

XVIII

Séminaire du 27 avril 1983

Avant d'aller plus loin, et à propos de ce qui a été dit la dernière fois sur l'opposition peuple/représentants, je voudrais vous lire quelques extraits d'un auteur classique – que vous reconnaîtrez certainement.

« Sitôt que le service public cesse d'être la principale affaire des Citoyens, et qu'ils aiment mieux servir de leur bourse que de leur personne, l'État est déjà près de sa ruine. Faut-il marcher au combat ? Ils paient des troupes et restent chez eux ; faut-il aller au Conseil ? Ils nomment des Députés et restent chez eux. À force de paresse et d'argent ils ont enfin des soldats pour asservir la patrie et des représentants pour la vendre. »

C'est Rousseau, bien sûr ; vous le voyez, il nous parle ici d'un problème qu'on retrouve dans ce que j'ai appelé, en 1960, la privatisation¹.

« C'est le tracasserie du commerce et des arts, c'est l'avidité de l'intérêt du gain, c'est la mollesse et l'amour des commodités, qui changent les services personnels en argent. On cède une partie de son profit pour l'augmenter à son aise. Donnez de l'argent, et bientôt vous aurez des fers. Ce mot de finance est un mot d'esclave ; il est inconnu dans la Cité. Dans un État vraiment libre les citoyens font tout avec leurs bras et rien avec de l'argent. Loin de payer pour s'exempter de leurs devoirs, ils payeraient pour les remplir eux-mêmes. Je suis bien loin des idées communes ; je crois les corvées moins contraires à la liberté que les taxes. Mieux l'État est constitué, plus les affaires publiques

1. < Dans « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », *Socialisme ou barbarie*, n° 31, déc. 1960 ; repris dans *Capitalisme moderne et révolution*, 2, Paris, UGE, coll. « 10/18 », 1979, en part. p. 69-70. >

l'emportent sur les privées dans l'esprit des Citoyens. Il y a même beaucoup moins d'affaires privées, parce que la somme du bonheur commun fournissant une portion plus considérable à celui de chaque individu, il lui en reste moins à chercher dans les soins particuliers. Dans une cité bien conduite chacun vole aux assemblées; sous un mauvais Gouvernement, nul n'aime faire un pas pour s'y rendre; parce que nul ne prend intérêt à ce qui s'y fait, qu'on prévoit que la volonté générale n'y dominera pas, et qu'enfin les soins domestiques absorbent tout. Les bonnes loix en font faire de meilleures, les mauvaises en amènent de pires. Sitôt que quelqu'un dit des affaires de l'État: que m'importe? on doit compter que l'État est perdu.

«L'attiédissement de l'amour de la patrie, l'activité de l'intérêt privé, l'immensité des États, les conquêtes, les abus du Gouvernement ont fait imaginer la voye des Députés ou Représentants du peuple dans les assemblées de la Nation. C'est ce qu'en certains pays on ose appeler le Tiers-État. Ainsi l'intérêt particulier de deux ordres est mis au premier et au second rang, l'intérêt public n'est qu'au troisième.

«La Souveraineté ne peut être représentée par la même raison qu'elle ne peut être aliénée; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point: elle est la même ou elle est autre; il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le Peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle; ce n'est point une loi. Le peuple Anglois pense être libre; il se trompe fort. Il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les cours moments de sa liberté, l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde.

«L'idée des Représentants est moderne: elle nous vient du Gouvernement féodal, de cet inique et absurde Gouvernement dans lequel l'espèce humaine est dégradée et où le nom d'homme est en déshonneur. Dans les anciennes Républiques et même dans les monarchies, jamais le Peuple n'eut de représentants; on ne connoissoit pas ce mot-là. [...]

« La Loi n'étant que la déclaration de la volonté générale, il est clair que dans la puissance Législative, le Peuple ne peut être représenté; mais il peut et doit l'être dans la puissance exécutive, qui n'est que la force appliquée de la Loi. Ceci fait voir qu'en examinant bien les choses on trouveroit que très peu de Nations ont des loix. [...]

« Chez les Grecs tout ce que le Peuple avoit à faire il le faisoit par lui-même; il étoit sans cesse assemblé sur la place. Il habitoit un climat doux, il n'étoit point avide, des esclaves faisoient ses travaux, sa grande affaire étoit sa liberté. [...]

« Pour vous, peuple moderne, vous n'avez point d'esclaves, mais vous l'êtes; vous payez leur liberté par la votre. Vous avez beau vanter cette préférence; j'y trouve plus de lâcheté que d'humanité.

« Je n'entends point par tout cela qu'il faille avoir des esclaves ni que le droit d'esclavage soit légitime, puisque j'ai prouvé le contraire. Je dis seulement les raisons pourquoi les peuples modernes qui se croyent libres ont des Représentants, et pourquoi les peuples anciens n'en avoient pas. Quoi qu'il en soit, à l'instant qu'un Peuple se donne des Représentants, il n'est plus libre; il n'est plus.

« Tout bien examiné, je ne vois pas qu'il soit désormais possible au Souverain de conserver parmi nous l'exercice de ses droits si la Cité n'est très petite. Mais si elle est très petite elle sera subjuguée? Non. Je ferai voir ci-après comment on peut réunir la puissance extérieure d'un grand peuple avec la police aisée et le bon ordre d'un petit État. »

Voilà donc la thèse de Rousseau dans son *Contrat social*, livre III, chapitre xv, p. 428-431 du troisième volume de ses *Œuvres complètes* dans la « Pléiade »². Plus loin, il cite Montesquieu, pour qui, en démocratie, la désignation des magistrats se fait par tirage au sort et non par élection³: « *Le suffrage par le sort*, dit Montesquieu, *est de la nature de la démocratie*. J'en conviens, mais comment cela? *Le sort*, continue-t-il, *est une façon d'élire qui n'afflige personne; il laisse à chaque citoyen une espérance raisonnable de servir sa patrie*. Ce ne sont pas là des raisons. »

Nous reviendrons sur cette discussion l'année prochaine quand il sera question de la conception moderne de la démocratie et de ses théoriciens. Mais retenons au moins ce point: pour Rousseau, la vraie démocratie, c'est la démocratie directe; même si très vite il avance l'argument de la taille des sociétés modernes⁴ pour la juger

2. <Op. cit., supra, p. 27, note 2.>

3. <Montesquieu, *De l'esprit des lois*, cité par Rousseau au livre IV, chap. III du *Contrat social*.>

4. <Op. cit., livre III, chap. IV. Cf. aussi Montesquieu, *op. cit.*, livre VIII, chap. XVI.>

quasi inapplicable. Et c'est vrai que cet argument appartient au noyau dur de la question : la taille de la communauté est un élément de la matière pré-politique dont on doit tenir compte. Mais à condition de ne pas en faire un absolu dictant la forme de l'organisation politique : à la limite, si les citoyens veulent la démocratie, on pourrait subdiviser la communauté jusqu'à l'adapter aux nécessités de la démocratie directe. Le principe représentatif, qui correspond, lui, à une certaine tradition anglaise, est défendu par Locke dans son deuxième *Traité du gouvernement civil*⁵.

