après les idées politiques du XVII^e siècle, qu'en établissant un gouvernement qui, grâce à son monopole de l'autorité et de la violence, abolirait la

1. Rappelons l'entretien de Socrate et d'Euthère dans les *Mémoires* de Xénophon (II, 8) : Euthère est contraint aux travaux manuels ; il sait que son corps ne pourra le supporter bien longtemps et que, devenu vieux, il tombera dans la misère. Cependant, il juge qu'il vaut mieux travailler que mendier. Sur quoi Socrate lui propose de chercher quelqu'un de plus fortuné ayant besoin d'un employé. Euthère réplique qu'il ne pourrait supporter la servitude (*doubleia*).

« guerre de tous contre tous » en les « maintenant tous dans la crainte¹ ». Bien au contraire, le concept de domination et de sujétion, de gouvernement et d'autorité tels que nous les comprenons, d'ordre aussi et de règlement, était senti comme prépolitique, relevant du domaine privé beaucoup plus que du domaine public.

La *polis* se distinguait de la famille en ce qu'elle ne connaissait que des « égaux », tandis que la famille était le siège de la plus rigoureuse inégalité. Être libre, cela signifiait qu'on était affranchi des nécessités de la vie et des ordres d'autrui, et aussi que l'on était soi-même exempt de commandement. Il s'agissait de n'être ni sujet ni chef². Ainsi, dans le domaine de la famille la liberté n'existait pas, car le chef de famille, le maître, ne passait pour libre que dans la mesure où il avait le pouvoir de quitter le foyer pour entrer dans le domaine politique dont tous les membres étaient égaux. Certes, cette égalité était fort différente de celle que nous concevons aujourd'hui : elle voulait dire que le citoyen vivait au milieu de ses pairs et n'avait à traiter qu'avec eux ; elle supposait l'existence d'hommes « inégaux » qui, en fait, constituaient toujours la majorité de la population d'une cité³. Par conséquent, l'égalité, loin d'être liée à la justice, comme aux temps modernes, était l'essence même de la liberté : on était libre si l'on échappait à l'inégalité inhérente au pouvoir, si l'on se mouvait dans une sphère où n'existait ni commandement ni soumission.

Cependant, on ne saurait poursuivre plus avant en termes d'opposition bien marquée la description des profondes différences qui séparent les conceptions ancienne et moderne de la politique. Dans le monde moderne, le domaine social et le domaine politique sont beaucoup moins distincts. L'idée que la politique n'est qu'une fonction de la société, que l'action, le langage, la pensée sont principalement des superstructures de l'intérêt social, n'est pas une découverte de Karl Marx ; c'est au contraire un des axiomes que Marx reçut sans examen des économistes politiques de l'époque moderne. Cette fonctionnalisation empêche de percevoir aucune frontière bien nette entre les deux domaines ; et ce n'est pas une question de théorie ni d'idéologie puisque depuis

1. Expressions de Hobbes, *Léviathan*, 1^{re} partie, chap. 13 [éd. François Tricaud, Dalloz, 1999, p. 124].

2. À ce propos, la référence la plus célèbre, la plus belle est la discussion des formes de gouvernement dans Hérodote (III, 80-83) au cours de laquelle Otanes, défenseur de l'égalité grecque (*isonomie*), déclare qu'il ne veut « ni commander ni être commandé ». Mais c'est dans le même esprit qu'Aristote expose comment la vie de l'homme libre est meilleure que celle du tyran : il refuse la liberté au tyran, la chose allant de soi (*Politique*, 1325 a 24). Selon Fustel de Coulanges, tous les mots grecs et latins qui indiquent une idée de domination, comme *rex*, *pater*, *anax*, *basileus*, se rapportent à l'origine aux relations familiales, c'étaient les noms que les esclaves donnaient aux maîtres.

3. La proportion variait ; elle est certainement exagérée dans ce que Xénophon raconte de Sparte où, sur quatre mille personnes groupées sur la place du marché, un étranger n'aurait pas compté plus de soixante citoyens (*Helléniques*, III, 35).

l'accession de la société, autrement dit du «ménage» (*oikia*) ou des activités économiques, au domaine public, l'économie et tous les problèmes relevant jadis de la sphère familiale sont devenus préoccupations «collectives»¹. En fait, dans le monde moderne les deux domaines se recouvrent constamment comme des vagues dans le flot incessant de la vie.

La disparition de cet abîme, que les Anciens devaient franchir chaque jour afin de transcender l'étroit domaine familial et «d'accéder» au domaine politique, est un phénomène essentiellement moderne. La frontière existait encore, d'une certaine manière, au Moyen Âge, tout en ayant perdu beaucoup de sa signification et en s'étant déplacée considérablement. On a noté avec raison qu'après la chute de l'Empire romain, c'est l'Église qui offrit aux hommes un substitut au droit de cité qui avait été autrefois la prérogative du gouvernement municipal². Au Moyen Âge, la tension entre l'obscurité de la vie quotidienne et la splendeur du sacré, donc le passage du laïc au religieux, correspond à bien des égards au passage du privé au public dans l'Antiquité. Il y a naturellement une différence très nette car, si ancrée dans le monde que devint l'Église, ce fut toujours, essentiellement, par les préoccupations de l'autre monde que la communauté des croyants maintint son unité. Mais si l'on ne peut sans difficulté comparer le public au religieux, le domaine laïc sous la féodalité fut certainement dans sa totalité ce qu'avait été chez les Anciens le domaine privé. La marque distinctive de cette époque fut l'absorption de toutes les activités par le domaine familial, où elles n'avaient de valeur que privée et, par conséquent, l'absence même de domaine public³.

