

XXI

Séminaire du 18 mai 1983

Nous avons parlé la dernière fois du contenu substantif de l'institution, notamment en commentant l'« Oraison funèbre » de Périclès chez Thucydide ; aujourd'hui je voudrais apporter quelques compléments sur le sujet, avant de laisser la place à la discussion. Si nous posons cette question, ce n'est pas seulement pour la *polis* athénienne ou grecque, mais en général : une institution et une société autonomes, pour quoi faire ? Nous avons vu la réponse de Périclès : il s'agit de faire ce que la collectivité décide de faire, certes ; mais dans le cas d'Athènes les objectifs s'appelaient *philosophein* et *philokalein* – créer des êtres humains qui vivent dans et par l'amour de la sagesse, de la beauté et du bien commun.

Mais il y a un autre aspect que je voudrais évoquer maintenant. Aussi bien l'institution elle-même que la vie de la communauté s'incarnent également, à l'évidence, dans des relations intersubjectives qui n'appartiennent pas, ou pas directement, à l'espace politique. L'exemple classique, c'est la famille, sous la forme où elle s'incarne dans la société considérée – et dans toute société il y a nécessairement quelque chose qui tient lieu de famille, quand bien même vous décideriez de créer, comme chez Huxley dans *Le Meilleur des mondes*, des centres d'élevage et de conditionnement des humains, ces fabriques d'embryons où l'« hypnopédie » permet plus tard aux enfants d'apprendre dans leur sommeil. Ce n'est que partiellement une famille, puisque l'on y sépare les relations, affectives, sexuelles ou autres, entre les individus de la reproduction des générations. Mais en ce qui concerne cette dernière fonction, la fabrique d'embryons de Huxley est une famille. Et quand les théoriciens les plus radicaux, ou les plus délirants, parlent de supprimer la famille, ils se leurrent : on peut imaginer, à la limite, supprimer le type de famille qui comprend un homme, une femme et des enfants ; mais on ne pourra jamais supprimer une institution qui prend en charge la production et l'éducation de nouveaux êtres humains. Il y aurait là

beaucoup à dire, je ne m'y attarderai pas. Quant à la famille dans la Grèce antique, je vous rappelle que c'est une famille patriarcale, bien qu'elle soit infiniment éloignée de la dictature absolue du *pater familias* romain des origines, dont l'autorité s'exerçait sur toute la famille et qui avait droit de vie et de mort sur ses enfants. En Grèce, l'*oikos*, la maisonnée – le ménage de l'INSEE –, est par excellence le domaine privé; Hannah Arendt y insiste à juste titre, en reprenant le début de la *Politique* d'Aristote¹, qui s'ouvre sur l'examen de l'*oikia* comme première forme d'ordre social réglé, et en même temps comme premier champ où se réalise un certain type de pouvoir: pouvoir de l'homme sur la femme et sur les enfants, pouvoir de l'homme et de la femme sur les esclaves... Et la prise en charge des problèmes afférents à l'*oikos* constitue l'*oikonomia* – origine de l'économie, pour le mot comme pour la chose^a. Cependant, on ne peut pas en conclure que pour les Grecs l'*oikonomia* relevait exclusivement du domaine privé: dès le VII^e siècle, on a ainsi plusieurs exemples de réglementations qui témoignent de l'intervention de la communauté politique dans le domaine économique^b. Et la monnaie est, de fait, une invention grecque^c. À Athènes, l'approvisionnement en céréales est une responsabilité de la *polis*, et des magistrats spécifiques surveillent les poids et mesures dont on se sert sur l'agora: on les appelle agoranomes, « ceux qui réglementent le marché ».

Malgré ces restrictions, il reste que l'*oikos* comme tel est par excellence le domaine du privé. Et les rapports intersubjectifs, même si bien entendu ils ne peuvent être l'objet d'une législation explicite (du moins dans les parties du monde social-historique que je connais le mieux), intéressent l'institution de la société. On pourrait dire qu'ils font partie de l'institution *informelle* de la société, ou plus généralement de son éthos – de la *Sittlichkeit*, comme on dirait en allemand. Or ces rapports entre individus sont l'un des champs principaux où s'exerce la réflexion philosophique, sous la forme de l'éthique. Un des problèmes majeurs de cette dernière consiste à savoir ce que je dois faire, en deçà du domaine politique, dans mes relations avec autrui. Ou, si vous voulez, la question politique peut être vue comme un élargissement de la question de mes rapports avec autrui. Pour ma part, j'aborderais plutôt la chose dans l'autre sens, en me demandant d'abord: que dois-je faire en dehors de mon existence strictement privée? Ce qui commence avec l'institution de

1. <Politique 1252a 24-1253a.>

la société et se prolonge par les relations interpersonnelles. Mais peu importe, puisque de toute façon on ne peut faire abstraction d'aucun des deux aspects.