Quand Rousseau parle explicitement de la démocratie, au chapitre IV du livre III, p. 404 à 406, c'est en accord avec sa conception générale, c'est-à-dire cette grande division des instances politiques entre le souverain et le prince. Le souverain, le peuple, comme il dit, est le corps des citoyens. Le pouvoir législatif lui appartient en exclusivité, la loi est l'attribut de la souveraineté : toute loi qui n'est pas directement posée par le peuple est nulle *ipso facto*, est inexistante. D'un autre côté, il y a le prince, ou le gouvernement, ou l'ensemble des magistrats, que Rousseau, comme Montesquieu et la pensée politique moderne, appelle de ce terme pour moi quasiment mystificateur : puissance exécutive. La démocratie est alors le régime où la fonction du prince est exercée par le souverain, où le peuple non seulement légifère mais gouverne : Athènes, donc, la démocratie antique. Que le peuple doive toujours poser les lois est un principe antérieur à la division des régimes. Autrement dit, un régime aristocratique, monarchique ou représentatif qui s'arrogerait la puissance législative est un régime arbitraire, tyrannique, il n'a pas même de statut *de jure*. En ce sens, il est pour Rousseau évident que la France, l'Angleterre n'ont pas de lois, elles ont des décrets arbitraires imposés par un pouvoir *de facto* ; et que c'est d'ailleurs le cas de presque toutes les nations – ce qui est peut-être un euphémisme pour ménager ses concitoyens genevois.

Si le peuple ne peut pas être représenté dans la puissance législative, il peut et il doit l'être dans la puissance exécutive. Je vous cite son argumentation, au chapitre IV, « De la démocratie », du livre III : « Celui qui fait la loi sait mieux que personne comment elle doit être exécutée et interprétée. Il semble donc qu'on ne saurait avoir une

5. <John Locke, *Traité du gouvernement civil* (1690), Paris, GF-Flammarion, 2^e éd. corr., 1992. Trad. du XVII^e siècle de David Mazel, rev. par S. Goyard-Fabre, avec une substantielle introduction.>

meilleure constitution que celle où le pouvoir exécutif est joint au législatif. Mais c'est cela même qui rend ce Gouvernement insuffisant à certains égards, parce que les choses qui doivent être distinguées ne le sont pas, et que le Prince et le Souverain n'étant que la même personne, ne forment, pour ainsi dire, qu'un gouvernement sans gouvernement. Il n'est pas bon que celui qui fait les lois les exécute, ni que le corps du peuple détourne son attention des vues générales, pour la donner aux objets particuliers.» Rousseau explicite ce point pendant quelques lignes, et termine par une de ces formules typiquement «rousseauiennes», aussi belles que discutables : «Un peuple qui n'abuseroit jamais du Gouvernement n'abuseroit pas non plus de l'indépendance ; un peuple qui gouverneroit toujours bien n'aurait pas besoin d'être gouverné. À prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable Démocratie, et il n'en existera jamais. Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné. On ne peut imaginer que le peuple reste incessamment assemblé pour vaquer aux affaires publiques, et l'on voit aisément qu'il ne sauroit établir pour cela des commissions sans que la forme de l'administration change. En effet, je crois pouvoir poser en principe que quand les fonctions du Gouvernement sont partagées entre plusieurs tribunaux, les moins nombreux acquièrent tôt ou tard la plus grande autorité ; ne fut-ce qu'à cause de la facilité d'expédier les affaires qui les y amène naturellement.»

Je laisse de côté les tribunaux, car c'est précisément là que réside toute l'ambiguïté de Rousseau concernant l'exécution des lois. Mais pour ce qui est du principe démocratique, on voit qu'il est d'une rigueur quasi géométrique. Quand il dit qu'il n'a jamais existé de véritable démocratie et qu'il n'en existera jamais, cela veut dire qu'il n'a jamais existé et n'existera jamais de régime dans lequel toutes les décisions seront toujours prises par la totalité du corps du peuple. Son principe ne souffre aucune exception.

Rousseau termine ainsi ce chapitre IV : « Ajoutons qu'il n'y a pas de Gouvernement si sujet aux guerres civiles et aux agitations intestines que le Démocratique ou populaire parce qu'il n'y en a aucun qui tende si fortement et si continuellement à changer de forme » – ce point-là est fondamental : Rousseau a bien vu que, dans les démocraties antiques, ce que j'appelle le processus instituant est toujours à l'œuvre, introduisant sans cesse de nouvelles dispositions –, « ni qui demande plus de vigilance et de courage pour être maintenu

dans la sienne. C'est sur-tout dans cette constitution que le Citoyen doit s'armer de force et de constance, et dire chaque jour de sa vie au fond de son cœur ce que disoit un vertueux Palatin dans la Diète de Pologne: *Malo periculosam libertatem quam quietum servitium* – mieux vaut une liberté dangereuse qu'une servitude tranquille»; et c'est bien, en effet, la devise de la démocratie. Après quoi, il conclut par cette phrase si souvent citée, surtout par les réactionnaires: «S'il y avait un peuple de Dieux, il se gouverneroit Démocratiquement. Un Gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes.»

Encore une fois, il s'agit là de la démocratie *akratos* (sans mélange), comme auraient dit les anciens, Aristote par exemple⁶, où la totalité des fonctions du prince est assumée par la totalité du peuple. Dans la démocratie dont nous avons parlé, celle d'Athènes, la puissance exécutive est bel et bien confiée à des magistrats. Mais ils restent pour l'essentiel sous le contrôle de leurs mandants. D'autre part, on y trouve une distinction entre l'essentiel et l'accessoire qui a disparu dans la conception par trop géométrique de Rousseau. Lorsque Athènes devait ou non faire la guerre, ou dépenser des sommes énormes pour construire des temples sur l'Acropole, c'était au souverain en même temps qu'au prince, pour rester dans la terminologie de Rousseau, d'en décider. Il était inimaginable d'encombrer les assemblées avec des affaires publiques accessoires ou triviales, qui bien évidemment devaient être déléguées. Le problème politique, c'est qu'il n'existe aucun critère pour opérer cette distinction: des charges accessoires peuvent très bien devenir capitales, et les magistrats qui ont à les gérer acquérir ainsi un pouvoir sur la communauté, jusqu'à l'exproprier de ce pouvoir même.