Un des faits qui caractérisent cette croissance du domaine privé et qui soulignent d'ailleurs la différence entre le maître antique et le seigneur féodal, c'est que le seigneur pouvait rendre la justice dans les limites de son fief, alors que chez les Anciens le maître, tout en régnant chez lui

1. Cf. Gunnar Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory*, op. cit. : «L'idée que la société, comme un père de famille, héberge ses membres est profondément enracinée dans la terminologie économique... En allemand *Volkswirtschaftslehre* suggère... qu'il y a un sujet collectif de l'activité économique, avec un but commun et des valeurs communes. En anglais... *theory of wealth* ou *theory of welfare* (théories de la richesse ou de la prospérité) expriment deux idées analogues» (p.140). «Que signifie une économie sociale dont la fonction est de tenir le ménage social? En premier lieu, cela implique ou suggère une analogie entre l'individu qui gère ses biens ou ceux de sa famille et la société. Adam Smith et John S. Mill ont élaboré explicitement cette analogie. Après la critique de J. S. Mill et lorsqu'on eut mieux reconnu la distinction entre économies politiques pratique et théorique, l'analogie fut généralement moins soulignée» (p.143). Si l'on a abandonné cette analogie, c'est peut-être aussi que la société a dévoré la cellule familiale jusqu'à s'y substituer parfaitement.

2. Reginald H. Barrow, *The Romans* (1953), p. 194 [*Les Romains*, trad. Marie Maignon, Payot, 1962].

3. Les caractéristiques qu'Émile Levasseur (*Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789* [2 vol., A. Rousseau, 1900-1901 ; rééd. Slatkine, 1981]) attribue aux organisations féodales du travail sont applicables à l'ensemble des communautés féodales : «Chacun vivait chez soi et vivait de soi-même, le noble sur sa seigneurie, le vilain sur sa culture, le citoyen dans sa ville» (p.229).

avec plus ou moins de dureté, ne connaissait ni lois ni justice hors du domaine politique¹. L'inclusion de toutes les activités humaines dans le domaine privé, toutes les relations humaines se concevant sur le modèle des rapports familiaux, marqua profondément les organisations professionnelles spécifiquement médiévales dans les villes : guildes, *confréries**, corporations, et jusqu'aux premières compagnies commerciales, où «la communauté familiale originelle paraît s'exprimer encore dans le mot même de compagnie (*cum-panis*) [...]» et dans les locutions comme «gens qui mangent le même pain», «hommes partageant le pain et le vin²». Le concept de «bien commun» au Moyen Âge, loin de dénoter l'existence d'un domaine politique, reconnaît simplement que les individus ont en commun des intérêts matériels et spirituels, qu'ils ne peuvent garder leur liberté et s'occuper de leurs propres affaires que si l'un d'entre eux se charge de veiller à cet intérêt commun. Ce qui distingue de la réalité moderne cette attitude essentiellement chrétienne à l'égard de la politique, c'est moins la reconnaissance d'un «bien public» que l'exclusivisme du domaine privé, l'absence de ce curieux hybride dans lequel les intérêts privés prennent une importance publique et que nous nommons «société».

Il n'est donc pas surprenant que la pensée politique médiévale, portant uniquement sur le domaine séculier, ait toujours ignoré l'abîme qui sépare la calme existence familiale des dangers sans merci de la *polis* et que, par conséquent, elle n'ait jamais vu dans la vertu de courage l'une des attitudes politiques les plus élémentaires. Ce qui demeure surprenant, c'est que le seul théoricien postclassique qui, dans un effort extraordinaire pour rendre à la politique sa dignité, entrevit cet abîme et quel courage il fallait pour le franchir, fut Machiavel, Machiavel qui montra comment «le condottiere s'élève d'une basse condition jusqu'au premier rang», de la vie privée au principat, donc des conditions communes à la gloire des grands exploits³.

1. Le traitement équitable des esclaves que Platon recommande dans *Les Lois* (777) a fort peu de rapports avec la justice; on ne le conseille pas «par égard pour les esclaves mais par respect de soi-même». Sur la coexistence du droit politique de la justice et de la loi du gouvernement familial, cf. Henri Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, op. cit., II, p.200 : «La loi pendant bien longtemps donc [...] s'abstenait de pénétrer dans la famille, où elle reconnaissait l'empire d'une autre loi». Dans l'Antiquité, à Rome surtout, la juridiction concernant les affaires familiales, le traitement des esclaves, les liens de parenté, etc., avait essentiellement pour but de limiter le pouvoir, absolu autrement, du chef de famille; une justice légale au sein de la société entièrement «privée» des esclaves était chose impensable : ils se trouvaient par définition hors du droit et soumis à l'autorité du maître. Seul le maître lui-même, mais en tant que citoyen, était soumis aux lois, qui dans l'intérêt de la cité pouvaient même éventuellement restreindre son pouvoir chez lui.

2. William J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory*, op. cit., p.415.

3. Cette «montée» au rang ou au domaine supérieur est un thème qui revient souvent dans Machiavel (voir surtout *Le Prince*, chap. vi, sur Hiéron de Syracuse, et chap. vii; et *Discours sur la première décade de Tite-Live*, livre II, chap. xiii).