Alors, qu'est-ce qui, en Grèce, caractérise ces rapports interpersonnels? Je verrais deux éléments très importants, qui s'expriment dans les termes de *philia* et d'*eleos*. Commençons par le premier. Aristote, dont je vous ai déjà dit qu'il est paradoxalement le philosophe par excellence de la cité classique, le discutera très longuement. Nous avons pris l'habitude, depuis les Romains, de traduire ce mot par « amitié », ce qui ne convient guère. *Philia* vient du verbe *phileô*, qui signifie aimer. Pas aimer d'amour, bien que ce sens soit aussi possible; la *philia* est le genre dont les différentes sortes d'affection susceptibles de relier des individus sont les espèces. Et dans la cité grecque, elle a des aspects institutionnels très importants. Bien sûr, il s'agit surtout de l'amitié entre hommes, qui est souvent à la base d'associations politiques informelles appelées *hetaireiai*^d; et Platon tout comme Aristote diront très justement que la *philia* est par excellence le type de rapport entre individus qui peut fleurir et se développer dans une communauté libre, et qu'une telle communauté présuppose. Classiquement, la tyrannie ne peut pas supporter la *philia*². L'intérêt du tyran est d'empêcher la création, indépendamment de lui, de liens très forts entre les gens, ce qui pourrait favoriser la lutte contre son pouvoir et, en tout cas, établir dans la société un centre de référence qui lui échappe. On peut voir la chose sous un angle machiavélien – je ne dis pas machiavélique –, en se demandant comment le tyran doit s'y prendre pour régner. Réponse: il doit briser les amitiés. Transposons à notre époque: que faut-il à un pouvoir totalitaire pour assurer son assise? Casser à tout prix toutes les relations indépendantes de lui dans la société, faire en sorte de réduire le peuple à une poussière d'individus ayant pour seul centre de référence et d'unification le pouvoir lui-même. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si, très souvent, les récits de tyrannicides mettent en scène des amis, comme dans l'exemple célèbre entre tous à Athènes d'Harmodios et Aristogiton, les meurtriers d'Harparque, fils du tyran Pisistrate³; on trouvera d'autres cas en

2. <Cf. Platon, *République*, IX, 576a; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1161a 30-35 - 1161b 1-10.>

3. <En 514. Cf. Hérodote, V, 55 et VI, 123; Thucydide, VI, 55-59; Aristote, *Const. Ath.*, XVII-XVIII.>

Italie du Sud... Donc, le premier rapport intersubjectif qui compte dans la vie politique de la collectivité, c'est la *philia*; j'y reviendrai. Le deuxième élément, c'est, pour reprendre le terme d'Aristote dans sa discussion sur la tragédie, l'*eleos* – on pourrait dire aussi *sumpathia* –, c'est-à-dire non pas la pitié ou la compassion un peu larvoyantes, mais le fait de se mettre à la place d'autrui et de pâtir, métaphoriquement, de ce dont il pâtit, de ne pas rester impassible devant son malheur. On trouve ainsi dans un discours de Démosthène⁴ un passage où il dit que de l'aveu général, il faut *tous astheneis eleein*, montrer de l'*eleos* pour les faibles, tenir compte de ce qui leur arrive... L'idée, bien entendu, est déjà dans l'*Illiade*: je vous rappelle la scène, à la fin du poème, entre Achille et Priam⁵. On y trouve tout l'*eleos* qu'on veut, chacun s'y met à la place de l'autre, et de plusieurs façons. Nous pouvons donc retenir d'un côté *philia*, de l'autre *eleos*, comme affects typiques concernant les rapports entre individus. Encore une fois, nous avons affaire là, bien entendu, à une institution informelle, quelque chose comme une coutume, mais au sens fort du terme: ce qu'on a l'habitude de pratiquer dans la *polis*.