Il ne me vient pas à l'esprit d'exemple dans la démocratie antique, mais pensez au cas du camarade Staline. Il était au départ secrétaire du comité central, c'est-à-dire qu'il expédiait la correspondance; mais, moyennant ce secrétariat, il a pu assez rapidement manipuler tout l'appareil du parti: dès lors, être secrétaire du PC, c'était encore plus que tsar de toutes les Russies. Alors, l'expédition de la correspondance, c'est trivial ou essentiel? La règle pourrait être que les magistrats chargés de la correspondance soumettent à l'assemblée générale les seules lettres importantes, et traitent seuls celles qui ont

6. <Cf. *Politique*, 1296a 2.>

trait aux affaires courantes. Mais à nouveau: qui décide de l'importance d'une lettre? Ce que je veux vous faire comprendre par là, c'est que la démocratie est effectivement le régime qui exige des citoyens le plus de vigilance et de courage pour être maintenu.

Pour vous donner la mesure de la déchéance de la pensée et de la philosophie politiques contemporaines, qui ont totalement évacué la question de la représentation comme obstacle à la démocratie, je me permets encore une citation – la dernière. John Stuart Mill était un partisan de la démocratie représentative, mais n'était pas aveugle à certains problèmes. Je vous lis le passage que Finley, dans *Démocratie antique et démocratie moderne*⁷, a extrait des *Considérations sur le gouvernement représentatif*: «On ne considère pas suffisamment combien il y a peu de choses dans la vie ordinaire de la plupart des hommes, qui puissent donner quelque grandeur soit à leurs conceptions, soit à leurs sentiments... La plupart du temps l'individu n'a aucun accès auprès de personnes d'une culture bien supérieure à la sienne. Lui donner quelque chose à faire pour le public supplée jusqu'à un certain point toutes ces lacunes. Si les circonstances permettent que la somme de devoirs publics qui lui est confiée soit considérable, il en résulte pour lui une éducation. Malgré les défauts du système social et des idées morales de l'Antiquité, la pratique des *dicastéria* (jury) et de l'*Ecclésia* (assemblée) élevait le niveau intellectuel d'un simple citoyen d'Athènes bien au-dessus de ce qu'on a jamais atteint dans aucune autre agglomération d'hommes, antique ou moderne... Il est appelé, dans ce type d'engagements, à peser des intérêts qui ne sont pas les siens, à consulter en face de prétentions contradictoires une autre règle que ses penchants particuliers, à mettre incessamment en pratique des principes et des maximes dont la raison d'être est le bien public. Et il trouve en général, à côté de lui, dans cette besogne, des esprits plus familiarisés avec ces idées et ces opérations, dont l'étude fournira des raisons à son intelligence et des excitants à son sentiment du bien public.» Et Finley cite encore ce passage de Stuart Mill où il n'est plus question des Athéniens mais des Américains vus par Tocqueville: «Une diffusion aussi grande des goûts, des idées et des sentiments qui appartiennent aux esprits cultivés ne s'est jamais vue et n'a jamais passé pour possible ailleurs.» Je vous rappelle en passant

7. <M. I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, trad. fr., Paris, Payot, 1976, rééd. 2003, p. 79-80.>

que Stuart Mill a écrit sur *De la démocratie en Amérique* une des plus importantes recensions qui soient, à vrai dire plus qu'un simple compte rendu mais un essai indépendant et très remarquable⁸, dont nous reparlerons l'année prochaine. Mais l'argument qu'il nous présente là est, en positif, le même que celui de Rousseau en négatif, et il relève de ce que j'appelle le cercle de la création : si le gouvernement démocratique présuppose des citoyens vigilants et courageux, cette vigilance et ce courage sont en même temps un résultat du gouvernement démocratique^a. Négativement, c'est une évidence : un peuple qui délègue constamment ses pouvoirs n'apprendra jamais les vertus de courage et de vigilance politiques qu'exige la démocratie ; il ne s'éduquera qu'aux facilités de la passivité et de la délégation. Une fois les élections passées, les citoyens s'empresseront de retourner à leurs affaires privées. Tous les grands auteurs classiques étaient profondément conscients de ce lien essentiel, aujourd'hui oublié, entre éducation au sens fort, pas seulement scolaire, et institution politique – et du rôle de l'institution politique elle-même comme principal moyen de l'éducation politique.

Ce qui nous amène à cet autre aspect de l'institution de la démocratie en Grèce, qu'Hannah Arendt a énormément fait pour éclaircir et mettre en valeur : la création d'un espace public⁹. Cela nous semble aller de soi, nous avons l'impression qu'un espace public est une donnée, quelque chose qui pousse tout seul, ou qui tombe du ciel, mais c'est oublier que dans les sociétés à État, les sociétés divisées, les monarchies asiatiques par exemple, un espace public véritable n'existe pas : la politique est une affaire privée du roi, de l'empereur, de la bureaucratie royale ou des prêtres. Pour qu'il y ait espace public, il faut à la fois qu'il y ait des affaires publiques et que soit créé un lieu où ces affaires sont discutées et réglées par tous. De plus, cela ne doit pas concerner seulement les décisions finales,

8. <In *Edinburgh Review*, oct. 1840, repris dans *Dissertations and Discussions*, Londres, 1959, vol. 2, p. 1-83, cité par Finley, *ibid.*, p. 173-174. Les comptes rendus publiés par John Stuart Mill en 1835 et 1840 du premier et du deuxième volume de *De la démocratie* ont été repris en 1977 dans le vol. XVIII, *Essays on Politics and Society*, de l'édition de ses œuvres complètes (Toronto, University of Toronto Press). Trad. fr. de ces comptes rendus dans : J. S. Mill, *Essais sur Tocqueville et la société américaine*, avec une introd. de P. Thierry, Paris, Vrin, 1994.>