Pour quitter son foyer, à l'origine afin de s'embarquer vers l'aventure et la gloire, plus tard afin de se consacrer simplement aux affaires de la cité, il fallait du courage puisque c'était seulement au sein de sa famille que l'homme s'occupait en premier lieu de sa vie et de sa sécurité. Qui entrait en politique devait d'abord être prêt à risquer sa vie : un trop grand amour de la vie faisait obstacle à la liberté, c'était un signe de servilité¹. Le courage devint donc la vertu politique par excellence et seuls les hommes qui en étaient doués pouvaient accéder à une société politique par son contenu et par ses buts et qui transcendait ainsi l'élémentaire rassemblement imposé à tout le monde (aux esclaves, aux barbares comme aux Grecs) par les besoins de la vie². La « vie bonne » – celle du citoyen, selon Aristote – n'était donc pas seulement meilleure, plus libre, plus noble que la vie ordinaire, elle était d'une qualité absolument différente. Elle était « bonne » dans la mesure où, maîtrisant les besoins élémentaires, libérée du travail et de l'œuvre, dominant l'instinct de conservation propre à toute créature vivante, elle cessait d'être soumise aux processus biologiques.

À la base de la conscience politique grecque, on trouve cette distinction exprimée avec une clarté, une précision sans égales. Aucune activité n'ayant d'autre but que le gain ou le simple entretien de la vie n'était admise dans le domaine politique – et cela au risque, gros de conséquences, d'abandonner le commerce et l'industrie aux esclaves et aux étrangers, de sorte qu'Athènes devint, en effet, la *pensionopolis* à « prolétariat de consommateurs » que

1. « Dès le temps de Solon on en vint à regarder la servitude comme pire que la mort » (Robert Schlaifer, « Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle », *Harvard Studies in Classical Philology*, 1936, XLVII). Par la suite, la *philopsukhia* (amour de la vie) et la lâcheté s'identifièrent à la servilité. Ainsi, Platon croyait-il avoir démontré la servilité naturelle des esclaves par le seul fait qu'ils n'avaient pas préféré la mort à la servitude (*La République*, 386 a). On retrouve encore cette idée dans la réponse de Sénèque aux plaintes des esclaves : « La liberté est si facile à saisir, comment reste-t-il un seul esclave ? » (*Epistolae*, 77, 14) ou dans sa phrase : *vita si moriendi virtus abest, servitus est* – « la vie, sans le courage de mourir, c'est la servitude » (77, 15). Pour comprendre l'attitude des Anciens à l'égard de l'esclavage, il n'est pas inutile de se rappeler que les esclaves étaient en majorité des ennemis vaincus et qu'il n'y avait en général qu'une faible proportion d'esclaves-nés. Si dans la République romaine les esclaves, dans l'ensemble, provenaient de l'étranger, les esclaves grecs étaient d'habitude de la même nationalité que leurs maîtres ; ils avaient prouvé leur servilité en refusant le suicide, et le courage étant la vertu politique par excellence, ils avaient montré ainsi leur indignité « naturelle », leur inaptitude à la citoyenneté. Cette attitude changea dans l'Empire romain en raison de l'influence du stoïcisme et aussi parce qu'il y avait dans la population servile une proportion beaucoup plus forte d'esclaves-nés. Cependant, pour Virgile, le *labos* reste intimement lié à la mort ignominieuse (*Énéide*, VI).

2. L'homme libre se distinguant de l'esclave par le courage : c'est apparemment le thème d'une œuvre du poète crétois Hybrias : « Mes richesses sont la lance et l'épée et le beau bouclier [...] Mais ceux qui n'osent porter la lance, l'épée et le beau bouclier qui protège le corps se prosternent épouvantés et me nomment Seigneur et grand Roi » (cité par Eduard Meyer, *Die Sklaverei im Altertum* [Dresde, Zahn], 1898, p. 22).

Max Weber a si bien décrite¹. Le véritable caractère de cette *polis* se manifeste encore dans les philosophies politiques de Platon et d'Aristote ; il arrive toutefois que la frontière entre ménage et *polis* s'y estompe un peu, surtout chez Platon qui, probablement à la suite de Socrate, commença à parler de la *polis* en prenant ses exemples dans les expériences quotidiennes de la vie privée, mais aussi chez Aristote quand ce dernier, suivant Platon, émit l'hypothèse que l'origine au moins historique de la *polis* doit être liée aux nécessités vitales et que, dans la « vie bonne », elle ne transcende la biologie que par son contenu ou son but (*telos*) essentiel.

Ces aspects de la doctrine socratique, qui allaient vite devenir axiomatiques, presque banals, étaient alors d'une nouveauté extrêmement révolutionnaire ; ils ne provenaient pas d'une expérience réelle de la vie politique, mais du désir de s'en libérer – désir que, selon leurs propres conceptions, les philosophes ne pouvaient justifier qu'en prouvant que ce mode de vie lui-même, le plus libre de tous, était encore lié et soumis à la nécessité. Mais il restait un tel fonds d'expérience politique vécue que la distinction entre le domaine du ménage et celui de la politique ne fut jamais mise en doute. Si l'on ne maîtrise dans le ménage les nécessités biologiques, la vie, ordinaire ou « bonne », est impossible ; mais la politique n'est pas faite pour la vie. En ce qui concerne les membres de la *polis*, c'est la vie familiale qui existe en vue de la « vie bonne » au sein de la *polis*.

L'avènement du social

L'apparition de la société – l'avènement du ménage, de ses activités, de ses problèmes, de ses procédés d'organisation – sortant de la pénombre du foyer pour s'installer au grand jour du domaine public, n'a pas seulement effacé l'antique frontière entre le politique et le privé ; elle a si bien changé le sens des termes, leur signification pour la vie de l'individu et du citoyen, qu'on ne les reconnaît presque plus. Nous ne dirions certainement plus avec les Grecs qu'une vie passée dans l'intimité du chez soi, de ce que « l'on a à soi » (*idion*), loin du monde commun, est « idiote » par définition, ni avec les Romains que la vie privée ne sert qu'à se retirer temporairement des affaires de la *res publica* ; plus encore, nous nommons aujourd'hui privé un domaine intime

¹ Max Weber : « Agrarverhältnisse im Altertum », *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* (1924), p. 147 [« Structures agraires dans l'Antiquité », in « Essais sur l'histoire sociale et économique »].

dont on peut chercher l'origine à la fin de l'Antiquité romaine, et dont on ne trouverait guère de traces dans l'Antiquité grecque, mais dont la diversité, la complexité singulière furent à coup sûr inconnues avant l'époque moderne.