Ici, une digression est nécessaire. Dès qu'il s'agit d'affects, on est confronté à un fait fondamental, qui est aussi une banalité – et on ne réfléchit pas assez sur les banalités: les affects ne se commandent pas. On peut, jusqu'à un certain point, diriger son comportement extérieur et, à cette fin, maîtriser ses affects; mais on ne saurait les changer par un acte de la volonté, ou par la simple conscience du devoir moral. On peut tout au plus les former sa vie durant, comme le dit Aristote au début du deuxième livre de l'*Éthique à Nicomaque*⁶. Et voici une très belle anecdote⁷: des amis de Socrate, ayant fait la connaissance d'un physionomiste réputé, lui montrèrent de loin Socrate et lui demandèrent de décrire son caractère. Après l'avoir bien regardé, il répondit que c'était un homme coléreux et incapable de se maîtriser, lascif, menteur, etc. Stupeur et rires des

4. <Contre Timocrate, 171, 1.>

5. <Voir CQFG I, p. 118-119.>

6. << [...] ce n'est ni par nature, ni contrairement à la nature que naissent en nous les vertus, mais la nature nous a donné la capacité de les recevoir, et cette capacité est menée à maturité par l'habitude >> (Éth. Nic., 1103a 25; trad. Tricot).>

7. <Cf. Cicéron, Tusculanes, IV, 37.>

amis, qui s'en vont répéter le tout à Socrate. J'étais tout cela, leur dit-il, et depuis je me suis changé moi-même, mais ces vices sont restés marqués sur ma figure.

Revenons un instant (digression dans la digression, mais elle est nécessaire) sur la *philia*. Il ne faut pas oublier que dans la conception grecque, et Aristote le mentionne expressément, elle ne peut exister qu'entre égaux; c'est d'ailleurs ce qui en fait l'affect démocratique par excellence. Il serait ridicule, dit-il, d'imaginer un mortel lié à Zeus par un lien de *philia*⁸. D'autre part, cet affect s'adresse à ce que l'on peut valoriser chez l'autre. Cela peut sembler aller de soi, mais n'oubliez pas que la position chrétienne est entièrement différente – je vais y venir. Vous voyez donc que la *philia* dépend, en un sens, de l'institution politique de la cité, puisque c'est la cité qui pose les individus comme égaux, créant par là les conditions de ce type d'amitié; et en même temps, c'est bien sûr aussi la cité qui donne à chacun de ses membres la possibilité de se valoriser et de devenir par là digne de *philia*. Supposez maintenant que l'injonction éthique fondamentale dans une communauté soit d'aimer, non pas de tolérer ni de prendre en pitié, mais d'aimer tout un chacun indépendamment de ce qu'il est; voire de l'aimer d'autant plus qu'il est moralement indigne. C'est précisément là, comme on le sait, le contenu de l'injonction chrétienne concernant les relations individuelles. Le vrai héros chrétien, c'est celui qui peut embrasser les plaies des lépreux, ou le Jésus de la parabole de Dostoïevski embrassant sur la bouche le Grand Inquisiteur qui vient de lui expliquer les horreurs rationnelles que vous savez. Bien entendu, il n'y a dans le monde grec rien de pareil. La *philia* s'adresse à autrui en tant qu'il incarne une valeur, qu'il est *kalos kagathos*, un être « beau et bon ». L'*eleos*, lui, s'adresse à tout le monde; mais ce n'est pas de l'amour, c'est tenir compte d'autrui, considérer son malheur et agir en conséquence. On peut avoir de l'*eleos* à l'égard d'un lépreux et lui porter secours sans pour cela l'aimer ni se sentir tenu d'embrasser ses plaies.

Il est vrai qu'on trouve dans l'univers spirituel grec quelque chose qui y marque à la fois une limite et un changement, et dont on a dit – à tort – que c'était une anticipation du christianisme: c'est bien entendu la position imputée par Platon à Socrate, et qui remonte très probablement au Socrate historique, l'injonction de ne pas répondre