9. <Voir surtout *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 256-259.>

sinon le processus tournerait à vide, mais aussi tous les présupposés à partir desquels les décisions finales sont prises. Tous les éléments qui ont de l'importance doivent apparaître publiquement, devant la totalité de la communauté, contrairement à ces documents conservés dans les archives des prêtres pharaoniques, dans les archives royales... Pendant des siècles, des millénaires, dans les sociétés monarchiques, mais aussi dans les régimes proprement féodaux, ce que nous appelons domaine public, c'est le domaine royal, y compris du point de vue patrimonial. Ce qui n'est à personne, les forêts, les rivières ou les terres non cultivées, relève du domaine public – c'est-à-dire royal. Mais le domaine public, c'est aussi et surtout la connaissance des choses et la maîtrise de la force. Raison pour laquelle je vous rappelais que, dans la démocratie antique, le corps qui exerce la souveraineté est aussi celui des citoyens en armes. Car le problème de la publicité de la force, du devoir être public, du devoir être commun de la force est constamment escamoté par les théoriciens politiques contemporains. Alors que, encore aujourd'hui, l'armement des citoyens est de règle en Suisse ; et que, dans les périodes révolutionnaires, il est systématique – qu'on songe à la levée en masse pendant la Révolution française ou à la guerre d'Indépendance aux États-Unis. On pourrait même dire qu'il a été une revendication égrammatique des organisations révolutionnaires.

Mais la question de la publicité du savoir pertinent, des connaissances requises pour que le peuple décide valablement des affaires communes est tout autant escamotée. Alors que là encore l'exemple de la démocratie grecque ancienne – et même de Rome, pendant une brève période – est éloquent. D'abord, les lois sont gravées dans le marbre, et ce n'est pas une façon de parler : elles sont effectivement là pour que tout le monde puisse les voir. Surtout, il y a cette substance vivante qui remplit l'espace public, c'est-à-dire le corps des citoyens, qui ne se réunit pas seulement dans l'*Ekklesia*, mais aussi dans l'*agora*, la place publique, laquelle n'est pas simplement un vide architectural prévu par des urbanistes, mais au contraire un espace imposé à l'urbanisme par la pratique de la communauté. Et c'est dans cette agora que le *logos*, le discours, circule : argumenté, critiqué, rectifié, perfectionné, repris... Rien à voir avec ce qu'on peut appeler la situation asiatique typique telle qu'elle a existé et qu'elle existe toujours dans des régimes comme celui de la Russie, par exemple, où les affaires publiques sont devenues propriété privée du parti, de la clique au pouvoir. Là, on ne peut en discuter

librement que chez soi, après avoir vérifié qu'il n'y a pas de micro, ou bien partir se cacher en forêt. Pour que cet espace public ait un contenu substantiel, il faut donc que soit créée non seulement comme possibilité, comme droit abstrait, mais comme effectivité une parole libre, une pensée libre, un questionnement libre concernant toutes les affaires de la communauté.

Il faudrait ici insérer une note en bas de page, que je ne ferai qu'esquisser, concernant la croyance officielle de la cité à des dieux. Vous vous souvenez que Socrate a été accusé d'impiété, mais cette même accusation, ou *graphè asebeias*, avait aussi été utilisée contre Anaxagore, et peut-être contre Eschyle¹⁰. Cela semblerait indiquer que la liberté de parole était, sur ces sujets, plutôt problématique, même si impiété ne signifie pas athéisme. Du moins pas pour Eschyle, accusé, semble-t-il, d'avoir révélé des secrets concernant les mystères d'Éleusis, mais qui put prouver son innocence et fut finalement acquitté. Quant à Socrate, le libellé de l'accusation est tout à fait caractéristique : il commet une injustice, *adikei*, non pas en étant athée, mais en ne croyant pas aux dieux auxquels la cité croit, *theous hous polis nomizei ou nomizôn*. Et *nomizein* vient de *nomos* : ces dieux, la cité les a institués comme tels, et la question n'est pas de savoir s'ils existent ou pas, ou s'ils sont vrais ou faux. Ce dont Socrate est accusé, c'est de vouloir changer la religion officielle en introduisant de nouveaux dieux, *kaina daimonia eisagôn*. Or cette religion officielle n'est, en un sens, qu'une partie de la législation de la cité ; pour Gernet, elle serait même une affaire civique et civile parmi d'autres – position peut-être excessive, d'ailleurs. Reste cependant que cette limitation à la liberté de parole n'a pas empêché Aristophane, dans les *Oiseaux*, les *Grenouilles* et ailleurs, de se moquer des dieux, de les présenter comme des entités risibles, sans pour autant être accusé d'impiété. Mais il s'exprimait dans le cadre de la comédie^b...

Ajoutons que ce libre examen, ce questionnement concernant toutes les affaires de la communauté, va de pair avec ces deux caractéristiques fondamentales du citoyen que j'ai déjà mentionnées : l'une légalement protégée, l'*isègoria*, le droit pour tous de parler devant l'*Ekklesia* ; l'autre profondément ancrée dans la pratique de la communauté, la *parrhèsia*, la véracité et la sincérité du discours, le courage de dire ce que l'on pense vraiment sur les affaires publiques.

10. <Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 1111a.>

Deux remarques pour finir, à propos de la création de cet espace public. La première concerne la distinction entre le formel et le réel, car toutes les dispositions organisant et garantissant la liberté de parole pour tous ne répondent qu'à la moitié de la question ; sous une forme ou sous une autre, elles sont évidemment nécessaires, mais elles ne suffisent pas. La question réelle, substantielle, c'est : que font les gens de ces droits ? À ce niveau, les notions décisives ne relèvent pas de la loi, mais concernent l'éthos des citoyens, leur comportement politique, ou la *Sittlichkeit*, pour parler comme Hegel. Ce que Rousseau caractérise dans le *Contrat social* par les mots de « courage » et de « vigilance » ; et Platon, pourtant adversaire de la démocratie, dans les *Lois* par deux mots qui sont le complément de courage et vigilance : *aidôs* et *aiskhunè*, la vergogne et la pudeur. Pour ma part, je regrouperais volontiers ces quatre mots sous le terme de *responsabilité*. Sans des citoyens responsables d'eux-mêmes non pas seulement comme individus privés mais surtout comme membres solidaires de leur communauté politique, l'espace public devient un espace formel, se vide de sa substance pour s'abandonner à la publicité, la mystification et la pornographie – puisque c'est là que nous en sommes dans les sociétés occidentales. On y a certes l'assurance légale de la liberté d'expression ; on peut huer Mitterrand dans les manifestations, et normalement personne ne viendra cacher des micros chez vous. Mais à quoi sert vraiment cette liberté ? D'un point de vue sociologique, essentiellement à la publicité, aux bavardages politiques et à la pornographie. C'est quand même étonnant qu'on ne puisse pas nous vendre un transistor, du papier toilette ou des conserves de haricots sans y ajouter l'image d'une cuisse ou d'un sein nu. Et cela pose des problèmes non négligeables. Je ne veux pas insister aujourd'hui sur cette dérive, cette déliquescence de l'espace public, sinon pour me demander ce qui pourrait l'empêcher et permettre aux citoyens de se comporter avec vigilance, courage, vergogne et pudeur – d'être responsables. Et la réponse est évidemment l'éducation, pas simplement celle que donnent les parents et l'école, mais surtout celle que permettent les institutions politiques elles-mêmes. Quand les citoyens discutent des affaires communes, qu'ils participent effectivement à la prise de décision, ils ne sont pas dans le potin ou le bavardage mais dans un processus de formation politique. Autrement dit, c'est la pratique constante de la *polis* comme affaire de tous qui fait que la *polis* est affaire de tous ; et de même, inverse-