Il ne s'agit pas d'un changement d'importance relative. Dans la pensée antique tout tenait dans le caractère privatif du privé, comme l'indique le mot lui-même; cela signifiait que l'on était littéralement privé de quelque chose, à savoir des facultés les plus hautes et les plus humaines. L'homme qui n'avait d'autre vie que privée, celui qui, esclave, n'avait pas droit au domaine public, ou qui, barbare, n'avait pas su fonder ce domaine, cet homme n'était pas pleinement humain. Quand nous parlons du privé, nous ne pensons plus à une privation et cela est dû en partie à l'enrichissement énorme que l'individualisme moderne a apporté au domaine privé. Toutefois, ce qui paraît plus important encore, c'est que de nos jours le privé s'oppose au moins aussi nettement au domaine social (inconnu des Anciens qui voyaient dans son contenu une affaire privée) qu'au domaine politique proprement dit. Événement historique décisif: on découvrit que le privé au sens moderne, dans sa fonction essentielle qui est d'abriter l'intimité, s'oppose non pas au politique mais au social, auquel il se trouve par conséquent plus étroitement, plus authentiquement lié.

Le premier explorateur-interprète, et dans une certaine mesure le premier théoricien, de l'intimité fut Jean-Jacques Rousseau, le seul grand écrivain, cela est assez remarquable, que l'on désigne encore souvent par son prénom. Il fit sa découverte en se révoltant non point contre l'oppression de l'État, mais contre la société, contre son intolérable perversion du cœur humain, contre son intrusion dans un for intérieur qui, jusque-là, n'avait pas eu besoin de protection spéciale. L'intimité du cœur n'est pas comme le foyer: elle n'a pas de place tangible, objective dans le monde; et la société contre laquelle elle proteste et s'affirme ne peut pas non plus se situer aussi sûrement que le domaine public. Pour Rousseau, l'intime et le social étaient plutôt, l'un et l'autre, des modes subjectifs de l'existence et dans son cas tout se passait comme si Jean-Jacques se révoltait contre un homme appelé Rousseau. C'est dans cette révolte du cœur que naquirent l'individu moderne et ses perpétuels conflits, son incapacité à vivre dans la société comme à vivre en dehors d'elle, ses humeurs changeantes et le subjectivisme radical de sa vie émotive. Si douteuse que soit l'authenticité de l'individu Rousseau, nul ne saurait douter de l'authenticité de sa découverte. L'étonnante floraison de poésie et de musique depuis le milieu du XVIII^e siècle jusqu'au dernier tiers, à peu près, du XIX^e, et l'avènement du roman, seule forme d'art entièrement sociale, coïncidant avec le déclin non moins frappant des arts publics, en particulier de l'architecture, témoignent suffisamment des liens étroits qui unissent le social et l'intime.

La réaction de révolte contre la société au cours de laquelle Rousseau et les romantiques découvrirent l'intimité était dirigée avant tout contre le nivellement social, ce que nous appellerions aujourd'hui le conformisme inhérent à toute société. Il importe de noter que cette révolte se produisit avant que le principe d'égalité, que depuis Tocqueville nous jugeons responsable du conformisme, ait eu le temps de s'imposer dans la vie sociale ou dans le domaine politique. À cet égard, il importe peu qu'une nation soit faite d'égaux ou de non-égaux, car la société exige toujours que ses membres agissent comme s'ils appartenaient à une seule énorme famille où tous auraient les mêmes opinions et les mêmes intérêts. Avant la désintégration de la famille, cette communauté d'intérêts et d'opinions était représentée par le père de famille qui régnait conformément à cette communauté et prévenait toute désunion dans la maisonnée¹. La coïncidence frappante entre l'avènement de la société et le déclin de la famille indique clairement qu'en fait la cellule familiale s'est résorbée dans des groupements sociaux correspondants. À l'intérieur de ces groupements, l'égalité, bien loin d'être une parité, n'évoque rien tant que l'égalité des membres d'une famille face au despotisme du père, avec cette différence que dans la société, où le nombre suffit à renforcer formidablement la puissance naturelle de l'intérêt commun et de l'opinion unanime, on a pu éventuellement se dispenser de l'autorité réellement exercée par un homme représentant cet intérêt commun, cette opinion correcte. Le phénomène du conformisme est caractéristique de cette dernière étape de l'évolution.

Il est vrai que le gouvernement d'un seul, le gouvernement monarchique, où les Anciens voyaient le procédé d'organisation de la famille, s'est transformé dans la société — celle que nous connaissons, dont le sommet n'est plus occupé par des familles royales — en une sorte de gouvernement sans chef. Mais pour avoir perdu sa personnalité, ce qui passe en économie pour l'intérêt de la société dans son ensemble ou dans un salon pour l'opinion de l'honorable compagnie, ce pouvoir anonyme n'en continue pas moins de régner. Comme nous l'enseigne la forme la plus sociale de gouvernement, qui est la bureaucratie (dernier stade du gouvernement dans l'État-nation comme la monarchie en fut le premier stade dans l'absolutisme et le despotisme éclairé), le gouvernement sans chef n'est pas nécessairement une absence de gouvernement; en fait il peut devenir, dans certaines circonstances, tyrannique et cruel entre tous.