8. <Cf. CQFG I, p. 124 et note.>

au mal par le mal. Il vaut mieux, dit Socrate, subir l'injustice que la commettre. Mais c'est une chose de dire : tu ne répondras pas au mal par le mal ; cela concerne notre comportement et dépend de nous, c'est, comme dit Aristote, *eph'hèmin*. C'en est une autre de dire : tu aimeras celui qui fait le mal. Cette injonction-ci ne concerne pas le comportement, mais l'affect, et en tant que telle elle est absurde, parce que nul ne peut commander à ses affects. Je ne discute même pas le fait de savoir s'il faut ou non aimer ceux qui font le mal, mais considérons ce que cela implique : plus Untel aura torturé à Auschwitz, plus il faudrait l'aimer ! Assertion insoutenable. C'est là la duplicité, ou l'hypocrisie, fondamentale du christianisme : hypocrisie non pas au sens courant, mais au sens ontologique. Ce qui est proposé ici est une sorte de faux absolu dans la mesure où c'est un absolu absolument irréalisable, et donc un néant ; et c'est sous le monstrueux empire de cette éthique impossible que nous vivons depuis près de dix-sept siècles – nous verrons tout à l'heure pourquoi il faut mettre à part les premiers siècles du christianisme. Cela donne, bien entendu, des résultats catastrophiques, comme cette scission essentielle à l'intérieur des individus, que Hegel avait très bien vue : lorsqu'il parle de la conscience malheureuse, il se réfère en un sens au christianisme, qui impose à l'individu une règle à laquelle il ne peut jamais se conformer. Bref, il existe une différence fondamentale entre une éthique qui dit : celui qui fait le mal (ce que je considère, ce que nous considérons comme le mal) doit malgré tout être envisagé comme ne se réduisant pas entièrement à ce qu'il fait, comme ayant toujours en lui d'autres virtualités – cette injonction a un contenu, une applicabilité, elle concerne le comportement, pas les affects –, et une autre, qui dit : celui qui fait le mal, il faut l'aimer autant, voire plus que les autres – ce qui donne une morale qui, littéralement, nous enjoindrait d'aimer Hitler et Staline. Je caricature, naturellement, mais l'alternative est bien là.

Cette deuxième morale, la chrétienne, dont on pourrait d'ailleurs repérer des prodromes dans l'Ancien Testament – le Nouveau étant à cet égard moins novateur qu'il ne le voudrait –, aboutit donc à transformer l'individu en éternel coupable, toujours déficient par rapport à la règle ; il est alors condamné à perpétuellement composer avec cette règle, à vivre dans le compromis et la duplicité, faisant la part des choses alors qu'il ne le devrait pas. Quant au plan social et politique, le christianisme commence par l'ignorer délibérément : cela ne nous regarde pas, disent les Évangiles, tout pouvoir vient de Dieu, rendez

à César ce qui est à César (c'est l'*Épître aux Romains*), etc. Et l'on débouche nécessairement sur un clivage, une scission. D'une part, un domaine public, institué, où César fait ce qu'il a à faire et où, malgré toutes les discussions à ce sujet, on ne voit pas comment les règles de la moralité s'appliqueraient : le confesseur du roi pourra bien lui imposer une pénitence pour avoir fait massacrer quelques milliers de ses sujets, ça ne change rien à la légitimité du roi. D'autre part, un domaine privé où vaut cette injonction irréalisable d'aimer son prochain, quel qu'il soit, plus que soi-même. Certes, le christianisme une fois institué a pris une ampleur intellectuelle extraordinaire, récupérant une bonne part de la philosophie ancienne et de ses méthodes, et l'on assiste alors à une élaboration de tous les problèmes, y compris politiques, avec toute une casuistique qui se met en branle. On trouve cela, à partir d'un moment, chez les Pères de l'Église, puis chez les théologiens du Moyen Âge. Et les arguments s'affrontent, dans tous les sens : pour condamner le régicide ou pour le justifier, ou les deux... C'est qu'on a réintroduit dans le domaine public quelque chose comme un droit naturel divin, que le monarque est malgré tout tenu de respecter. Mais on n'arrive jamais à un accord, à une doctrine univoque. Subsiste en fin de compte cette duplicité de l'institution, entre une politique qui relève de la simple réalité et une éthique confinée à la vie privée des hommes.

Or l'important – et c'est pourquoi j'ai tenu à faire cette digression –, c'est que cette duplicité, ce mensonge incorporé dans le fonctionnement effectif de la société et dans la représentation qu'elle se fait d'elle-même, et qui perdure depuis le Moyen Âge jusque dans notre monde d'aujourd'hui, tout cela est absent du monde grec antique. On pourrait même dire que c'est absent de toutes les sociétés historiques, à l'exception des sociétés monothéistes. Les despotes asiatiques ne vont pas dire une chose et en faire une autre. En Grèce, à Rome, on ne dira pas que tous les êtres humains sont égaux pour ensuite entériner les hiérarchies existantes. On ne prétendra pas que la justice doit prévaloir dans les rapports entre cités. On dira : ce qui prévaut dans les rapports entre cités si elles ne sont pas égales, c'est la force. Mais on ne trouvera pas de ces situations ahurissantes avec, d'un côté, un droit international censé assurer la justice dans les rapports entre États, et, de l'autre, des interventions au Nicaragua, aux îles Malouines, en Afghanistan, etc., où ce droit ne joue strictement aucun rôle. J'attire votre attention sur ce fait capital : l'une des conditions d'existence de ce qu'on

appelle idéologie – au sens vrai du terme, et pas dans un sens passe-partout comme chez les althussériens ou d'autres, qui parleront d'idéologie des Grecs ou des Trobriandais –, c'est précisément ce dédoublement entre le dire et le faire.