ment, la pratique constante de la *polis* comme affaire de quelques-uns fait qu'effectivement la *polis* devient l'affaire de quelques-uns.

Ma deuxième remarque, que je développerai longuement quand nous parlerons de la naissance de l'histoire, ou plutôt de l'historiographie, c'est que cette création d'un espace public est aussi création d'un *temps* public¹¹. Le temps public comme temps social s'opposant au temps privé, c'est-à-dire un système de repérages temporels qui vaut pour tous, qui scande la vie de la société, lui permet de s'articuler dans la diachronie – retour des semailles et des vendanges, festivités religieuses rituelles, cérémonies anniversaires... –, ce temps social, marqué par la répétition, existe évidemment dans toute société. Mais il y a création d'un temps public substantif lorsque la communauté, au-delà de la répétition, fait siens les événements de son passé tout en se projetant collectivement, de façon plus ou moins explicite, dans un avenir. Pour vous faire comprendre la nouveauté de cette création, le plus facile est de l'opposer au temps public – pour autant qu'il existe – dans les régimes dits de despotisme asiatique : propriété privée du pharaon, du roi ou de l'empereur, qui seuls savent ce qui s'est passé, conservent des archives et peuvent envisager l'avenir de leur société. Le commun des mortels est confiné à la répétition de sa vie quotidienne, à la seule mémoire de la tradition orale et des quelques mythes qui racontent comment la société s'est constituée. Là encore, la rupture se produit en Grèce, avec la création de l'historiographie et les deux noms d'Hécatée de Milet puis d'Hérodote d'Halicarnasse. Ils ne se boment pas aux archives sacerdotales ou palatiales, ils utilisent aussi de façon critique une tradition orale publique. Hécatée de Milet, c'est la fin du VI^e siècle : 548-475 ; Hérodote, lui, naît vers 480 et meurt juste avant la guerre du Péloponnèse, et ses *Historiai* racontent les guerres médiques, avec de longues digressions sur le passé de la Grèce, sur l'Empire perse, son climat, sa géographie, les mœurs et traditions des peuples qui le composent, etc. Le passé n'appartient plus aux chroniqueurs, aux prêtres ou aux rois, il appartient à tous ceux qui se soucient de le connaître. La tradition rapporte qu'Hérodote a fait des lectures publiques de ses « Histoires » – *se non è vero, è ben trovato*, rappelez-vous ce que nous avons dit sur l'oralité dans les poèmes homériques et ce que l'on sait sur la représentation des

11. <Cf. pour ce qui suit jusqu'à la fin du séminaire, « La polis grecque... », *loc. cit.*, p. 295-299, rééd. p. 369-376.>

tragédies à Athènes. Hérodote est aussi considéré comme le père de la géographie, mais il faudrait également dire : de l'ethnologie, car il décrit systématiquement les peuples avec lesquels les Grecs sont en contact, les Égyptiens, les Perses, les Scythes¹²...

Pour terminer sur la création de cet espace-temps public, revenons à l'« Oraison funèbre » de Périclès. Quand il fait l'éloge des guerriers tombés pendant la première année de la guerre du Péloponnèse, il loue avant la *polis*, Athènes, car les mérites de la cité justifient que les citoyens donnent leur vie pour les préserver : Athènes les a faits ce qu'ils sont, il est juste qu'ils le lui rendent. Périclès énumère tous les traits qui font d'Athènes un exemple pour la Grèce, et d'abord l'apport des générations successives dans la constitution de la cité, il reconnaît la tradition comme tradition explicite : Athènes est à la fois le sujet d'une création historique et cette création historique elle-même. La génération présente participe évidemment à cette autocréation, et là le ton de Périclès est d'une fierté assez fantastique, tout à fait justifiée d'ailleurs : toutes ces choses dont la cité peut s'enorgueillir, c'est nous, *hèmeis*, nous qui sommes dans l'âge adulte, qui les avons accomplies. S'ouvre ainsi, même si Périclès ne le dit pas explicitement, une perspective, un projet d'avenir qui n'est visiblement pas la pure et simple répétition de ce qui a déjà été fait. Car cet *hèmeis*, ce « nous autres » qui est l'unité de la *polis*, le réfèrent politique, qu'il reprend à travers le passé pour l'amener jusqu'au présent, ouvre forcément sur un avenir qui lui aussi sera autocréation, et non pas fatalité ni programme à accomplir. C'est cela qui est constitué par cet espace-temps public : une diachronie substantive où des choses importantes – comme ces « exploits des Grecs et des Barbares » dont parle Hérodote dans son préambule – adviennent par l'action des hommes.