L'essentiel est que la société à tous les niveaux exclut la possibilité de l'action, laquelle était jadis exclue du foyer. De chacun de ses membres,

1. Cf. la remarque de Sénèque qui, à propos de l'utilité d'esclaves très instruits (sachant les classiques par cœur) pour un maître supposé ignorant, déclare: «Ce que sait la maisonnée le maître le sait» (*Epistulae*, 27, 6).

elle exige au contraire un certain comportement, imposant d'innombrables règles qui, toutes, tendent à « normaliser » ses membres, à les faire marcher droit, à éliminer les gestes spontanés ou les exploits extraordinaires. Chez Rousseau, on rencontre ces exigences dans les salons de la haute société dont les conventions identifient toujours l'individu à sa position sociale. C'est cette identification qui compte, et il importe peu qu'elle concerne le rang dans la société à demi féodale du XVIII^e siècle, le titre dans la société de classe du XIX^e, ou la simple fonction dans la société de masse d'aujourd'hui. Au contraire, l'avènement de la société de masse indique seulement que les divers groupes sociaux sont absorbés dans une société unique comme l'avaient été avant eux les cellules familiales; ainsi le domaine du social, après des siècles d'évolution, est enfin arrivé au point de recouvrir et de régir uniformément tous les membres d'une société donnée. Mais en toutes circonstances la société égalise: la victoire de l'égalité dans le monde moderne n'est que la reconnaissance juridique et politique du fait que la société a conquis le domaine public, et que les distinctions, les différences sont devenues affaires privées propres à l'individu.

Cette égalité moderne, fondée sur le conformisme inhérent à la société et qui n'est possible que parce que le comportement a remplacé l'action comme mode primordial de relations humaines, diffère à tous les points de vue de l'égalité antique, notamment de celle des cités grecques. Appartenir au petit nombre des « égaux » (*homoioi*), c'était pouvoir vivre au milieu de ses pairs; mais le domaine public lui-même était animé d'un farouche esprit de compétition: on devait constamment s'y distinguer de tous les autres, s'y montrer constamment par des actes, des succès incomparables, le meilleur de tous (*aien aristuein*¹). En d'autres termes, le domaine public était réservé à l'individualité; c'était le seul qui permettait à l'homme de montrer ce qu'il était réellement, ce qu'il avait d'irremplaçable. C'est pour pouvoir courir cette chance, par amour d'une cité qui la leur procurait à tous, que les citoyens acceptaient de prendre leur part des charges de la défense, de la justice et de l'administration.

C'est le même conformisme, supposant que les hommes n'agissent pas les uns avec les autres mais qu'ils ont entre eux un certain comportement, que l'on trouve à la base de la science moderne de l'économie, née en même temps que la société et devenue avec son outil principal, la statistique, la science sociale par excellence. L'économie — jusqu'aux temps modernes chapitre assez secondaire de la morale et de la politique, fondé sur l'hypothèse que les hommes agissent par rapport à leurs activités économiques comme ils

1. *Aien aristuein kai hupeirokhon emmenai allon* (« toujours être le meilleur et l'emporter sur les autres »), c'est le but premier des héros d'Homère (*Iliade*, VI, 208) — Homère, « l'éducateur de l'Hellade ».

agissent à tout autre égard¹ —, l'économie ne put prendre un caractère scientifique que lorsque les hommes furent devenus des êtres sociaux et suivirent unanimement certaines normes de comportement, ceux qui échappaient à la règle pouvant passer pour asociaux ou pour anormaux.

Les lois de la statistique ne sont valables que pour les grands nombres ou les longues périodes; les actes, les événements ne peuvent apparaître statistiquement que comme des déviations ou des fluctuations. Ce qui justifie la statistique, c'est que les événements et les grandes actions sont rares dans la vie quotidienne et dans l'histoire. Et, cependant, le sens des rapports quotidiens ne révèle en de rares actions et non dans la vie quotidienne, de même que la signification d'une époque de l'histoire ne se manifeste que dans les quelques événements qui l'éclairent. L'application de la loi des grands nombres et des longues durées à la politique ou à l'histoire signifie tout simplement que l'on a volontairement oublié l'objet même de l'histoire et de la politique et il est absolument vain d'y chercher une signification, un sens, après en avoir éliminé tout ce qui n'est pas comportement quotidien ou tendances automatiques.

Cependant, comme les lois de la statistique sont parfaitement valables quand il s'agit de grands nombres, il est évident que tout accroissement de la population entraîne un surcroît de valeur pour les statistiques et une diminution très nette des « déviations ». Politiquement, cela signifie que plus la population sera nombreuse dans un ensemble politique donné, plus le social aura de chances de l'emporter sur le politique pour y constituer le domaine public. Les Grecs, dont la cité fut la plus individualiste, la moins conformiste que nous connaissions, savaient fort bien que leur *polis*, mettant l'accent sur le langage et l'action, ne pouvait survivre qu'à condition de maintenir toujours restreint le nombre des citoyens. Une foule de gens entassés inclinera bientôt presque irrésistiblement au despotisme, celui d'une personne ou celui de la majorité. Et si la statistique, le traitement mathématique du réel, était inconnue avant les temps modernes, les phénomènes sociaux qui autorisent ce traitement — les