Un tel écart entre un discours mystificateur et la réalité de l'agir social a des prolongements considérables ; j'espère que nous pourrions y revenir l'année prochaine, quand nous parlerons du monde chrétien et post-chrétien. Pour le moment, notez simplement ceci : une éthique véritable ne peut avoir affaire qu'à ce qui est *eph'hèmin*, ce qui dépend de nous. Et il est essentiel de reconnaître précisément ce domaine de la vie psychique que l'homme ne maîtrise pas – d'ailleurs on ne voit pas bien, en l'occurrence, ce que voudrait dire ici maîtrise. On peut maîtriser le comportement qui résulte des affects, pas les affects eux-mêmes. Par conséquent, toute injonction éthique s'adressant aux affects [*ajout manusc. : aux désirs, aux représentations au vrai (profond) sens du terme*] est absurde. Absurdité encore plus grande : tenter d'imposer des affects impossibles, ou contradictoires. Ainsi aimer tout le monde, c'est, bien entendu, n'aimer personne ; et aimer ce que l'on déteste, c'est ne rien détester du tout – mais qui ne déteste rien n'investit rien. Ce qui est à la limite possible, mais réservé par définition à quelques individus, à des ermites chrétiens dans le désert ou à certains adeptes du bouddhisme. Et l'existence de ces individus marginaux, ermites ou saints, permet à la fois à la société de se justifier et de se culpabiliser, en se donnant une preuve fallacieuse de la possibilité de réaliser l'idéal proclamé : saint Untel y arrive, donc notre morale n'est pas absurde ; mais nous, nous ne sommes pas à la hauteur, il nous faut donc faire pénitence, nous prosterner, donner aux quêtes pour construire la cathédrale, etc. – et en même temps, sans doute, apprendre à tricher.

Il a peut-être existé un moment, dans l'histoire du christianisme, où cette duplicité n'était pas encore là : je pense aux deux premiers siècles de sa propagation (les II^e et III^e de notre ère), période où l'on a l'impression, pour une bonne part, que ces chrétiens avaient vraiment renoncé à la vie intramondaine sous l'empire d'une religion a-cosmique et attendaient à tout moment la Parousie, le retour du Christ. Dès lors, la vie ici-bas – y compris bien sûr la vie des institutions politiques – perdait toute importance, puisque le Messie allait réapparaître d'un moment à l'autre. Dans ces conditions, où les individus vivent une vie qui n'en est pas une, le pied sur l'étrier et les bagages faits pour le voyage vers l'au-delà, on peut imaginer une pratique de

la morale chrétienne qui ne soit pas une constante duplicité. Mais dès lors qu'on est installé de façon permanente dans la vie de la société, et donc à partir du moment où le christianisme devient une religion reconnue (313 de notre ère, sous Constantin), puis la religion obligatoire pour tous les habitants de l'Empire sous peine de persécutions (384, décret de Théodose), la duplicité est au cœur de l'institution chrétienne de la société, et ce fait se prolonge jusqu'à nos jours dans la scission entre un discours justificatif et la réalité.

Pour conclure, revenons sur ces deux éléments de l'institution non formelle de la société en Grèce ancienne que sont l'*eleos* et la *philia*. À propos de cette dernière, lisez, ou relisez ce merveilleux passage de l'*Éthique à Nicomaque*⁹ où Aristote dit que c'est la vertu la plus importante, plus importante même que la justice, si bien que les législateurs ont raison de se soucier davantage de la *philia* que de la justice. Phrase très curieuse et qu'il faudrait creuser, aussi bien pour ce qui est du référent historique auquel pense Aristote que pour en comprendre les significations. Quoi qu'il en soit, il a sans doute en tête, négativement, le fait que les tyrans ne peuvent pas s'accommoder de l'amitié entre les citoyens; et il ajoute que si la *philia* régnait partout dans la cité, il n'y aurait pas besoin de justice parce que, comme dit le proverbe, «tout est commun entre amis¹⁰». Il trace ainsi une sorte de perspective-limite, un idéal dans lequel, notamment, la grande question de la justice distributive (que faut-il donner à qui?) ne se poserait pas, puisqu'il n'y aurait personne pour vouloir défendre son bien ni convoiter celui d'autrui, et où les termes mêmes de «mien» et de «tien» n'auraient pas cours.