Je vais aborder maintenant le problème de l'autolimitation, qui est, vous vous en souvenez sans doute, la deuxième grande question que nous avons posée, après celle concernant la définition de la démocratie, le pouvoir de la collectivité, l'autonomie. Cette autonomie, sur quoi se règle-t-elle ? A-t-elle des limites, et lesquelles ? Question tout à fait centrale bien sûr, qui est et sera toujours avec nous, car ce n'est évidemment pas un problème à résoudre ; mais question qui ne peut surgir véritablement que dans une société déjà autonome, du moins où l'autonomie émerge, comme dans les cités

12. <Cf. ici même, p. 253 sq.>

grecques et les sociétés européennes modernes. Dans une société hétéronome, la question de l'autolimitation n'est pas pertinente : on doit faire ce que les ancêtres ont dit de faire, ce que les dieux ou Dieu ont décrété, ce que la nature dicte, ce que la raison permet de déduire, ce que les lois de l'histoire imposent... Quelle que soit la forme de l'hétéronomie, depuis les sauvages jusqu'aux prétendus marxistes en passant par l'illusion d'une fondation rationnelle dans leur contenu des lois de la société, dans tous ces cas la question de l'autolimitation ne peut surgir. Les seules discussions se limitent à l'interprétation de la parole divine ou traditionnelle : est-il conforme à l'esprit du Décalogue, de l'Évangile ou du Coran de lapider les adultères sur la place publique ? Combien de centimètres faut-il couper aux mains des voleurs ? 3 % d'intérêt, est-ce compatible avec l'enseignement de l'Église ou du Coran, peut-on aller jusqu'à 5 % ? Bref, des questions techniques, d'interprétation, mais aucune question substantielle, puisque l'on a une norme de la norme, un étalon de la loi, un critère extrasocial donné une fois pour toutes qui vous dit ce qui est vraiment juste ou injuste, propre ou impropre. Rousseau lui-même essaie de consolider l'institution de la démocratie avec ce qu'il appelle la « religion civile », à laquelle il consacre le dernier chapitre du *Contrat social*. Il tente de définir un certain nombre de maximes substantives qui, sans impliquer de croyance à une religion particulière, fourniraient aux citoyens une sorte d'étalon à quoi référer le contenu de la législation et de la vie sociales. Mais à partir du moment où la collectivité politique rejette ou met à distance une telle norme religieuse, surgit la question de l'autolimitation. Dans nos sociétés modernes, la religion est dans une très grande mesure une affaire privée. Et dans les cités grecques antiques, tout en étant une affaire civique et civile – mais les prêtres ne sont que de simples fonctionnaires de la cité –, elle n'a jamais fourni une quelconque orientation, positive ou négative, pour l'élaboration des lois. L'activité législative n'est pas du domaine de la religion, et l'oracle de Delphes, même si l'on peut y avoir recours pour des raisons politiques, donnera des réponses énigmatiques sur l'endroit où fonder une ville, le départ de navires ou le nom de tel législateur, mais ne se mêlera jamais du contenu substantif des lois¹³.

Second présumé à la question de l'autolimitation : la reconnaissance explicite qu'il n'y a pas et qu'il ne peut pas y avoir de science

13. <Sur ce point, cf. *CQFG 1*, p. 56, et note complémentaire p. 314.>

politique, au sens lourd du terme politique. Il n'existe aucun discours rigoureux qui, à partir de présupposés s'imposant à tous, aboutirait à une décision incontestable sur la bonne loi. Cette impossibilité d'une *epistèmè* politique correspond bien à la conception grecque antique, telle qu'elle s'est exprimée par la pratique de la démocratie et telle qu'elle est reconnue dans une grande mesure par Aristote, grand philosophe du v^e siècle qui a vécu au iv^e, alors que Platon croyait – source de malheurs innombrables – qu'il est possible d'établir une science politique à partir d'un discours rigoureux et, en aval, d'une ontologie. S'il n'y a pas de norme de la norme extérieure à la société, c'est donc que la société est elle-même la source de la loi. Mais pourquoi cette norme-ci plutôt que cette norme-là ? Autant dire que la société ne peut pas éviter de se poser la question de la justice : dans une démocratie, le peuple peut tout faire mais il ne doit pas tout faire. Qu'est-ce qu'il ne doit pas faire ? Il n'y a pas de réponse donnée d'avance. La démocratie, ou la société autonome, est un régime exposé aux plus grands risques théoriques, qui peut se tromper, et se tromper parfois mortellement. La chute d'Athènes est à la fois le résultat et la cause de l'échec de la démocratie, quand l'*hubris* s'empare du *dèmos*, quand le peuple athénien ne sait plus se limiter. Car l'*hubris*, ce n'est pas la transgression d'une limite posée. Si je tue quelqu'un, je commets un crime, je transgresse une loi qui interdit de tuer. Mais l'*hubris*, c'est précisément l'absence d'autolimitation. C'est la transgression de limites qui n'ont jamais été définies par qui que ce soit, et qui en un sens ne seront définies qu'après coup. Il en est d'ailleurs ainsi dans la tragédie : seule la transgression montrera vraiment où était la limite. Et de même dans la réalité, où notre jugement, toujours très basement opportuniste, se règle sur ce qui a eu lieu : si l'expédition de Sicile, en 415, s'était terminée victorieusement, nous ne l'aurions peut-être pas qualifiée d'*hubristique* ; c'est après coup, après qu'elle a échoué, que nous la jugeons ainsi, et nous rationalisons en disant qu'elle ne pouvait qu'échouer, qu'elle transgressait des limites. Or ces limites étaient jusque-là inconnues.

La question de l'autolimitation peut en fait être posée de deux façons différentes, qu'il ne faut pas confondre. D'abord, et c'est à cela que j'ai fait allusion jusqu'ici : peut-il y avoir un critère intrinsèque de la valeur d'une loi ? Car il faut qu'il soit intrinsèque. Quand on fait une loi, il ne sert à rien de dire : on verra bien ce que cela peut donner... Ni d'invoquer les expériences précédentes : si