1. « L'économie politique conçue en premier lieu comme "science" ne date que d'Adam Smith, elle était inconnue non seulement de l'Antiquité et du Moyen Âge, mais aussi de la doctrine canonique, la première "doctrine économique" complète, qui différait de l'économie moderne en ce qu'elle était un "art" plutôt qu'une "science" » (William J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory*, op. cit., p. 379 et suiv.). L'économie classique supposait que l'homme en tant qu'être actif agit exclusivement par intérêt et n'est poussé que par le désir d'acquiescer. En introduisant « une main invisible pour promouvoir une fin qui n'était dans l'intention de personne », Smith prouve que même le minimum d'action à motivation uniforme contient encore trop d'initiative imprévisible pour qu'on puisse fonder une science. Marx développa l'économie classique en substituant les intérêts de groupe ou de classe aux intérêts individuels et personnels et en les réduisant à deux grandes classes, capitalistes et ouvriers, ne conservant ainsi qu'un seul conflit alors que les économistes classiques en avaient vu une foule. Si le système marxiste est plus cohérent et donc tellement plus « scientifique » apparemment que ses prédécesseurs, c'est surtout parce qu'il pose un « homme socialisé », être encore moins agissant que « l'homme économique » des libéraux.

grands nombres, responsables du conformisme, du behaviorisme et de l'automatisme dans les affaires humaines — étaient précisément les traits qui, aux yeux des Grecs, distinguaient de la civilisation hellénique la civilisation perse.

La regrettable vérité, en ce qui concerne le behaviorisme et la validité de ses «lois», c'est que plus il y a de gens, plus ils ont tendance à «bien se conduire», et à ne point tolérer le non-conformisme. Dans la statistique, le fait est mis en évidence par le nivellement des fluctuations. Dans la réalité, les actions ont de moins en moins de chance de refouler la marée du comportement de masse, les événements perdent de plus en plus de leur signification, c'est-à-dire leur pouvoir d'éclairer l'Histoire. L'uniformité statistique n'est en aucune façon un idéal scientifique inoffensif; c'est l'idéal politique désormais avoué d'une société qui, engloutie dans la routine de la vie quotidienne, accepte la conception scientifique inhérente réellement à son existence.

Le comportement uniforme qui se prête aux calculs statistiques et, par conséquent, aux prédictions scientifiques, ne s'explique guère par l'hypothèse libérale d'une «harmonie» naturelle «d'intérêts», fondement de l'économie «classique»; ce n'est pas Karl Marx, ce sont les économistes libéraux eux-mêmes qui durent introduire la «fiction communiste», c'est-à-dire admettre qu'il existe un intérêt de l'ensemble de la société grâce auquel une «main invisible» guide la conduite des hommes et harmonise leurs intérêts contradictoires¹. La seule différence entre Marx et ses prédécesseurs, c'est qu'il prit au sérieux la réalité du conflit tel qu'il se présentait à la société de son époque, tout autant que la fiction hypothétique de l'harmonie; il eut raison de conclure que la «socialisation de l'homme» harmoniserait immédiatement tous les intérêts, et il fit seulement preuve de plus de courage que ses maîtres libéraux lorsqu'il proposa d'établir dans la réalité la «fiction communiste» sous-jacente à toutes les théories économiques. Ce que Marx ne comprit pas (et ne pouvait comprendre à son époque), c'est que les germes de la société communiste se trouvaient déjà dans la réalité d'une économie nationale, et que ce n'étaient pas des intérêts de classe en soi qui les empêchaient de

1. L'utilitarisme libéral (et non le socialisme) est «contraint d'adopter une insoutenable «fiction communiste» en ce qui concerne l'unité de la société», «la fiction communiste [est] implicite dans la plupart des livres d'économie»: c'est l'une des thèses principales du brillant ouvrage de Myrdal (*The Political Element in the Development of Economic Theory*, op. cit., p. 54 et 150). L'auteur démontre que l'économie n'est une science qu'en supposant un intérêt unique envahissant la société dans son ensemble. Derrière «l'harmonie des intérêts», il y a toujours la «fiction communiste» de l'intérêt unique, que l'on baptise si l'on veut prospérité ou bien commun. Les économistes libéraux ont donc toujours été guidés par un idéal «communiste», à savoir par «l'intérêt de la société comme un tout» (p. 194-195). Le nœud du raisonnement est que cela «équivalait à admettre qu'il faut concevoir la société comme objet unique. Mais c'est précisément ce que l'on ne peut concevoir. Ce serait vouloir faire abstraction du fait essentiel que l'activité sociale résulte des intentions de plusieurs individus» (p. 154).

se développer, mais seulement la structure monarchique déjà périmée de l'État-nation. Ce qui, évidemment, s'opposait au bon fonctionnement de la société, c'étaient seulement certains résidus traditionnels qui intervenaient et exerçaient encore une influence dans le comportement des classes «arriérées». Au point de vue de la société, il ne s'agissait que de facteurs de désordre retardant le plein épanouissement des «forces sociales»; ces facteurs ne correspondaient plus à la réalité, ils étaient donc en un sens beaucoup plus «fictifs» que la fiction scientifique de l'intérêt unique.

Toute victoire complète de la société produit une sorte de «fiction communiste» dont la première caractéristique politique est bien, en effet, le gouvernement de la «main invisible», autrement dit celui de l'anonymat. Ce que nous appelons traditionnellement État et gouvernement fait place à l'administration pure — situation que Marx prédit correctement sous le nom de «dépérissement de l'État», en commettant toutefois l'erreur de supposer que seule la révolution peut la provoquer, et plus encore, de croire que ce triomphe de la société entraînerait éventuellement l'apparition du «règne de la liberté¹».