l'histoire peut nous donner une leçon, c'est justement qu'il n'y a pas de leçon. Surtout que les décisions politiques importantes doivent toujours être prises sur le coup, dans le *kairos*. Ce mot grec s'oppose à *khronos*, le temps, et les écrits hippocratiques les ont tous deux admirablement définis : *khronos*, c'est ce dans quoi il y a du *kairos* ; et *kairos*, c'est ce dans quoi il n'y a pas beaucoup de temps, de *khronos*, c'est l'occasion d'agir, le moment opportun où une décision, une *krisis* précisément, doit intervenir. Deuxième manière de poser la question de l'autolimitation : peut-il y avoir une garantie effective, réelle, que les limites que s'est imposées le corps instituant ne seront pas transgressées ? Vous connaissez ma réponse à ces deux questions : si l'on va au fond des choses, qu'on touche au roc après avoir enlevé toute l'écume et tout l'humus, non, il n'y a pas de critère intrinsèque, il n'y a pas de garantie ultime. Et c'est évident. L'étrange est que cette évidence soit, dans les Temps modernes, brouillée par l'illusion, la prétention que l'idée de Constitution apporterait une réponse positive à ces deux questions. Mais qu'est-ce qu'une Constitution ? C'est un texte qui dit : je ne peux pas être changé ; même s'il ajoute : je peux être changé selon des modalités que j'ordonne moi-même, mais qui, elles, ne sont pas révisables. Tout cela se mord la queue à un point incroyable, tout en étant en même temps parfaitement irréaliste. Pourquoi est-ce irréaliste ? Ce qu'essaient de dire toutes les Constitutions modernes, c'est que certaines clauses fondamentales ne sont pas révisables, à savoir celles garantissant les droits de l'homme et celles organisant le fonctionnement des pouvoirs publics – forme du gouvernement, élaboration et vote des lois... –, même si le reste l'est suivant les procédures qu'établit le texte. Tout cela peut certes avoir une valeur éducative en convainquant les citoyens de l'extrême importance de certaines dispositions « fondamentales » par rapport à d'autres. Et jouer aussi un rôle de garde-fou, dans la mesure où les procédures de révision constitutionnelle, toujours plus compliquées et lourdes que le processus législatif habituel, impliquent plus de discussion, d'attention, de solennité. Pour réviser la Constitution des États-Unis, il faut d'abord un vote des deux tiers des députés des deux Chambres ou des deux tiers des États, puis une procédure complexe. Il est impensable de faire passer des amendements à la sauvette. De même en Suisse. Mais dans un pays que beaucoup qualifient de berceau des démocraties modernes, qui a été un pays impérialiste, qui le reste en un sens, et qui est quand même le pays où l'on se sent le plus libre

au monde, la Grande-Bretagne pour ne pas la nommer, il n'y a jamais eu de véritable Constitution. Tout y relève de la loi, et il y a un dicton selon lequel le Parlement peut tout faire sauf changer un homme en femme. Demain, il peut donc décider de supprimer la monarchie, aucun obstacle « constitutionnel » ne s'y oppose. Et malgré cela, c'est le pays où les droits de l'homme ont subi le moins d'atteintes. Il y a bien eu quelques textes fondamentaux, comme la *Magna Carta* qui remonte à 1215, mais l'essentiel repose sur le droit coutumier. *A contrario*, le préambule de la Constitution américaine de 1787 proclame vouloir « assurer les bienfaits de la liberté » au peuple des États-Unis, ce qui n'a pas empêché que l'esclavage continue pendant quatre-vingts ans dans les États du Sud. Il n'y a pas de Constitution en Grande-Bretagne, les Anglais n'ont jamais proclamé que tous les hommes sont libres, mais c'est quelque chose qu'ils ont mis en pratique. Et leur régime est sans doute, avec peut-être les Pays-Bas et les pays scandinaves, celui où les risques de dérapage institutionnel sont le plus limités. En France, en avril 1961, on aurait pu imaginer les généraux d'Alger prendre le pouvoir ; en Allemagne, en Italie, on sait ce qui est arrivé... Dans ma Grèce natale, il y avait une très belle Constitution, votée en 1927, qui appartenait à cette génération de constitutions européennes extrêmement démocratiques issues du traité de Versailles, comme en Tchécoslovaquie ou en Autriche. Elle se terminait sur un splendide article 114, que nous apprenions par cœur au lycée : « La sauvegarde de la Constitution est confiée au patriotisme des Hellènes. » Où était-il, ce patriotisme, en 1933, lors du premier coup d'État militaire, en 1935 lors du deuxième, et en 1936 avec la dictature de Métaxas ? Je veux dire par là qu'un bout de papier peut bien avoir une valeur proclamatoire, servir vaguement de garde-fou, mais il n'assurera jamais lui-même sa propre validité. De fait, toute institution ou constitution s'appuie sur des forces présentes dans la société, ce qui veut dire que d'autres forces peuvent la renverser. La question de la garantie effective des institutions concerne donc l'ensemble de la société : il faut que les pratiques d'autogouvernement et de liberté y soient profondément enracinées, que l'éducation des citoyens corresponde à cette fin.

Je vous disais donc qu'on essaie dans les Temps modernes de lier, ou de confondre, ces deux questions, celle des garanties effectives et celle des critères intrinsèques. Ce qui n'aboutit à rien. Voyons cela dans un autre domaine – que les philosophes politiques ou du

politique ignorent d'ailleurs le plus souvent, et dans les deux sens du mot ignorer –, celui du droit public international. La pratique constante, dans ce domaine, est réglée par cette maxime brutalement pragmatique : tout changement de régime victorieux crée du droit. Si demain un nouveau régime hitlérien s'installait en Allemagne – ou son équivalent en France ou ailleurs, ce n'est pas une exclusivité allemande –, il serait presque immédiatement reconnu par la plupart des pays. On entendrait juste quelques protestations de principe pendant deux ou trois semaines, puis tous les actes de ce nouveau régime seraient très vite considérés comme légitimes et légaux. Sauf par quelques rares pays, dont les États-Unis qui, eux, reconnaissent des gouvernements et non seulement des États – raison pour laquelle ils ont si longtemps différé leur reconnaissance de la Russie et de la Chine. Qu'importe qu'un putsch porte au pouvoir des colonels grecs, une junte argentine, etc., qui aux termes mêmes de la Constitution devraient être fusillés pour haute trahison; s'ils se maintiennent un tant soit peu, les autres gouvernements vont les reconnaître, et finir par signer avec eux des traités internationaux. De plus, si et lorsque ces gouvernements sont renversés, la quasi-totalité des dispositions légales et administratives qu'ils ont prises seront conservées par les nouveaux régimes, sauf bien sûr les modifications constitutionnelles s'il y en a eu. Ce n'est pas là une perversité particulière des nouveaux gouvernements, mais cela répond plus banalement aux nécessités d'administration d'un pays moderne : 100 pages de lois et règlements quotidiens au *Journal officiel*, plus de 30 000 en un an, concernant l'adduction d'eau de telle petite commune, la nomination de M. Machin à tel poste, les indemnités de nuit accordées aux infirmières..., cela ne peut s'effacer d'un coup de plume. Le pouvoir, c'est aussi l'administration, et toutes ces dispositions d'un gouvernement au départ anticonstitutionnel se trouvent ainsi relégitimées. Quitte à être plus tard peu à peu abandonnées.

En résumé : la double question d'un critère intrinsèque de la légitimité des lois et d'une garantie effective de la légitimité du pouvoir n'est pas soluble une fois pour toutes, et par des textes constitutionnels. Seule l'activité vivante de la collectivité politique peut y répondre. Ce qui n'est pas un simple pari, et on y reviendra plus précisément quand on évoquera la façon dont les Athéniens ont essayé de vivre avec ces deux questions. Mais croire comme les modernes qu'on a réglé la question en distinguant dans un texte constitutionnel

ce qui est fondamental et non révisable de ce qui est secondaire et révisable est une énorme illusion, et une vraie mystification.

QUESTIONS

– <À propos de Tocqueville, d'Arendt, et de la pratique de la démocratie directe.>

J'ai peur que vous ne mélangiez les choses. Tocqueville, dont on ne parlera pas cette année, est plus complexe que vous ne le dites. S'il y a bien quand même pour lui opposition entre liberté et égalité, ce qui l'inquiète surtout dans ce qu'il voit aux États-Unis, ce n'est pas tellement l'individualisme au sens du retrait, c'est avant tout ce qu'il appelle la tyrannie de la majorité, et qu'on a appelé par la suite conformisme, etc. Il se demande si, dans un tel régime d'égalisation dans la grisaille, des vertus et des talents exceptionnels peuvent apparaître et être ratifiés socialement¹⁴. L'argument d'Hannah Arendt à propos du naturalisme, qu'elle juge incompatible avec la démocratie directe, est, vous en conviendrez, d'une autre nature. Surtout, ce que je ne vois pas et que j'aimerais que vous explicitiez, c'est pourquoi à partir du moment où la liberté et l'égalité sont conçues comme naturelles – ne faisons pas de querelle sur le terme naturelles, disons universelles, pour tout le monde –, cela rendrait impossible tout régime de démocratie directe. J'avoue là que je ne vois pas le lien. Prenez les colons de la Nouvelle-Angleterre ou les habitants d'un canton suisse, ils se reconnaissent tous comme libres et égaux, et pratiquent une sorte de démocratie directe.

– *Ce ne sont pas des États modernes...*

Mais cela n'a rien à faire avec la naturalité de la liberté. C'est une autre discussion. Vous me dites d'abord que A – la liberté et l'égalité naturelles – implique B – l'impossibilité de la démocratie directe; et je vous demande de me le démontrer, car je ne suis pas d'accord. Mais vous me répondez que B est impliqué par C – la

14. <Cf. en particulier le dernier chapitre du deuxième volume (1840) de *De la démocratie en Amérique* et l'« Avant-propos » de *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856).>

taille des États modernes. Et c'est là une tout autre histoire, un autre argument, qui me semble d'ailleurs tout aussi contestable que votre première affirmation. En tout cas, les Temps modernes nous offrent suffisamment d'exemples d'autogouvernement de collectivités – les colonies de Nouvelle-Angleterre pendant la révolution américaine, la Suisse en général, le mouvement ouvrier, la Commune de Paris, les soviets... – pour considérer votre supposée incompatibilité entre l'idée de liberté et égalité naturelles pour tous, et celle de démocratie directe, comme factuellement fausse. D'ailleurs, on ne peut même pas dire que, dans le refus moderne de la démocratie directe, la dimension des communautés ait été l'argument central : en réalité, on en a toujours fait un postulat – une rationalisation et une fuite tout à la fois : il y a tant de millions de citoyens, donc pas question de démocratie directe. Pas question dès lors de chercher des formes institutionnelles articulant démocratie directe et unité du gouvernement. Aucune des tentatives politiques des Temps modernes n'a pris cette direction, que ce soit au moment de l'explosion révolutionnaire française ou de ce qui s'est passé aux États-Unis avant la constitution fédérale, avec l'émergence de tendances confédérales. En laissant de côté les déterminations qu'on pourrait appeler marxistes, qui contiennent une énorme part de vérité mais n'épuisent pas la question – dans les sociétés modernes, le pouvoir économique est *ipso facto* un pouvoir politique, et donc de ce fait même toute discussion sur les raisons pour lesquelles elles ont ou pas un régime de démocratie directe est dérisoire –, je crois que l'essentiel de l'explication tient à deux éléments. Tout d'abord cet imaginaire de la rationalité, dont Hannah Arendt a bien décrit le développement historique, pour lequel il y a des experts de la chose politique auxquels le peuple délègue son pouvoir. Et qui aboutit, comme je vous l'indiquais la dernière fois, à cette contradiction triviale, immédiate des systèmes soi-disant démocratiques modernes : tous les cinq ans, on demande à ce peuple qui ne peut juger de rien (et auquel d'ailleurs on enlève tout moyen de juger) de décider quels sont les meilleurs experts de la chose publique. Ensuite, cet autre élément de l'imaginaire politique moderne, que Benjamin Constant a clairement énoncé, je vous en ai parlé il y a quelques semaines¹⁵, mais qui est toujours occulté par la théorie politique contemporaine : « Tout ce que nous demandons à l'État, c'est la garantie de nos

15. <Voir *supra*, p. 32 *sq.*>

jouissances.» Pour faire le lien avec l'idée de liberté et égalité naturelles, il faudrait ici reprendre toute la philosophie politique anglaise, surtout à partir de Locke, ainsi que l'économie politique, et leurs répercussions sur le continent, l'idée de société civile, etc. L'essentiel de la vie de l'homme, c'est alors ce que nous appellerions la vie privée ; et l'existence sociale en serait comme l'inévitable prix à payer – une corvée ou une malédiction. Conception dont on trouve encore des échos dans le Paris d'après 1945 : « L'enfer, c'est les autres », disait Sartre ; il y a comme une « malédiction de l'existence à plusieurs », répétait Merleau-Ponty. Malgré le respect dû à Merleau, cette phrase est absurde. C'est comme s'il avait écrit qu'il y a une malédiction de l'existence corporelle. Mais il n'y a pas d'existence humaine qui ne soit pas corporelle, pas plus qu'il n'y a d'existence humaine qui ne soit pas sociale, à plusieurs. Ce n'est ni une malédiction ni une bénédiction. Là, vraiment, la pensée devient « aérostatique », plus légère que l'air, et flotte bien loin de nous. Dans cet imaginaire de la liberté et de l'égalité, je suis propriétaire de moi-même et donc propriétaire de droits antérieurs à toute institution. Qu'est-ce que cela veut dire ? Que seule m'importe cette sphère naturelle de mes droits personnels, un point c'est tout. Et cela, c'est la société civile au sens de la société privative.