Pour mesurer la victoire de la société aux temps modernes, substituant d'abord le comportement à l'action et éventuellement la bureaucratie, la régie anonyme, au gouvernement personnel, il est bon de rappeler que sa science initiale, l'économie, qui n'instaure le comportement que dans le domaine d'activités relativement restreint qui la concerne, a finalement abouti à la prétention totale des sciences sociales qui, en tant que «sciences du comportement», visent à réduire l'homme pris comme un tout, dans toutes ses activités, au niveau d'un animal conditionné à comportement prévisible. Si l'économie est la science de la société à ses débuts lorsqu'elle ne peut imposer ses règles de conduite qu'à certains secteurs de la population et pour une partie de leurs activités, l'avènement des «sciences du comportement» signale clairement le dernier stade de cette évolution, quand la société de masse a dévoré toutes les couches de la nation et que le «comportement social» est devenu la norme de tous les domaines de l'existence.

Depuis l'épanouissement de la société, depuis l'admission de l'économie familiale et des activités ménagères dans le domaine public, une tendance irrésistible à tout envahir, à dévorer les sphères anciennes du politique et du privé comme la plus récente, celle de l'intimité, a été l'une des caractéristiques dominantes de ce nouveau domaine. Cette croissance constante, dont on peut observer l'accélération non moins constante sur trois siècles au moins, tire

¹. Cet aspect habituellement négligé de l'actualité de Marx est brillamment exposé par Siegfried Landshut, «Die Gegenwart im Lichte der Marxschen Lehre», *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, vol. I (1956).

son énergie du fait que, par la société, c'est le processus vital lui-même qui, sous une forme ou sous une autre, a pénétré le domaine public. Le domaine privé du foyer familial était la sphère où se trouvaient prises en charge et garanties les nécessités de la vie, la conservation de l'individu et la continuité de l'espèce. L'un des caractères du privé, avant la découverte de l'intime, était que l'homme n'existait pas dans cette sphère en tant qu'être vraiment humain mais en tant que spécimen de l'espèce animale appelée humanité. C'est pour cela précisément que l'Antiquité le méprisait. L'apparition de la société a modifié le jugement porté sur tout ce domaine privé, mais elle n'en a guère transformé la nature. Le caractère monolithique de toute société, son conformisme n'autorisant qu'un seul intérêt et qu'une seule opinion, s'enracine en dernière analyse dans l'unité de l'espèce humaine. C'est parce que cette unité de l'espèce n'a rien d'imaginaire, parce qu'elle n'est pas une simple hypothèse scientifique comme dans la « fiction communiste » de l'économie classique, que la société de masse, où règne l'homme-animal social, et où l'on pourrait, semble-t-il, assurer mondialement la survie de l'espèce, peut dans le même temps menacer d'anéantir l'humanité.

Ce qui indique le plus clairement que la société constitue l'organisation publique du processus vital, c'est peut-être qu'en un temps relativement court la domination sociale a transformé toutes les collectivités modernes en sociétés de travailleurs et d'employés. (Pour avoir une société de travailleurs, il n'est évidemment pas nécessaire que ses membres soient tous des ouvriers — la condition n'est même pas dans l'émancipation de la classe ouvrière ni dans l'énorme puissance que lui confère virtuellement le principe de la majorité —, il faut seulement que tous ses membres considèrent leur activité, quelle qu'elle soit, comme essentiellement un moyen de gagner leur vie et celle de leurs familles.) La société est la forme sous laquelle on donne une importance publique au fait que les hommes dépendent les uns des autres pour vivre et rien de plus ; c'est la forme sous laquelle on permet aux activités concernant la survie pure et simple de paraître en public.

Il n'est certes pas indifférent qu'une activité ait lieu en public ou dans le privé. Le caractère du domaine public change évidemment selon les activités qu'on y fait entrer ; l'activité elle-même, dans une mesure considérable, change aussi de nature. Le travail, cependant, uni en toutes circonstances au processus vital au sens le plus élémentaire, le plus biologique, demeura stationnaire pendant des milliers d'années, emprisonné dans l'éternel retour de ce processus auquel il était lié. L'élévation du travail au rang d'activité publique, loin de faire disparaître son caractère de processus — comme on aurait pu s'y attendre en songeant que les entités politiques visent toujours au permanent et que leurs lois s'entendent toujours comme des limites imposées au mouvement —, au contraire, délivré ce processus de sa monotone périodicité cyclique pour

le transformer en une évolution de plus en plus rapide dont les résultats ont complètement changé en quelques siècles la totalité du monde habité.

Dès que le travail fut libéré des restrictions que lui imposait sa relégation au domaine privé — et cette émancipation ne fut pas une conséquence de l'émancipation de la classe ouvrière, elle la précéda, on dirait que l'élément de croissance propre à toute vie organique surmonta, dépassa complètement les processus de dépérissement qui, dans l'économie de la nature, modèrent et équilibrent l'exubérance de la vie. Le règne du social, dans lequel le processus vital a établi son domaine public, a déclenché, pour ainsi dire, une croissance contre nature du naturel ; et c'est contre cette croissance, non pas simplement contre la société, mais contre un domaine social toujours grandissant, que le privé et l'intime d'une part, et le politique (au sens strict du mot) d'autre part, se sont montrés incapables de se défendre.

Ce que nous avons appelé croissance contre nature du naturel est habituellement considéré comme l'augmentation en accélération constante de la productivité. Le facteur principal de cette augmentation constante est depuis le début l'organisation des tâches, visible dans ce qu'on nomme la division du travail, qui précéda la révolution industrielle ; c'est sur elle que se fonde même la mécanisation du travail, second facteur de la productivité. Étant donné que le principe d'organisation lui-même relève nettement du domaine public, la division du travail est précisément le sort de cette activité, le travail, dans les conditions du domaine public, sort impossible au sein de l'économie familiale¹. En aucune sphère de l'existence, semble-t-il, nous n'avons réussi aussi brillamment que dans la transformation révolutionnaire du travail, à tel point que nous commençons à ne plus comprendre le sens même du mot (qui a toujours été associé à la fatigue quasi intolérable, à l'effort, à la peine et, par conséquent, aux déformations du corps, en sorte que le travail ne pouvait

1. Je n'applique le terme de « division du travail » qu'aux conditions modernes dans lesquelles une activité est divisée, atomisée en d'innombrables petites manipulations ; il ne s'agit pas de la « division du travail » que procure la spécialisation. On ne peut appeler division cette dernière qu'en admettant que la société est à concevoir comme sujet unique, dont les besoins sont satisfaits au moyen des tâches qu'une « main invisible » répartit parmi ses membres. Il en est de même, *mutatis mutandis*, de la notion bizarre d'une division du travail entre les sexes, qui passe même pour originelle chez certains auteurs. C'est admettre pour sujet unique l'espèce humaine qui aurait réparti ses besoins entre les hommes et les femmes. On trouve cet argument dans l'Antiquité (cf. Xénophon, *Économique*, VII, 22) mais avec un accent, un sens tout différents. Il y a surtout division entre la vie passée au foyer et la vie passée dehors, dans le monde. Cette dernière seule est pleinement digne de l'homme, et la notion d'égalité des sexes, nécessaire à l'idée de division du travail, fait absolument défaut, cela va de soi (cf. Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs* [Bruxelles, L'Églantine], 4^e éd. 1926). L'Antiquité ne semble avoir connu que la spécialisation professionnelle, que l'on supposait prédéterminée par les dons, les qualités naturels. Ainsi, le travail dans les mines d'or, qui occupaient des milliers d'ouvriers, était réparti d'après la force et l'habileté (cf. Jean-Pierre Vernant, « Travail et nature dans la Grèce ancienne », *Journal de Psychologie normale et pathologique*, vol. LII, n° 1, 1955).

avoir d'autre raison d'être que la misère¹). Si la cruelle nécessité rendait le travail indispensable à l'entretien de la vie, l'excellence était bien la dernière chose qu'on en pouvait attendre.

L'excellence, que les Grecs eussent appelée *aretè*, les Romains *virtus*, a toujours été assignée au domaine public où l'on pouvait exceller, se distinguer des autres. Toute activité exécutée en public peut atteindre à une excellence que l'on ne saurait égaler dans le privé; car l'excellence par définition exige toujours la présence d'autrui; et cette présence doit être officielle: pour public l'homme veut ses pairs et non l'assistance familière et banale de ses égaux ou de ses inférieurs². Le règne du social lui-même – qui, cependant, a rendu anonyme la *virtus*, qui a exalté les progrès de l'humanité plutôt que les exploits des hommes et complètement changé le contenu du domaine public – n'a pu effacer tout à fait le lien qui existe entre l'excellence et l'acte public. Nous sommes devenus excellents dans les travaux que nous exécutons en public, mais notre aptitude à l'action et à la parole a beaucoup perdu de ses qualités depuis que l'avènement du social les a exilées dans la sphère de l'intime et du privé. On a généralement remarqué cette curieuse disparité; on en accuse d'ordinaire un prétendu décalage entre nos capacités techniques et notre évolution humaniste en général, ou entre les sciences physiques qui modifient et dominent la nature, et les sciences sociales qui ne savent pas encore changer ni régir la société. Indépendamment des sophismes d'un tel raisonnement, si souvent soulignés qu'il est inutile de les répéter, on notera que cette critique concerne seulement un changement possible de la psychologie des humains – de ce qu'on appelle leurs types de comportement – et non pas du monde dans lequel ils vivent. Et cette interprétation psychologique, pour laquelle

1. Tous les noms européens du «travail», *labor* en latin et en anglais, *ponos* en grec, *travail* en français, *Arbeit* en allemand, signifient fatigue, effort et servent aussi à désigner les douleurs de l'enfantement. Étymologiquement, *labor* est de même racine que *labare* («trébucher sous un fardeau»); *ponos* et *Arbeit* évoquent la «pauvreté» (*penia* en grec, *Armut* en allemand). Même Hésiode, qui passe pour l'un des rares défenseurs du travail dans l'Antiquité, fait du travail dur (*ponon alginoenta*) le premier des fléaux de l'homme (*Théogonie*, 226). Sur l'emploi du mot en grec, voir G. Herzog-Hauser, *Ponos*, in Pauly-Wissowa [A. Pauly, G. Wissowa et al. éd., *Real-Encyclopädie der classiscischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart-Munich, 1893-]. En allemand, *Arbeit* et *arm* viennent du germanique *arbma-*, qui signifiait solitaire, négligé, abandonné (cf. Kluge-Götze, *Etymologisches Wörterbuch*, 1951). En allemand médiéval, le mot servait à traduire *labor*, *tribulatio*, *persecutio*, *adversitas*, *malum* (cf. Klara Vontobel, *Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus*, Berne [A. Franke], 1946).

2. La phrase souvent citée d'Homère: Zeus enlève à l'homme la moitié de sa vertu (*aretè*) le jour où il tombe en servitude (*Odyssée*, XVII, 320 et suiv.), est placée dans la bouche d'Eumée, esclave lui-même; elle veut être une simple constatation, non une critique ni un jugement moral. L'esclave perdait l'excellence, parce qu'il perdait ses droits au domaine public où l'excellence peut paraître.

l'absence ou la présence d'un domaine public ne compte pas plus que toute autre réalité tangible du monde, paraît bien douteuse étant donné qu'aucune activité ne peut prétendre à l'excellence si le monde ne lui procure un terrain convenable à son exercice. Ni l'éducation, ni l'ingéniosité, ni le talent ne sauraient remplacer les éléments constitutifs du domaine public qui en font proprement le lieu de l'excellence humaine.